

# LA RECEPCIÓN ESPAÑOLA DE HEIDEGGER ENTRE EL TARDOFRANQUISMO Y LA TRANSICIÓN (1966-1986)

Francisco Vázquez  
(Universidad de Cádiz)

## Introducción

Más allá de algunos artículos dispersos el asunto de la recepción española de la obra de Martin Heidegger sigue estando pendiente de ser investigado en profundidad<sup>1</sup>. No existe en España un estudio equiparable al publicado por Dominique Janicaud [2001] para el caso de la recepción francesa e incluso se conocen mejor los contornos de la acogida latinoamericana de la obra de Heidegger [Cortés-Boussac, 2006; Martínez Garnica, 2006; Constante, 2014 y Rosales, 2015] que las peripecias de su importación en nuestro país, y eso que las lecturas españolas sobre el pensador de Messkirch fueron precoces e intensas.

En el presente trabajo y recurriendo a la metodología sociofilosófica [Vázquez García, 2009 y 2014], se trata de abordar sintéticamente la recepción de Heidegger en el campo filosófico español y en una etapa situada entre dos momentos. El primero estuvo marcado por el uso de la obra heideggeriana entre los intelectuales del bando vencedor en la Guerra Civil, desde la contienda misma —e incluso durante la República— hasta la plenitud del franquismo (1936-1956). Ese periodo estuvo caracterizado por una lectura fuertemente ideologizada, cuando los

---

<sup>1</sup> Dejando a un lado trabajos más generales sobre la recepción española de la fenomenología, la filosofía de la existencia o la hermenéutica y obviando las recopilaciones de la bibliografía heideggeriana en España o la acogida del pensamiento de Heidegger en la filosofía española de la anteguerra, una parte importante de los estudios publicados o en curso de publicación proceden de nuestro grupo de investigación (HUM-536, Universidad de Cádiz) y se han realizado aplicando la metodología sociofilosófica [Fernández, 2013; Vázquez García, 2016a; Castro Sánchez, 2018; Vázquez García, 2021]. Recientemente se ha aceptado para su próxima publicación un artículo más [Vázquez García, 2022].

textos del alemán se utilizaron para reivindicar la actualidad del tradicionalismo antimoderno, de raigambre menéndezpelayista y nacionalcatólica: la crisis de la civilización moderna, científico-técnica y demoliberal, asociada por Heidegger con la culminación del nihilismo y el pleno ocultamiento del ser, permitía reafirmar *a contrario* los valores de una hispanidad definida como alternativa al fracaso de la modernidad: defensa de un pensamiento de raíces poéticas y místicas, abierto al misterio y focalizado en la meditación sobre la muerte y la trascendencia.

El segundo momento, posterior al que pretendemos abordar, está perfilado en cambio por la atención de los intelectuales españoles hacia las posibles implicaciones reaccionarias y autoritarias de la filosofía heideggeriana. Cronológicamente, esta etapa, que llega hasta la discusión actual acerca de las manifestaciones racistas y antisemitas presentes en los *Cuadernos Negros* (editados a partir de 2014), se abrió con el libro del chileno Víctor Farías, publicado originalmente en francés (1987) y vertido algo después al castellano y al alemán (1989) [Farías, 1989]. Esta controversia se situaba en un contexto marcado por el pleno ingreso de España en la Unión Europea (enero de 1986) al final de la primera legislatura del PSOE. En el horizonte de la administración socialista, el metarrelato emancipatorio de raíz marxista había sido reemplazado por el metarrelato de la modernización económica dentro de la Europa de las libertades democráticas aseguradas, superándose así la crisis derivada del golpe de Tejero en 1981. En este escenario histórico se conmemoraban los hitos que entroncaban a España con la herencia racionalista y democrática de la modernidad occidental: la política ilustrada de Carlos III, el optimismo progresista vehiculado por la Institución Libre de Enseñanza, el socialismo humanista de Fernando de los Ríos, el europeísmo liberal de Ortega [Morán, 2014: 657-672]. En esta reelaboración de la memoria al servicio de la «reconstrucción de la razón» [Vázquez García, 2009: 138], la obra de Heidegger fue de nuevo interpelada en términos ideológicos, pero a diferencia de lo que sucedió en la coyuntura guerracivilista y en la postguerra, la lectura adoptaba un cariz condenatorio; el pensamiento del alemán era presentado por los intelectuales liberales y progresistas de la era triunfal del felipismo, como una encarnación de los impulsos irracionalistas, antidemocráticos y antimodernos más sombríos, una representación de aquello que la España europeísta derivada de la Transición debía precisamente dejar atrás.

Pues bien, la etapa de recepción que aquí se trata de evocar se sitúa justamente entre esos dos momentos dominados por una acogida abiertamente política e ideologizada del *corpus* heideggeriano. En contraste con esos dos periodos «cálidos», el que nos interesa en el presente

trabajo implica un cierto enfriamiento, una suerte de recepción «glaciar». Es una época pautaada por la ardua labor hermenéutica, efectuada dentro del campo filosófico español, tendente a la canonización académica de ese *corpus*. Esa empresa, situada aproximadamente entre 1966 —fecha de la fundación de los *Anales del Seminario de Metafísica*, semillero de exégetas heideggerianos— y 1986 —jalonado por distintas conmemoraciones del décimo aniversario de la muerte del pensador— exigió en cierto modo la despolitización del *corpus*, eclipsando las proclividades ideológicas de Heidegger o arrinconándolas en la anécdota biográfica; en cualquier caso marginándolas en beneficio de una lectura estrictamente internalista del legado ofrecido por el pensador esencial.

### **Heidegger y la norma de la filosofía: apologistas hermeneutas y profetas (1966-1976)**

En *La norma de la filosofía*, José Luis Moreno Pestaña [2013] ha analizado con detalle la transformación del espacio filosófico español tras la Guerra Civil. El capital político y militar acumulado durante la contienda posibilitó a algunos intelectuales (Gómez Arboleya, Javier Conde, Laín) el ascenso a puestos preeminentes en la industria cultural, aunque no tanto en el mundo académico [Moreno Pestaña, 2013: 43]. En otros casos, el paso por el seminario diocesano y la posesión de una cultura preferentemente teológica de trasfondo tomista, se transformaron en recursos que permitían labrarse rápidamente una carrera exitosa en el ámbito oficial de la filosofía. De este modo personas de procedencia social modesta y rural (como Santiago Ramírez o Manuel Mindán, y más tarde González Álvarez o Rábade), que antes de la Guerra habrían tenido muy limitado el acceso al mundo filosófico universitario, pasaron a ocupar posiciones destacadas en él gracias a su vinculación con redes ligadas a órdenes y congregaciones religiosas y a la reactivación de la escolástica medieval [Moreno Pestaña, 2013: 55-62].

Moreno Pestaña alude a esta conquista temprana, iniciada en la década de 1940, de la institución filosófica española por los círculos de la escolástica. Estos emprendieron muy pronto una campaña destinada a derribar la herencia del orteguismo, y aunque el control de los procesos de reproducción de plazas de filosofía en la Universidad, en el Bachillerato, en las revistas de la especialidad y en establecimientos de nueva planta como el Instituto Luis Vives del CSIC, se aseguró muy pronto, la hegemonía propiamente intelectual sobre el orteguismo se hizo esperar. Este mantenía su prestigio teórico intacto debido al reconocimiento otorgado a miembros de

la escuela de Madrid como Zubiri y Julián Marías, y gracias también al hecho de que muchos jóvenes falangistas —como Laín y otros miembros del grupo de *Escorial*— se hubieran socializado en la atmósfera orteguiana de anteguerra. La «contrarrevolución intelectual», como la denomina Moreno Pestaña [2013: 127-141], sólo tuvo lugar a partir de la década de 1950. Entonces se le arrebató también al orteguismo la preeminencia intelectual, instaurándose una nueva «norma de la filosofía» que llega hasta la actualidad. Si durante la hegemonía de Ortega había predominado una actividad filosófica plenamente híbrida, maridada con las ciencias históricas —el maestro defendía la existencia de un Instituto de Humanidades, no de una Facultad de Filosofía— y un formato de corte ensayístico, los círculos de la escolástica recuperada hacían valer un filosofar «purificado» [Kusch, 1005: 122-159], esto es, identificado con el comentario puramente interno de las fuentes de la tradición, interpretadas y actualizadas prescindiendo por completo de su contexto histórico de emergencia. Esta conversión de la filosofía en exégesis textual, este alejamiento respecto a las ciencias sociales —que tomaba la forma de una descalificación del «historicismo» y «relativismo» orteguianos— se tradujo también en una condena del «ensayismo», cuyo carácter fragmentario y meramente conjetural se contrastaba con la auténtica filosofía, dominada por el recio espíritu de «sistema».

En esta batalla la figura de Heidegger, pensador rehabilitado en Occidente tras la conflagración mundial, cotizaba al alza en el bando de los escolásticos; frente a Ortega, encarnaba precisamente esa identificación entre filosofía y comentario textual deshistorizado [Barnes, 1990]; se respaldaba también su actitud de recelo respecto al pensamiento meramente «óntico» y al positivismo de unas ciencias sociales incapaces de autofundarse ontológicamente, y se ponderaba la superioridad del estilo sistemático, ascético y «viril» del alemán, plasmado en su *opus maior*, *Sein und Zeit*, frente a la factura mundana, voluble y «afeminada» del ensayismo orteguiano [Moreno Pestaña, 2013: 148-167].

La norma que convertía a la filosofía en un ejercicio exegético, operaba en todos los rituales de la enseñanza y la investigación: las colaboraciones en revistas, la docencia en el Bachillerato, las tesis doctorales, los manuales y monografías. Esta práctica, en una época en la que la institución filosófica se encontraba tutelada por eclesiásticos o por seglares mayoritariamente encuadrados en organizaciones católicas (Acción Católica, ACNP, Opus Dei), implicaba una doble estrategia [Ceñal Lorente, 1941]. En primer lugar había que interpretar las fuentes de la tradición y exponer su sentido. En segundo lugar aquellas eran evaluadas a partir de la ortodoxia

establecida, esto es, desde la perspectiva de una *philosophia perennis* constituida principalmente por el tomismo, aunque desde mediados de la década de 1940 cobraron también importancia referencias escolásticas no limitadas a Santo Tomás y a sus seguidores; fundamentalmente Suárez, Duns Scoto y el agustinismo [Martínez Gómez, 1973: 349].

En relación con el *corpus* heideggeriano, este trabajo de incorporación exegética selectiva al servicio de una defensa de la ortodoxia fue emprendida por una serie de comentaristas pertenecientes en su mayoría a la Compañía de Jesús. La tarea de estos apologistas se efectuó en lo sustancial desde las páginas de *Razón y Fe*, órgano de la congregación, y también a través de diversos artículos publicados en *Pensamiento*, una revista situada en el centro de atención del universo filosófico español desde que los jesuitas de Comillas la pusieron en marcha en 1944 [Rivera de Ventosa, 1978]. A estas iniciativas se añadieron las aportaciones publicadas en la *Revista de Filosofía*, órgano del Instituto Luis Vives del CSIC, instaurado en 1940.

De este modo, comenzando con un temprano artículo del Padre Joaquín de Iriarte Aguirrezábal (1894-1970) [De Iriarte, 1937], el jesuita que había abierto la controversia contra Ortega con una monografía sobre el pensador editada en 1942 por *Razón y Fe*, que vio la luz en 1937, hasta los últimos estudios publicados por el Padre Jesús Iturrioz Arregui (1909-1998) [Iturrioz Arregui, 1943, 1945 y 1969], que datan de finales de la década de 1960, pasando principalmente por las enjundiosas interpretaciones del Padre Ramón Ceñal Lorente (1907-1977) [Ceñal Lorente, 1945a, 1945b, 1949a, 1949b, 1950, 1954, 1960] y del presbítero suareciano José Ignacio Alcorta Echevarría (1910-1983), entre 1945 y 1960 aproximadamente [Alcorta Echevarría, 1952, 1955 y 1960], se desplegó una empresa colectiva para «asimilar» a Heidegger<sup>2</sup>. Este era interpelado fundamentalmente a través del breve pero crucial trecho de su obra que iba desde *Sein und Zeit* (1927) hasta *Kant und dal Problem der Metaphysik* (1929). Se recogía de Heidegger su énfasis en la caducidad y la mortalidad como dimensiones constitutivas de la existencia humana. Frente a la soberbia racionalista de la modernidad filosófica occidental, plasmada en la pretendida superación historicista y neopositivista de la metafísica, la vía abierta por Heidegger preservaba el «pensamiento esencial», enraizando la teoría del ser en una ontología del existente humano. Esta propuesta se revelaba sumamente prometedora y permitía

---

2 La «asimilación», en su sentido biológico se define como la «absorción de sustancias simples por un organismo y su conversión en moléculas más complicadas que se convierten entonces en sus constituyentes» [Abercrombie, Hickman, Johnson & Tain, 1990: 42, la traducción es nuestra]. En un sentido genético, defendido por C. H. Waddington, «designa un proceso particular que pretende dar cuenta, en el mismo movimiento, de la emergencia y fijación de las adaptaciones de las poblaciones naturales a su medio» [Vancassel, 1996: 139]. La metáfora sugiere por tanto un proceso de incorporación selectiva por parte de un organismo individual (o de una población en sentido genético-evolutivo) en su interacción con el entorno.

dotar de arraigo antropológico al proyecto de la metafísica tradicional encarnada por el tomismo. Sin embargo Heidegger, en vez de desembocar en una teoría del ser, como parecía anunciar en *Sein und Zeit*, se confinaba en la analítica del *Dasein*, olvidando, como decía Ceñal [1945a: 363], el momento «dialéctico» desde la pura contingencia del existente hacia un plano esencial de plenitud y perfección. Heidegger parecía obviar la tensión que constituye al *Dasein* como una apertura más allá de lo temporal y perecedero, hacia la verdadera trascendencia del acto puro, del *Ipsum Esse Subsistens*, es decir, de Dios. Este no tenía cabida en la meditación heideggeriana, encofrada en una frustrada metafísica de la finitud.

Esa lectura apologética de Heidegger, que hemos presentado de un modo necesariamente esquemático y simplificado, marcó a toda una generación de jesuitas aprendices de filósofos en el curso de la década de 1950 y en parte de 1960<sup>3</sup>. Al mismo tiempo, centrada en un diálogo de las fuentes heideggerianas con la tradición cristiana, esta lectura servía como reemplazo de las añejas interpretaciones del pensador alemán intensamente ideologizadas, procedentes del falangismo (Ledesma Ramos, Laín y el grupo de *Escorial*) o de intelectuales vinculados a Acción Española (Maeztu Pemartín). Este relevo tenía lugar precisamente en la época posterior a la derrota de las potencias del Eje, antiguas socias del «glorioso Alzamiento Nacional». En el mismo momento en que el régimen de Franco se aprestaba a reorientar sus alianzas internacionales para salir del aislamiento, aproximándose al Vaticano (Concordato de 1953) y ganándose el favor de la administración estadounidense (Pactos de Madrid en 1953 autorizando el establecimiento de bases militares), y cuando el Jefe del Estado comenzaba a eliminar de sus gabinetes a los antiguos ministros filonazis sustituyéndolos por católicos de AC, ACNP y más tarde del Opus Dei, las viejas lecturas prototalitarias de los textos de Heidegger dejaban su lugar a unas exégesis apologéticas e internalistas más próximas al maridaje entre tomismo y humanismo cristiano.

En la década de 1950, coexistiendo inicialmente con la interpretación apologética dominante, arrancó tímidamente en algunos círculos universitarios una tendencia a la autonomización de una lectura puramente académica de los textos filosóficos. Del mismo modo que la lectura apologética, se trataba de una exégesis exclusivamente interna de las fuentes

---

3 José Gómez Caffarena (1925-2013), uno de los jesuitas que pondría en marcha a finales de la década de los sesenta, el proyecto renovador del Instituto Fe y Secularidad, recibió su formación teológica y filosófica en esta atmósfera marcada por la asimilación escolástica de Heidegger. En su respuesta a la encuesta que hizo Agapito Maestre acerca del «caso Heidegger», Gómez Caffarena declaró su distanciamiento, desde 1983 aproximadamente, respecto a las «pautas heideggerianas» en contraste con su heideggerianismo de antaño [Maestre, 1993: 98].

filosóficas, centrada en descifrar el significado de las nociones y la elaboración discursiva de los problemas. La figura del autor sólo era evocada a título de trayectoria teórica, es decir, como el equivalente de una secuencia cronológica de textos donde se trataba de captar los deslizamientos de sentido y los cambios de orientación conceptual. Todos los aspectos relacionados con la historia social y política, incluidos los que involucraban a la institución filosófica, se consideraban como secundarios e irrelevantes en relación con estas transformaciones conceptuales puramente internas. Lo que distinguía a esta emergente exégesis académica respecto a su contrapartida apologética era que prescindía del enjuiciamiento realizado desde la filosofía perenne, es decir, obviaba la referencia a una ortodoxia como patrón evaluador desde el cual se «asimilaban» las aportaciones de las fuentes comentadas.

Este proceso de emancipación del estudio de los textos filosóficos respecto a la tutela teológica, esta secularización de una «norma de la filosofía» heredada de la lucha contra el orteguismo durante la postguerra, es lo que a menudo se designa como el proceso de «normalización» de la filosofía española [Vázquez García, 2016b]. Este tuvo lugar en la etapa «desarrollista» del régimen de Franco. En ese periodo, marcado por el discurso sobre el «crepúsculo de las ideologías» (Fernández de la Mora) y por el protagonismo de los ministros «tecnócratas del Opus», las élites político-intelectuales del régimen tendieron a replegar las convicciones de signo integrista al ámbito estrictamente privado, mientras que en el plano público lo que se valoraba principalmente era la eficacia de los medios y el rendimiento de la gestión. De este modo los tecnócratas «hicieron de puente entre la ideología industrializadora nacionalcatólica y la ideología del fin de las ideologías, impulsada en el contexto de Guerra Fría por la CIA, el Congreso por la Libertad de la Cultura y la revista *Minerva*» [Camprubí, 2017: 225]. La excelencia profesional, y eso se reflejó en el éxito de esa suerte de equivalente católico de la ética calvinista del trabajo que representó el Opus Dei, era percibida como una clave soteriológica [Hermet, 1986: 114-116 y Estruch, 1994].

Pues bien, en el campo de la filosofía oficial, la tendencia homóloga a la que se daba en el escenario político-intelectual, condujo a la gestación de un nuevo prototipo de filósofo, identificado con la figura del profesor que concentraba principalmente recursos asociados al capital institucional universitario (cargos académicos, direcciones de tesis, presidencia de tribunales y de comisiones) y al capital escolar (publicación de manuales y guías didácticas, monografías introductorias, ediciones de clásicos), y cuya dedicación intelectual era la lectura y el comentario profesional de textos filosóficos.

Este patrón de filósofo fue creado fundamentalmente en los círculos de lo que se ha denominado el «eje Rábade-Montero» [Vázquez García, 2009: 86-103]. Aquí es donde cobró cuerpo también una lectura académica de las fuentes filosóficas desprovista de intenciones apologéticas. En relación con Heidegger, el cambio fue al principio casi imperceptible y lo ejemplifican muy bien los artículos publicados por el valenciano Fernando Montero Moliner (1922-1995). Este defendió su tesis doctoral en 1952 y en la Universidad de Madrid, con un trabajo sobre *La teoría de la significación en Husserl y Heidegger*.

En otro lugar se han analizado con detalle estas aportaciones de Montero que destacan por el rigor historiográfico y por la captación precisa de las filiaciones y discontinuidades conceptuales y metodológicas entre Husserl y Heidegger [Vázquez García, 2022]. La referencia a la escolástica, como era obligado en las tesis de filosofía de la época, está presente, pero de un modo distinto a cómo funciona en Ceñal o en Iturrioz. Ahora no se trata de evaluar desde ella las contribuciones de los «modernos», sino de dilucidar las diferencias de sentido entre la teoría tomista del ser y la conceptualización del noema y del ente en Husserl y Heidegger, respectivamente, o para contrastar el realismo absoluto de matriz tomista con el relativismo (evitando toda connotación peyorativa en el uso de este término) trascendental propio de la fenomenología.

Estas nuevas estrategias exegéticas por tanto, y frente a lo que podría pensarse, no trataban de prescindir de la escolástica ni de impugnarla. El tomismo y sus añadidos agustinianos, escotistas o suarecianos componían el tronco de la tradición y constituían por tanto una realidad insoslayable. Pero ese tronco ya no era pensado como una ley que permitía juzgar e incorporar selectivamente los hallazgos del pensamiento moderno. Se trataba en cambio de un legado caracterizado por su plasticidad e ilimitada capacidad de actualización: la herencia de la metafísica clásica aristotélico-tomista, la metafísica del absoluto<sup>4</sup>. Esta no excluía las derivas modernas, sino que las integraba en una verdad históricamente realizada y continuada en dos etapas sucesivas: el paso de la metafísica del absoluto a la metafísica de la subjetividad (en el eje moderno que iba de Descartes al idealismo

---

4 Por eso decía Rábade que esta herencia era idónea «para recoger lo moderno y lo actual» [Pascual, 1963]. Sin embargo, desde el sector filosófico más estrictamente opusdeísta, cuyas raíces se remontaban al grupo de *Arbor* en el CSIC y que cristalizó en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Navarra (facultad creada en 1970) y en torno a la revista *Anuario Filosófico* (fundada en 1967), se optó por una vía media que trataba de preservar la filosofía perenne (metafísica clásica) injertándole (Millán Puelles hablará de «asimilación», «integración» e incluso de «diálogo», pero admitiendo siempre la posibilidad de «excluir» lo que fuese incompatible) elementos asumibles que procedieran de la modernidad filosófica. Este proceder intermedio (entre la intangibilidad normativa de la tradición y su plasticidad) lo hemos calificado como estrategia de «taxidermia» [Vázquez García, 2009: 86-88].

alemán) y la transformación de ésta en una ontología de la finitud, integrando los diagnósticos de la modernidad presentes en Nietzsche y en Heidegger. Procediendo con este esquema, plenamente afín a la historia del ser de cuño heideggeriano, la nueva exégesis académica redefinía el canon filosófico –el panteón jerarquizado de las obras y autores que conformaban la tradición– ampliándolo. La filosofía no dicha que estos intérpretes validaban con su práctica, era la del comentarista profesional de fuentes filosóficas, esto es, la hermenéutica, decisivamente alterada por las contribuciones de Heidegger<sup>5</sup>. Por eso esta tendencia, en sus muy diversas variantes, triunfó en los círculos universitarios que protagonizaron la «normalización de la filosofía española».

Aunque Montero Moliner hizo escuela en la Universidad de Valencia, formando a importantes historiadores de la filosofía, la empresa más destacada en esta expansión de la hermenéutica académica fue sin duda la liderada por Sergio Rábade Romeo (1925-2018) en la que seguía siendo el *Sancta Sanctorum* de la filosofía oficial: la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid (posteriormente Complutense de Madrid). Entre las décadas de 1960 y 1970, Sergio Rábade concentró todos los cargos, signos y competencias en los que se reconocía la excelencia institucional del filósofo-profesor, ejerciendo una influencia decisiva en el reclutamiento del profesorado, tanto en la Universidad como en la Enseñanza Media, en la publicación de manuales y monografías y en la producción de tesis doctorales. Pero el espacio donde mejor se plasmó esa nueva exégesis académica y donde se formaron principalmente los nuevos hermeneutas universitarios de la obra de Heidegger<sup>6</sup>, fueron los *Anales del Seminario de Metafísica*, creados en 1966. En esta revista los estudios sobre el pensador alemán ocupan un lugar destacado. Entre 1966 y 1990, Heidegger fue el segundo autor más estudiado atendiendo al impacto de artículos que se le consagraron (15 por 16 a Kant), dedicándosele además tres monográficos («Heidegger», «Heidegger y Unamuno» y «Heidegger y Wittgenstein») [Jiménez García, 1992: 101-102]. En esa publicación, además, se socializaron filosóficamente algunos

---

5 La tendencia del grupo opusdeísta vinculado a la Universidad de Navarra –constituido también en la década de los sesenta– a afirmar el «objetivismo» tomista frente al subjetivismo de la modernidad filosófica, lo llevó a preferir –como fue el caso de Millán Puelles [1989]– la integración de la fenomenología husserliana frente a la filosofía de la existencia heideggeriana, sin renunciar a los protocolos de la «lectura apologética».

6 La tesis doctoral de Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, defendida en la Universidad de Barcelona en 1959 y publicada ese mismo año por el Instituto Luis Vives del CSIC, se ajusta en general a los protocolos de la exégesis académica [Fernández 2013: 104-106]. Sin embargo, tal vez debido a que el primer trato de Sacristán con la obra de Heidegger estaba muy impregnado con la atmósfera fuertemente ideologizada del falangismo joseantoniano, su tesis doctoral contiene dos pasajes que apuntan a conectar la filosofía del alemán con sus compromisos ideológicos nacionalsocialistas [Fernández, 2013: 102].

de los que serían reconocidos en las décadas de 1980 y 1990, como principales especialistas españoles en Heidegger: Navarro Cordón, Ramón Rodríguez, Félix Duque y José Luis Molinuevo. Pese a no coincidir siempre en sus interpretaciones, todos ellos dan preferencia a la exégesis interna de los textos sin hacer concesiones a la sociología del conocimiento o a la crítica ideológica. En cierto modo, esta defensa de la lectura interna era también una defensa de las fronteras que permitían afirmar el desciframiento del sentido textual como el territorio propio del filósofo académico, frente a los asaltos de la sociología o de la historia social. Por este motivo, el asunto de las conexiones entre el pensamiento de Heidegger y la ideología nacionalsocialista no entró en el orden del día de la investigación por parte de los expertos españoles en la obra del filósofo; sólo lo hizo tardíamente y estimulado por el debate acerca del libro de Farías, es decir, a partir de 1987.

En esa misma línea definida por una exégesis académica de corte internalista, cristalizarían años más tarde otros dos grupos de hermeneutas universitarios de la obra de Heidegger. Por una parte el círculo gallego compuesto por Martínez Marzoa, Helena Cortés y Arturo Leyte, y por otra el colectivo salmantino de comentaristas académicos. En el primero predominaba —Martínez Marzoa procedía del equipo *Comunicación* y era un experto en pensamiento marxista— una lectura crítica de la modernidad tecnológica, componiendo así una suerte de «izquierda heideggeriana» [Vázquez García, 2009: 373-375 y Vázquez García, 2021]. El segundo, constituido por profesores de filosofía que eran a la vez teólogos con formación sacerdotal, habiendo transcurrido en algún momento de sus trayectorias por la Universidad Pontificia de Salamanca, insistía más en el entronque de Heidegger con la ontología tradicional, conformando una especie de «derecha heideggeriana». Sus tres principales representantes fueron Mariano Álvarez Gómez, Modesto Berciano y Antonio Pintor Ramos. Los tres ofrecían el típico perfil sociológico del «filósofo profesor», dedicado a la exégesis y explicación de textos; procedencia rural, humilde y de la España interior; fuertes raíces religiosas de origen familiar, carrera eclesiástica, proyección erudita y escasa presencia en los medios de comunicación [Vázquez García, 2021: 225]<sup>7</sup>. En conjunto, los tres grupos mencionados —el de Rábade en la Complutense, el gallego y el salmantino— protagonizaron en la España de las tres últimas

---

<sup>7</sup> En proximidad a este grupo, aunque ejerció como docente en la Universidad de Salamanca y no en la Pontificia, hay que mencionar también a José Luis Rodríguez Molinero (1940-2008), autor de numerosos trabajos sobre Heidegger realizados desde la perspectiva de la antropología filosófica.

décadas del siglo XX un ingente trabajo de edición, traducción e interpretación del legado heideggeriano.

Aunque llegó a convertirse durante la Transición en la tendencia hegemónica, este Heidegger de los hermeneutas universitarios no fue el único que existió. En la década de 1960 emergió también un intento de amoldar la herencia heideggeriana a los objetivos de una filosofía profética, de objetivos emancipatorios. Este proyecto, surgido durante el tardofranquismo, apuntaba a maridar a Heidegger con Marx a través del diálogo con la filosofía hegeliana de la historia. Esta recepción, dotada de intensos acentos utópicos, tuvo lugar principalmente en lo que se ha designado como «polo religioso-escatológico» del grupo nucleado en torno a Aranguren [Vázquez García, 2009: 190-219]. Este, ya en una serie de ensayos publicados en la década de 1950, utilizaba a Heidegger invitando a renovar las actitudes del creyente de fe católica, distanciándolas del ritualismo religioso oficial y anclándolas en la existencia auténtica. Se trataba de realzar la vertiente profética del cristianismo —de ahí el diálogo, muy arriesgado en la época, de Aranguren con el luteranismo— contraponiéndola a la vertiente sacerdotal, es decir burocrática.

Pero en rigor, este polo religioso sólo cobró forma visible con la fundación del Instituto Fe y Secularidad en 1967. En este establecimiento tuvo lugar el encuentro de una generación de jóvenes jesuitas —como Álvarez Bolado o Gómez Caffarena— que en la estela del Vaticano II, pretendía abrir espacios de comunicación entre el Cristianismo y las corrientes seculares del pensamiento contemporáneo, incluidas las que encarnaban valores laicos e incluso declaradamente ateos, como el marxismo. Los integrantes y colaboradores de Fe y Secularidad —que también contribuyeron a renovar decisivamente la orientación de la revista *Pensamiento* desde mediados de los 60— integraron la historia ontológica de Heidegger en el marco de una serie de reflexiones sobre el sentido del proceso histórico. Combinaron la meditación heideggeriana sobre la historia del ser —los textos del Heidegger posterior a la *Kehre* fueron dados a conocer precisamente en este entorno— con las nuevas teologías que subrayaban la humanización e historización del mensaje evangélico, filosofía hegeliana de la historia, la aportación de los «marxismos cálidos», en particular Ernst Bloch y su *Principio Esperanza*, y eventualmente la crítica frankfurtiana de la cosificación.

En esta reinterpretación «profética» de la obra de Heidegger destacaron dos pensadores próximos al polo religioso del círculo de Aranguren, muy relacionados entre sí gracias a su coincidencia, mediada la década de 1960, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de

Barcelona y en la redacción de la revista *Convivium*. Se trata del jesuita Alfonso Álvarez Bolado – primer director de Fe y Secularidad en 1967- y de Pedro Cerezo Galán, que se convertiría en asiduo colaborador de esta institución. Ambos eran reconocidos especialistas en la obra de Heidegger. El primero le dedicó su tesis doctoral, defendida en 1964 (*El ser y la historia ontológica. Estudio del pensamiento histórico ontológico de Martin Heidegger*). El segundo lo abordó en una extensa tesis de licenciatura, leída en 1958 pero sólo publicada en 1963 (*Arte, verdad y ser en Heidegger*). Al mismo tiempo, ambos estaban muy familiarizados con la textualidad hegeliana y con el acerbo de las nuevas teologías. De hecho, lo más novedoso de estas propuestas, en cuyo examen detenido no podemos entrar aquí [Vázquez García, 2022], fue la tentativa de coaligar la historia heideggeriana del ser con la visión hegeliana de la historia. La primera ofrecía un contrapunto correctivo del teleologismo de la segunda; la marcha triunfal del espíritu hacia el saber absoluto se exponía en cambio como una obnubilación del ser por el ente, culminando en la cosificación del hombre contemporáneo durante la era de la técnica. Sin embargo, tanto Cerezo como Álvarez Bolado se esforzaban para compatibilizar el diagnóstico histórico-ontológico heideggeriano con una esperanza escatológica que permitía denunciar las injusticias del presente.

El utopismo profético, formalizado a través de una sofisticada reflexión —a la vez teológica, filosófica e histórica— acerca de la enajenación del hombre en el contexto de la planificación técnica del mundo, podía leerse también en clave política, como una crítica conceptualmente sublimada del tecnocratismo opusdeísta y de la «ideología del fin de las ideologías» que imperaba entre las élites rectoras del franquismo desarrollista. Estas hermenéuticas proféticas de la obra de Heidegger, avaladas por Cerezo y Álvarez Bolado, confluyeron en un jovencísimo Eugenio Trías, discípulo de ambos y autor de una conferencia presentada en las Quintas Convivencias de Filósofos Jóvenes (Alcalá de Henares, 1967). En esa época este foro anual se había convertido en el principal espacio de comunicación y resonancia pública para la generación de «jóvenes filósofos» españoles, empeñados en renovar el panorama del pensamiento en nuestro país. La conferencia de Trías hizo época. En ella se utilizaba a Heidegger para arremeter contra los ídolos del humanismo metafísico propio de la modernidad filosófica –desde la Ilustración hasta Sartre pasando por Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. Al mismo tiempo se sugería que la liberación efectiva respecto a ese humanismo, trasunto del imperio de la técnica y de la negación de la radical contingencia humana, sólo podía producirse a través de la práctica, es decir, mediante la acción política [Vázquez García, 2011].

### Un acontecimiento revelador: la conmemoración de la muerte de Heidegger (1976)

En la década que va de 1966, fecha de la fundación de los *Anales del Seminario de Filosofía*, y 1976, cuando tuvo lugar el deceso del filósofo, la hegemonía de la exégesis académica en los estudios sobre el pensador de la Selva Negra, acompañó al progresivo desinterés por su obra entre la joven generación que ocupó el centro de atención de la vida filosófica española durante los últimos años del franquismo y el arranque de la Transición. Las «Convivencias de Filósofos Jóvenes», iniciadas en 1963 y rebautizadas como «Congresos» desde 1974, se convirtieron en el *happening* anual donde tenían lugar las controversias y los despliegues más intensos e innovadores. A medida que avanzaba el decenio de 1970, el interés se concentraba progresivamente en la discusión acerca de la racionalidad y sus formas de ejercicio crítico. Se trataba de la disputa entre analíticos y dialécticos, con la eventual participación disruptiva de los «lúdicos» o «neonietzscheanos». Los esfuerzos se focalizaban en la importación y cuestionamiento de los autores y tendencias occidentales más recientes en conexión con esta pugna. En semejante marco, la meditación heideggeriana parecía suscitar cada vez menos interés –las descalificaciones analíticas del lenguaje heideggeriano, por una parte, y las críticas ideológicas de Lukàcs y Adorno por otra, no dejaban de hacerse notar<sup>8</sup>. Heidegger parecía quedar relegado al baúl de los recuerdos filosóficos, una obra cultivada en lo esencial por los historiadores universitarios de la filosofía.

De esta situación se tomó conciencia a raíz de la muerte del filósofo y de las distintas conmemoraciones que se efectuaron con ocasión del evento. Pasaremos revista brevemente

---

8 Uno de los jefes de fila de la filosofía analítica española –Manuel Garrido, fundador de la revista *Teorema* y del núcleo de filósofos de esta tendencia en la Universidad de Valencia- publicó en 1972 un artículo donde arremetía contra el arraigo irracionalista de la filosofía española. Respaldándose en el Popper de *La sociedad abierta* y en el Lukàcs de *El asalto a la razón*, el texto de Garrido comenzaba cuestionando el «irracionalismo» de *Ser y tiempo*, cuya imagen del hombre como «ser angustiado» apuntaba a superar «definitivamente» la visión clásica del «ser racional», pero en realidad ofrecía un «semejante cuadro parece más apto para satisfacer las exigencias de un teólogo cristiano que las de un hombre de ciencia» [Garrido, 1972: 58]. Por su parte Manuel Sacristán, el pensador marxista español más reconocido en ese momento, y cabeza del colectivo más influyente de filósofos de esa tendencia, gran conocedor de Heidegger, entabló en esa época un diálogo con la interpretación lukàcsiana (*El asalto a la razón* fue traducido en 1967 por Wenceslao Roces para el sello de Grijalbo), que consideraba la relación de paternidad intelectual de Heidegger con Rosenberg y Hitler como equivalente a la de Schopenhauer con Nietzsche. Aunque Sacristán discrepaba de las simplificaciones del húngaro, cuyas nociones generales de razón y de irracionalismo perdían la «concreción del pensamiento de Kierkegaard (...), o de Nietzsche, etc» [Sacristán, 1968: 104], en una intervención posterior, al redactar la voz «Martin Heidegger» del Suplemento de 1980 a la enciclopedia Espasa, había subrayado la necesidad de vincular «la destrucción de la razón» operada por la filosofía heideggeriana con su militancia nazi [Sacristán, 1980: 427-428]. Finalmente, en una conferencia dictada en 1985, Sacristán, reconociendo que Heidegger era «el filósofo más genial del siglo XX», le daba la razón a Lukàcs («Heidegger, ha llegado a echar un discurso preelectoral a favor de Hitler. Si eso no es tener que ver con el nazismo, a ver» [Sacristán, 2005: 169-170].

a tres de ellas; se trata de las colaboraciones publicadas respectivamente en el *ABC*, *El País* y *Triunfo*, con motivo del suceso. A pesar de ubicarse en sectores ideológicos muy distintos —el *ABC* representando la opción conservadora, *El País* abierto a la versión más moderada de la ruptura democrática y *Triunfo* ofreciendo los planteamientos más alternativos de izquierda— todos estos recordatorios coincidían de forma casi unánime a la hora de obviar o a lo sumo disculpar las complicidades políticas de Heidegger, apartando toda conexión entre su filosofía y el nacionalsocialismo. Sin duda la conmemoración necrológica, como ritual de interacción filosófica que apunta a intensificar la energía emocional de los participantes consagrando al objeto simbólico homenajeado —en este caso un autor y su obra— [Collins, 2004], no parece el momento más oportuno para poner al descubierto sus miserias y romper el encantamiento. Esto no impidió que algunos mencionaran el tabú —a menudo para denunciar a los resentidos detractores del filósofo— y que existiera alguna voz discordante. Al mismo tiempo, la mayoría de los recordatorios compartían la tendencia a canonizar la obra del pensador de Messkirch, sugiriendo al mismo tiempo su irrelevancia —para lamentarla o simplemente constatarla— en el debate de la filosofía española contemporánea. Heidegger era «el último de los grandes», alineado con los clásicos pero sin apenas presencia en la escena intelectual vigente al filo de la Transición.

El *ABC* daba la noticia del fallecimiento del filósofo (acaecida el 26 de mayo de 1976), proponiendo a distintos pensadores españoles una «encuesta de urgencia» que incluía tres preguntas; ninguna de ellas aludía siquiera a la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo: ¿qué significó Heidegger para la filosofía y la cultura de Europa?; ¿qué figura del pensamiento español contemporáneo podría parangonarsele?; ¿qué desaparece en Europa con la muerte de Heidegger? Las interrogantes venían precedidas por una nota editorial que incorporaba una breve referencia biográfica. En esta es donde exclusivamente se mencionaba la conexión con el nazismo y sus consecuencias administrativas para el profesor germano. Esta alusión se lleva a cabo citando las palabras de Herbert Marcuse, uno de los discípulos más célebres y más en boga en la coyuntura de los primeros años setenta: «el problema de su adscripción al nazismo fue cuestión debatida al surgir éste y posteriormente Herbert Marcuse la definió como “la caída del monstruo de su pedestal”. Después de la guerra mundial fue suspendido en sus funciones docentes y, en 1950, rehabilitado» [ABC, 1976].

El elenco de personalidades que el *ABC* seleccionó para responder a la encuesta integraba principalmente a intelectuales maduros (el más joven, nacido en 1924, era Fernández de la Mora,

y el mayor Zubiri, nacido en 1898), en su mayoría de la generación que hizo la guerra, contando con un importante capital académico y político dentro del régimen, abarcando a casi todas las familias del franquismo: falangistas que evolucionaron hacia el liberalismo (Díez del Corral, Hernández Gil); falangistas reticentes ante la Transición democrática (Fueyo Álvarez), acenepistas (Corts Grau, González Álvarez), pensadores cercanos al Opus Dei (Millán Puelles, Fernández de la Mora), un profesor anticomunista rumano, exiliado en España (Jorge Uscatescu). En esta serie primaban los juristas (expertos en derecho civil, político, filosofía del derecho) sobre los profesores que ejercían en Facultades de Filosofía, algo que se correspondía con la propia orientación conservadora del periódico, más proclive a que la representación la ostentaran las «facultades dominantes», como las designaba Kant, expresión del *establishment* y del poder mundano que de la «facultad dominada». Ese grupo se completaba con otro minoritario, donde figuraban filósofos discípulos de Ortega como Paulino Garagorri y Xavier Zubiri —este en la cumbre de su reconocimiento— y un intelectual de la oposición democrática al franquismo, Enrique Tierno Galván, también procedente del ámbito jurídico y que en su juventud durante la postguerra había estado cerca de los prohombres falangistas del Instituto de Estudios Políticos.

En las respuestas dadas a la encuesta, más allá de la disparidad, Zubiri llegó incluso a negarse a responderla, arguyendo que de hacerlo perdería la concentración en su trabajo, se pueden encontrar ciertas regularidades discursivas. Prácticamente todos se muestran unánimes encumbrando a Heidegger como el «gran maestro» de la filosofía del siglo XX, y alguno lo considera una de las más eminentes figuras de la Historia Universal de la filosofía. También coinciden en resaltar sobre todo su obra *Sein und Zeit* como la máxima contribución del pensador. Sin embargo discrepan a la hora de calificarlo, pues unos lo consideran un «metafísico ante todo» (Millán Puelles, González Álvarez, Corts Grau, Tierno Galván), otros insisten en su condición de superador de la metafísica (Fueyo Álvarez Uscatescu) y alguno estima que «temporalizó la metafísica» (Hernández Gil). Ponderan sobre todo su «hondura» y «profundidad» que se contrasta con la frivolidad superficial del existencialismo francés, corriente inspirada en el autor germano, pero juzgada, en comparación con la obra de este, como de efímera vigencia. Esa misma «hondura» es la que convertiría a Heidegger en un pensador empeñado en buscar nuestras «raíces», algo contrapuesto a imperio del pensamiento calculador que predomina en nuestro tiempo. No se olvida tampoco resaltar sus dotes como

lector, como «exégeta profundo», no sólo de textos filosóficos, sino también de la poesía y de las expresiones artísticas en general. Se alude también a su labor como «estilista», como reinventor de la lengua alemana.

Este ejercicio laudatorio, propio de las necrológicas de grandes creadores, no impedía que el tono general de las intervenciones fuera el de la postrimería. Heidegger es calificado como el «último» ejemplar de una especie en extinción: uno de los últimos de una era de grandes filósofos (Garagorri); el «último gran metafísico europeo» (Tierno Galván); el «último gran filósofo germano» (Fernández de la Mora). Tiende a imponerse la sensación de que el modo de pensar encarnado por Heidegger entró hace tiempo en una retirada definitiva, de ahí su «olvido» en las tendencias filosóficas actuales (Díez del Corral, Garagorri), su sustitución por el «empirismo anglosajón» (Tierno Galván) y la desaparición con él de la actitud de «rivalidad» frente al monopolio que la ciencia ejerce sobre el conocimiento (Uscatescu).

En estas alusiones más melancólicas que autosatisfechas se reconoce pues que Heidegger no estaba ya al alza en el mercado de los bienes filosóficos, pese a que figurara en lo más excelso de su panteón. Y al clasificar a Heidegger de este modo, los comentaristas encuestados se clasifican también a sí mismos en cierto modo, como perteneciendo a un tiempo y a una «Europa» —significante resaltado en las preguntas de la encuesta— que no es la de la declinante actualidad. Interrogados acerca de qué pensador español sería el equivalente de Heidegger en la escena filosófica nacional, reina cierta divergencia. Algunos optan por eludir la cuestión; otros como Cots Grau, que de esa manera no olvida subrayar su acceso privilegiado, es decir «cara a cara», al filósofo— fue alumno suyo en Friburgo mediada la década de 1930— apunta al jesuita Francisco Suárez, cuyas *Disputationes* fueron elogiadas por Heidegger. González Álvarez, por su parte, desliza el nombre de su maestro, el dominico intemporal «Santiago Ramírez», junto a los de Ortega y Zubiri. Hernández Gil, que llegaría a convertirse en Presidente de las primeras Cortes democráticas, tras las elecciones de junio de 1977, opta por la modernidad y señala a Ferrater Mora. Pero el que más menciones recibe es Zubiri, designado en solitario o flanqueado por Ortega y Unamuno.

*El País*, por su parte, en vez de dedicar un número monográfico de su sección cultural al homenaje a Heidegger con motivo de su deceso, optó por publicar, entre el 27 y el 30 de mayo de 1976, una serie de artículos a modo de necrológicas. De estos destacamos cinco firmados respectivamente por Emilio Lledó [1976], Julián Marías [1976], Carlos Gurméndez [1976],

Jesús Aguirre [1976] y Alfredo Deaño [1976]. En la selección de colaboradores se advierte ya todo lo que podía oponer entre sí en el campo periodístico, a las empresas respectivas de *ABC* y de *El País*, siendo este último un diario flamante, aparecido precisamente en 1976 [Negró Acedo, 2006]. Si en un caso se primaba a intelectuales maduros, que se habían labrado un importante capital político y académico bajo el régimen de Franco, en el otro se preferían autores generacionalmente heterogéneos: el de más edad era Julián Marías, nacido en 1914, el más joven era Alfredo Deaño, nacido en 1944, discrepantes o en abierta oposición al franquismo, y cuya trayectoria estaba marcada por una cierta marginalidad respecto al mundo académico. Esta podía deberse al exilio (Gurméndez), a la reiterada exclusión de la Universidad (Julián Marías por su apego al maestro Ortega), a la juventud (Deaño había obtenido en 1974 una plaza de adjunto numerario de Lógica en la Universidad Autónoma de Madrid) o a la no pertenencia profesional (Jesús Aguirre había ejercido como sacerdote y era un editor, no un profesor). El más integrado en el mundo académico, Emilio Lledó, entonces catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona (se mantuvo en la plaza entre 1967 y 1978), tuvo una trayectoria de relaciones accidentadas con las autoridades universitarias. Ya en 1958 estuvo a punto de no acceder a la Cátedra de Instituto por su supuesto ateísmo [Mindán Manero, 2004: 165]; entre 1952, al finalizar la carrera de filosofía en la Universidad de Madrid, y 1962, salvo algún breve paréntesis, tomó distancia del mundo académico español, proyectando su carrera filosófica en la Universidad de Heidelberg y formándose con Gadamer [Lledó y Cruz, 2015: 13]; en el futuro (1987), al encontrar vetado su acceso a una cátedra en la UNED, daría lugar a un sonado escándalo en los medios universitarios y periodísticos («el caso Lledó»).

Este perfil en los colaboradores responde a su vinculación con un proyecto intelectual que pretendía recuperar el espíritu del liberalismo orteguiano —la *Revista de Occidente* se había vuelto a editar en 1963— poniéndolo al día al coaligarlo con las orientaciones filosóficas más contemporáneas, en particular la filosofía analítica y el marxismo. Aquí se inscribe la labor crucial desempeñada por Javier Pradera [Gracia, 2019], integrando, desde *El País* —donde ejerció como consejero— y desde Alianza Editorial— donde llegó a ser director, a la vieja herencia del orteguismo —encarnada por Ortega Spottorno, presidente de PRISA hasta 1984, y por Julián Marías, accionista y miembro del Consejo de Administración de PRISA— con la nueva savia de los pensadores jóvenes próximos a Aranguren (desde Jesús Aguirre hasta Fernando Savater pasando por Javier Muguerza, Alfredo Deaño o Rubert de Ventós). Ahí se inscribe la presencia de

Lledó —muy próximo a Aranguren, pero también a Marías, que fue su mentor [Muñoz y Martín, 2011: 153 y Lledó y Cruz, 2015: 12], de Gurméndez —un orteguiano marxista— y de los demás intervinientes en las necrológicas.

Estos artículos publicados por *El País* responden a géneros muy diferentes. Junto a la evocación mediante el recurso al recuerdo personal (Lledó y Marías), coexiste la nota sintética biográfico-intelectual (Gurméndez), la puesta en contexto dentro de las corrientes filosóficas en vigor (Deaño) y la requisitoria (Aguirre). En buena medida, todos ellos reiteran estrategias argumentativas ya entrevistas en la encuesta de *ABC*, aunque incorporan algunas novedades importantes, sobre todo en relación con el asunto del nazismo.

Por una parte, todos los colaboradores valoran la «genialidad» y grandeza de la aportación filosófica de Heidegger, recordando su enorme influencia, pero al mismo tiempo se subraya el alejamiento del debate filosófico contemporáneo respecto a sus inquietudes y su modo de entender la tarea de pensar. Se constata la integración de su obra en el canon, convertida en objeto de culto académico. Algunos parecen aludir a esta circunstancia con cierta ironía. Así, Deaño [1976] sugiere que Heidegger se ha convertido en un «apacible tema de tesis», mientras que Marías [1976], haciendo memoria de su formación como joven filósofo bajo la tutela de Ortega, señala que entonces «no se habían apoderado de él los glosadores».

Se insiste entonces en algo que ha habíamos visto en los encuestados por el *ABC*: la obra de Heidegger carece de relevancia alguna en la controversia entablada por las corrientes filosóficas actuales, está olvidado. Deaño es el más explícito en esta dirección; después de repasar el rechazo hacia Heidegger presente en la filosofía analítica (Carnap, Russell) y en el marxismo (Lukàcs, Adorno), alude a la «doble muerte» del filósofo. Su desaparición física habría sido anticipada por su evaporación del panorama teórico vigente. Otros colaboradores de la necrológica tienden más bien a lamentar esta ausencia, que equiparan a un renegar de la filosofía misma. Este es el caso de Julián Marías que ve la abominación del nombre de Heidegger en la Universidad alemana como un síntoma de un rechazo, o aún peor, de una «usurpación», es decir, de la identificación del pensamiento con tareas menores y ajenas, como podrían ser —aunque esto no lo explicita— los análisis lógico-lingüísticos o la crítica de las ideologías. Emilio Lledó [1976] por su parte adopta una posición intermedia al preguntarse, y dejar la interrogante abierta, si Heidegger está destinado al olvido —aunque se convierta en un clásico, en una «montaña ineludible»— dentro de un panorama donde los pensadores se encuentran

«minimizados entre los problemas filosóficos más modestos». En cualquier caso constata que la de Heidegger es la «muerte del último de los filósofos».

Por otro lado, Lledó y Marías, los únicos de entre los colaboradores de *El País* que conocieron personalmente al filósofo, ensalzan su virtuosismo y maestría como lector, como exégeta de los clásicos de la filosofía y de la poesía. Ambos evocan el encuentro fascinado con el filósofo, el «cara a cara» con el maestro, un ritual que según Randall Collins [2004: 193] intensifica la energía emocional y la creatividad intelectual del discípulo. Lledó alude a las intervenciones de Heidegger en un seminario privado sobre la *Crítica de la razón práctica* de Kant, celebrado en el domicilio de Gadamer en Heidelberg. Marías por su parte se refiere a la experiencia de diez días de participación en uno de los célebres coloquios filosóficos de Cerisy-la-Salle (el que tuvo lugar en 1955), donde tuvo ocasión de asistir en persona al «taller de Heidegger» y a la construcción en directo de sus lecturas etimológicas de la tradición.

Donde se advierten un cambio más claro de orientación respecto a los comentaristas del *ABC*, es en el asunto de la relación entre Heidegger y el nazismo. Los colaboradores de *El País* —con la excepción de Lledó<sup>9</sup>— no dejan de mencionar esta espinosa cuestión. Gurméndez y Marías parecen disculpar al filósofo y el segundo llega incluso a descalificar como «envidiosos» y «resentidos» a los que aprovechan el «tropiezo» de Heidegger para atacar su obra y no perdonarle su «genialidad». Gurméndez [1976], menos airado, opta por el apaciguamiento. Muy versado en la tradición marxista, conoce la crítica ideológica expuesta por Lukàcs —al que califica de «enemigo más acérrimo» del alemán— en *El asalto a la razón*. Pero lo que destaca en ella es que Lukàcs admira la precisa descripción que ofrece *Sein und Zeit* de la situación desesperada del hombre bajo el capitalismo. La afiliación nazi de Heidegger —y Gurméndez menciona el célebre discurso del Rectorado pronunciado en 1933— derivaría de un error teórico: el pensador fue «víctima del espejismo idealista». Afortunadamente, al dimitir de su cargo como Rector —Gurméndez parece interpretar este hecho como un distanciamiento ideológico y no como una reacción ofendida ante la falta de atención hacia su reflexión ontológica y hacia su papel de «filósofo-rey» por parte de los nazis— el pensador habría rectificado «a tiempo».

---

9 La alusión de Lledó en su artículo a la ausencia de la pregunta ética en Heidegger (¿qué debo hacer?), en contraste con las dos otras interrogantes kantianas que sí habría abordado (¿qué puedo conocer?; ¿qué puedo esperar?), tal vez sea una referencia implícita e indirecta a la deficiencia que explicaría su compromiso con el nazismo, pero esto no queda claro.

Marías sin embargo achaca la elección política de Heidegger a su ingenuidad en ese campo, a la típica actitud despistada del filósofo, ajeno a las miserias de la vida práctica cotidiana («ingenuo Heidegger que no vivía en este mundo»), como si la militancia nazi del profesor fuera equiparable a la anécdota de Tales con la muchacha tracia. Deaño por su parte, mencionando también el discurso del Rectorado, cuya fecha coincidía en el día y el mes con la de la difusión mediática del fallecimiento de Heidegger, coincidencia que el articulista convierte en emblema, saca a colación las críticas ideológicas de Lukàcs u de Adorno. Es decir, la necrológica le sirve para tomar posición en el debate estrella de la filosofía española de entonces; la controversia entre dialécticos y analíticos<sup>10</sup>. Reconoce la pertinencia de estas aproximaciones, que convierten al autor de *Sein und Zeit* en «mamporrero filosófico del nazismo», pero también rechaza el exceso de las mismas. Adorno y Lukàcs parecen olvidar la «autonomía relativa» de la «sobreestructura» y por tanto la relevancia y grandeza específicas del pensamiento heideggeriano.

El único de los comentaristas de *El País* que convierte al compromiso de Heidegger con el nazismo en el eje de su intervención, es Jesús Aguirre [1976]. Considera un «escándalo» de la Historia de la Filosofía esa colaboración del pensador con «poderes políticos criminales opuestos a una vida justa». Denuncia también la mendacidad de Heidegger dejándose manipular por los nazis y ayudando a dotar de credibilidad al régimen hitleriano. Recuerda asimismo que el pensador nunca marcó distancias respecto al nazismo, ni si quiera tras el final de la guerra. Aguirre no entra a detallar los posibles nexos conceptuales entre la ideología nacionalsocialista y la meditación heideggeriana. En este punto sigue de cerca los argumentos de Adorno en *La ideología como lenguaje* y en *La dialéctica negativa*: el «pensar del origen» y la hipostatización de lo rural en Heidegger convergían con el celo de los nazis por indagar las raíces mítico-raciales del pueblo alemán y con su sacralización del mundo campesino, depositario de los valores auténticos de la sangre germánica frente al espíritu judío predominante en la moderna civilización urbana.

No hay que olvidar que Jesús Aguirre desempeñó una labor crucial como director editorial de Taurus a la hora de traducir y publicar las obras de los grandes maestros de la escuela de Frankfurt, en particular Adorno, Benjamin y Horkheimer (a los cuales se añadirá más tarde

---

10 Deaño había dirigido precisamente en 1974 un monográfico de *Revista de Occidente*, dedicado a esta controversia [Vázquez García, 2009: 142].

Habermas), ayudando así a su difusión y coincidiendo en esto con los jesuitas del Instituto Fe y Secularidad. Esta impronta permite entender la singularidad de su toma de posición en medio de las celebraciones necrológicas de Heidegger. Cuando se publique el libro de Farías, habría de ser uno de los primeros en manifestar su respaldo al mismo dentro del mundo intelectual español. Aguirre finaliza su requisitoria atacando la figura, típicamente académica y prevaleciente en la Universidad española, del «filósofo puro». Tal cosa, como ilustra el caso de Heidegger, paradigma de ese personaje loado por los doctos, no sólo no existiría, sino que habría alentado un prejuicio historiográfico conducente a excluir injustamente de los manuales y monografías eruditas publicadas por los universitarios españoles, el legado frankfurtiano («presentes que mezclados de socialismo, marxismo, de privilegiada inteligencia judía, no ha merecido entre nosotros ocupar más de una página»), es decir, el perfil de un filósofo híbrido donde la filosofía no se ejerce a través del comentario de los clásicos sino mediante las ciencias sociales, la exploración artística y los pronunciamientos políticos

En el caso del semanario *Triunfo*, los artículos de homenaje necrológico se publicaron el 5 de junio de 1976, y se redujeron a dos intervenciones: las de Carlos París y Fernando Savater. *Triunfo*, fundada en 1962 como una revista de crítica cinematográfica y teatral, fue convirtiéndose con los años en un referente de los intelectuales en abierta oposición al régimen franquista, por eso fue objeto de multas y de numerosos secuestros gubernativos. Junto a colaboradores próximos a la izquierda más clásica, de signo socialista y comunista, dio cabida también a articulistas de una izquierda más contracultural [Plata, 1999]. En 1976, tanto Carlos París, antiguo catedrático falangista que evolucionó ya a mediados de 1950 hacia posiciones progresistas, hasta acabar ingresando en el PCE, como Fernando Savater, estaban integrados —Savater se marcharía a la UNED ese mismo año— en uno de los enclaves filosóficos más vanguardistas y contestatarios —fue cerrado temporalmente por las autoridades en 1973— del *establishment* académico: el departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid [Vázquez García, 2009: 126 y París, 2006: 67-68]. París fue su director durante muchos años y Savater formó parte del mismo durante la etapa en la que alcanzaría la resonancia pública como intelectual.

Ambas colaboraciones sobre Heidegger presentan un tono más informal y desenfadado que las que se encuentran en el *ABC* e incluso en *El País*. La de Carlos París es bastante más extensa. No siendo un especialista en Heidegger, la lectura de este autor tuvo sin embargo

bastante relevancia en el aprendizaje filosófico de Carlos París. Este, como le sucedió a Emilio Lledó, parece haberse iniciado en la obra del teutón, durante las tertulias filosóficas celebradas entre 1946 y 1955 en la cervecería Gambrinus [Vázquez García, 2009: 126 y París, 2006: 67-68]. Este local, situado en la madrileña calle Zorrilla, era frecuentado por jóvenes intelectuales (Luis Martín Santos, Sacristán, Lledó, Miguel Sánchez Mazas, Valverde, Sánchez de Zavala, París), muchos de los cuales, procediendo de las filas del falangismo, fueron decantándose hacia planteamientos progresistas. Inquietos por familiarizarse con las corrientes filosóficas más recientes, difícilmente asequibles en el medio universitario, hicieron de la lectura de las obras de Heidegger y de Sartre, un hito crucial en la historia de esta tertulia<sup>11</sup>. París, que ya ejercía como catedrático por oposición desde 1951, con apenas 25 años, publicó en 1959 *Mundo técnico y existencia auténtica*, reeditado en 1973 por Revista de Occidente. En este texto se defiende una perspectiva sobre la técnica que en buena medida se elabora en diálogo y confrontación con la de Heidegger, además de interlocutores como Ortega, Unamuno, Sartre y Teilhard de Chardin [París, 1973: 42-44, 94-95, 138-139].

Esa perspectiva es la que se evidencia también en el artículo del homenaje necrológico. París comienza enfatizando la dependencia del pensamiento europeo de Entreguerras respecto a la situación de crisis cultural y finalmente socioeconómica (1929) que surgió tras la primera contienda mundial. El Heidegger de *Ser y tiempo* no sería ajeno a esa coyuntura, pero a diferencia de otros escritores del momento, su obra trascendería a su circunstancia epocal, pues la crisis que diagnostica, «cubre toda la historia occidental» [París 1976: 14] y tiene que ver con el avance del nihilismo y el olvido del Ser. Es decir, la crítica ideológica, válida en relación con la obra de escritores de la época conceptualmente menos «sublimados» [Bourdieu, 1991] —se piensa en alguien como Jünger, aunque París no lo nombra— no funcionaría en el caso de Heidegger.

París expone en términos muy asequibles el diagnóstico de la historia del Ser ofrecido por Heidegger. Este entroncaría con una visión de la historia de raigambre judeocristiana; con Platón y Aristóteles se habría producido la «caída» respecto a mundo presocrático abierto a la interrogación por el Ser. La apuesta heideggeriana consistiría en atisbar en el momento actual,

---

11 Como demuestran los casos de Sacristán, París, Sánchez de Zavala o Sánchez Mazas, este interés por la filosofía de la existencia no se vivía como incompatible por la frecuentación de la lógica y la filosofía de la ciencia. No hay que olvidar que en este núcleo se fraguaron la sección de Historia y Filosofía de la Ciencia del CSIC (1950) y la puesta en marcha de la revista *Theoria* (1952), iniciativas que tuvieron una vida efímera y que se hicieron inviables en el contexto de las revueltas estudiantiles de 1956 [Vázquez García, 2009: 84].

en la era de la técnica marcada por el pleno oscurecimiento del Ser, la posibilidad de una inflexión y retorno al origen. París pone en tela de juicio este planteamiento heideggeriano, y al hacerlo retoma los protocolos de la crítica ideológica y aparece el vínculo de Heidegger con el nazismo. En el arranque de su intervención, París había minimizado ese nexo al descalificar un libro de Löwith *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (1953), donde este discípulo del pensador de Messkirch abundaba ya en el asunto. Pero en el último trecho de su artículo, París explicaba el «error» político de Heidegger al contextualizarlo invocando el *ethos* promovido por la Universidad alemana desde el siglo XIX y plasmado en la figura del profesor ideológicamente neutral, ajeno al ruido exterior de las luchas políticas e incapaz de captar la subordinación de la academia a los intereses de los «dominantes».

Heidegger habría quedado preso de esa «mitología de la neutralidad científica»; su «olimpismo», su pretendida condición de «filósofo puro» y su falta de autoconciencia crítica habrían propiciado la «ceguera» y el «error» en su afiliación política. Pero París deja claro que ese error de Heidegger, asunto que habría que meditar, no debería llevar a ensañarse en la búsqueda de «responsabilidades personales». En el fondo prevalece en París una actitud exculpatoria no muy ajena a la que se constató en Gurméndez o en Julián Marías.

El artículo de Carlos París finaliza apelando a Marx y a una concepción de la historia contrapuesta a la heideggeriana. En vez de invocar el regreso a un origen perdido, hay que asumir el legado prometeico e ilustrado, por eso se augura escatológicamente el advenimiento del futuro como horizonte de emancipación, recordando, muy en la línea del PCE de entonces, la exigencia de aunar las fuerzas del trabajo y de la cultura: «en esta gran tarea colectiva, sumergido en las masas que trabajan nuestro barro, debe el intelectual encontrar su lugar solidario y esperanzado».

En el caso de Savater, la breve necrológica le sirvió para confrontarse con otras opciones teóricas rivales a las que nietzscheanamente achacaba una proclividad a uniformizar la experiencia y a justificar la vida, neutralizando el pensamiento al reducirlo a lo socialmente útil y a lo moralmente aceptable. Frente a esas perspectivas Heidegger se erguía según Savater [1976] como una «cumbre», como un auténtico filósofo. Rechazaba por ello las críticas de la filosofía analítica al sinsentido («lenguaje en vacaciones») del discurso heideggeriano; este plasma en cambio un auténtico ejercicio del pensamiento justamente por rechazar su asimilación al mero cálculo y al formalismo. Savater descalificaba también la momificación escolar de la obra de Heidegger perpetrada por las lecturas académicas, al estilo de las propuestas por Rábade y por

sus discípulos [Savater, 1978: 106-111]. Esta aproximación exegética, propia de «los necrólogos, es decir, los profesores de filosofía», reduce el pensamiento a lo pedagógicamente transmisible, lo positivo y edificante; es decir, justo lo contrario de lo que representaba «pensar» para el propio Heidegger. Finalmente, aludiendo quizás a lecturas marxistas como la de Lukàcs, Savater se oponía a «los que condenan al pensador por malo, por nazi». Precisamente por pensar, por ejercer esa libertad radical y «trágica», que implica ir más allá de lo sabido, del cientificismo y de la moral, que supone el riesgo y la pérdida, es por lo que Heidegger «se equivocó frente a todos los gustos» y pudo acercarse al nazismo.

Savater deja claro por otra parte que reconocer en Heidegger a un gran pensador no significa aceptar lo que pensó. Aquí remite, sin entrar en más detalles, a la crítica que Adorno «hizo insuperablemente, en especial al comienzo de su *Dialéctica negativa*». En ese Savater joven, Adorno, otro ejemplo de un pensar trágico y negativo, era una referencia insoslayable. En los dos primeros capítulos de la obra mencionada —vertida por primera vez al castellano por José María Ripalda en 1975, en una traducción revisada por Jesús Aguirre— Adorno se confrontaba con la reflexión ontológica de Heidegger. A través de una densa revisión de la analítica del *Dasein* y de la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica, lo que se emprendía es una descalificación de su meditación sobre el sentido del ser. Este opera en el fondo como una instancia trascendente, un «Absoluto objetivo» —pese a pretender situarse más allá de la escisión sujeto/objeto— ante el cual debe claudicar todo ejercicio de la razón. El «culto del ser» reactivaba entonces un pensamiento arcaizante y «ancestral», desprovisto de todo alcance crítico. Era una loa de la sumisión y Adorno llega incluso a comparar al ser que se oculta manifestándose con el dictador que rehúsa visitar los campos de concentración donde los funcionarios siguen dócilmente sus directivas [Adorno, 1990: 104]. Pese a destacarse aquí el «autoritarismo» del pensamiento del ser, la crítica ideológica expuesta en la *Dialéctica negativa* resulta indirecta y sublimada en comparación con la ofrecida por el propio Adorno en *La ideología como lenguaje*. Sin embargo Savater [1971] no menciona este texto, que conocía muy bien, en su artículo necrológico. Todavía Heidegger estaba en la «cumbre»; con el paso de los años, y esto culminará cuando tenga lugar la presentación española del libro de Farías, Savater se convertirá en uno de los principales detractores del filósofo alemán dentro de nuestro país.

### **Coda final: la canonización académica del pensamiento heideggeriano (1976-1986)**

En la década consecutiva al fallecimiento de Heidegger se produjo un doble movimiento en su recepción española. Por una parte, tal como anunciaban las necrológicas, su pensamiento quedó en buena medida apartado del centro de atención de la vida filosófica española<sup>12</sup>. Una ojeada a los motivos de los Congresos de Filósofos Jóvenes celebrados entre 1976 y 1986 constata esa realidad<sup>13</sup>. Salvo en las ediciones de 1983 («Crisis de la modernidad y crisis del sujeto») y 1986 («Muerte de la modernidad»), donde Heidegger era retomado como uno de los precursores de la postmodernidad filosófica —con especial incidencia en autores como Vattimo y Rorty— en los restantes su presencia era secundaria. Sin embargo, y este es el segundo movimiento, su obra fue plenamente integrada en el canon escolar de la Historia de la Filosofía. Se incorporaron sus textos a la enseñanza filosófica en el Bachillerato y en los programas de Selectividad, siendo encuadrado como el principal pensador del siglo XX. Se multiplicaron las monografías y artículos eruditos sobre su obra, las traducciones y los seminarios consagrados al examen de sus escritos. En este triunfo de la exégesis académica desempeñaron un papel crucial los discípulos de Sergio Rábade, en particular Navarro Cordón [Díaz Díaz, 1995], Ramón Rodríguez [Jaran, 2020] y Félix Duque [Vázquez García, 2016a]. En 1986, al cumplirse una década de la muerte del filósofo, tuvieron lugar algunos hitos relevantes, como la traducción castellana de la monografía fundamental de Otto Pöggeler (por Félix Duque) o la celebración, en Madrid y Valencia respectivamente, de dos coloquios internacionales de alto nivel durante ese mismo año [Pöggeler, 1986 y Duque et Al, 1988].

Sin embargo, en toda esta producción y salvo excepciones<sup>14</sup>, el asunto de las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y el nazismo apenas ocupó a los exégetas españoles<sup>15</sup>. En

---

12 Un síntoma de esta despreocupación por Heidegger en las iniciativas de la generación de jóvenes filósofos españoles, lo constituye el hecho de que el *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla y publicado en 1976, encargara la redacción de la voz «Heidegger, Martin», a José Luis Rodríguez Molinero, un típico representante de la exégesis académica a la que se ha hecho referencia. En su texto, Rodríguez Molinero [2010] no alude en ningún momento al asunto del nazismo.

13 Proyecto Filosofía en Español, <http://www.filosofia.org/mon/cfj/cfj00.htm>.

14 Aparte del artículo ya citado de Sacristán [1980] para la Enciclopedia Espasa, hay que destacar en el mismo año la referencia al nazismo de Heidegger («su oscuro irracionalismo le predisponía a aceptar la llegada del nazismo, aunque luego supo mantenerse en sus nieblas filosóficas») en el manual de José María Valverde [1980: 269].

15 En el número de homenaje con motivo del fallecimiento de Heidegger que los *Anales del Seminario de Metafísica*, 12 (1977), dedicó a la obra del filósofo, la cuestión del nazismo está casi ausente, y cuando aparece es para atacar a los «moralistas de turno» que buscan cualquier elemento ausente o presente en los escritos heideggerianos para inculparlo por su error y descalificar su obra. Véase por ejemplo el trabajo de Currás Rábade [1977].

los manuales y como norma general, era un problema que o no se mencionaba<sup>16</sup> o era relegado exclusivamente al ámbito de la peripecia biográfica<sup>17</sup>, sin repercusión sobre la obra. Sólo la publicación del controvertido texto de Farías un año después del décimo aniversario de la defunción del filósofo, abriría en España el debate acerca de la delicada cuestión.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABC (27/05/1976): «Ha muerto en Alemania el filósofo Martin Heidegger», *ABC*.
- ABERCROMBIE, Michael, Hickman, Michael, Johnson, Raymond T. & Thain, Michael (1990): *The New Penguin Dictionary of Biology*, Londres, Penguin Books.
- ADORNO, Theodor W. (1990): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- AGUIRRE, Jesús (28/05/1976): «Miseria de la filosofía», *El País*.
- ALCORTA ECHEVARRÍA, José Ignacio (1952): «Existencia, libertad y opción en el existencialismo», *Revista de Estudios Políticos*, 41, pp. 127-132.
- ALCORTA ECHEVARRÍA, José Ignacio (1955): «Constitutivo ontológico existencialista», *Revista de Filosofía*, 15, pp. 5-53
- ALCORTA ECHEVARRÍA, José Ignacio (1960): «El humanismo de Heidegger», *Sapientia*, 15, 55, pp. 7-17 y 56, pp. 107-119.
- BARNES, Jonathan (1990): «Heidegger spéléologue», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 2, pp. 173-195.
- BOURDIEU, Pierre (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona: Paidós.

---

16 En la edición de 1980 (32ª) del muy conocido y utilizado manual de Julián Marías [1980: 413-429], el asunto ni siquiera se menciona. en el capítulo VI dedicado a «La filosofía existencia de Heidegger».

17 El muy difundido y reeditado manual de orientación universitaria de Historia de la Filosofía, publicado por Juan Manuel Navarro Cordón y Tomás Calvo Martínez [1981: 457-468], le dedica un tema a «El existencialismo», donde Heidegger ocupa un lugar central. La referencia a la militancia nacionalsocialista de Heidegger no se esquivo, pero su repercusión se limita al ámbito biográfico, sin contaminar la obra: «su condición de profesor de la Universidad alemana, en pleno auge del nazismo, ha condicionado irremisiblemente su vida a no poder ser juzgada sin referencia a esa triste experiencia político-cultural que ha sido para Europa el nacional-socialismo alemán» [Navarro Cordón y Calvo Martínez, 1981: 460].

- CAMPRUBÍ, Lino (2017): *Los ingenieros de Franco. Ciencia, Catolicismo y Guerra Fría en el Estado franquista*, Barcelona, Crítica.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2018): «Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del 'Movimiento Nacional' durante la Guerra Civil española (1936-1939)», *Revista Historia Autónoma*, 13, pp. 145-160.
- CEÑAL LORENTE, Ramón (1941): «La historia de la filosofía juzgada a la luz de la filosofía perenne», *Atenas*, 115, pp. 372-374.
- CEÑAL LORENTE, Ramón (1945a): «La filosofía de Martin Heidegger», *Revista de Filosofía*, IV, 14, pp. 346-364.
- CEÑAL LORENTE, Ramón (1945b): «Nota preliminar», Alphonse De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, CSIC, reed. 1952, pp. I-XXIV.
- (1949a): «Un nuevo escrito de Heidegger», *Pensamiento*, 5, pp. 473-485.
- (1949b): «El problema de la verdad en Heidegger», *Ciencia y Fe*, 18, pp. 7-10.
- (1950): «Los vericuetos de Martin Heidegger», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 15, pp. 567-575.
- (1954): «El problema de la ontología fundamental», *Crisis*, 1, pp. 509-514.
- (1960): «Palabra, ser y fundamento. Tres lecciones sobre Heidegger», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 42, pp. 19-53
- COLLINS, Randall (2004): *Interaction ritual chains*, Princeton, Princeton U.P.
- CONSTANTE, Alberto (2014): *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, México, Ediciones Paraíso.
- CORTÉS-BOUSSAC, Andrea (2006): «Heidegger en Latinoamérica», *Civilizar. Revista electrónica de difusión científica*, 10, pp. 1-28.
- CURRÁS RÁBADE, Ángel (1977): «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», *Anales del Seminario de Metafísica*, 12, pp. 59-94.
- DE IRIARTE, Joaquín (1937): «En torno a la filosofía existencial. Heidegger y Unamuno», *Razón y Fe*, 112, pp. 323-348.
- DEAÑO, Alfredo (30/05/1976): «La doble muerte de Martin Heidegger», *El País*.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo (1995): «Navarro Cordón, Juan Manuel», Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y*

- documentos de la filosofía española*, vol. V, Madrid, CSIC, pp. 772-774.
- DUQUE, Félix et Al. (1988): *Los confines de la Modernidad*, Barcelona, Granica.
- ESTRUCH, Joan (1994): *Santos y Pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona, Herder.
- FARIAS, Víctor (1989): *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik Editores.
- FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup> Francisca (2013): «Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán», *Sociología Histórica*, 2, pp. 73-110.
- GARRIDO, Manuel (1972): «La lógica matemática en España (1960-1970)», *Teorema*, 6, pp. 119-132.
- GRACIA, Jordi (2019): *Javier Pradera o el poder de la izquierda*, Barcelona, Anagrama.
- GURMÉNDEZ, Carlos (27/05/1976): «Significado y perfil humano de Heidegger», *El País*.
- HERMET, Guy (1986): *Los Católicos en la España Franquista. I. Los Actores del Juego Político*, Madrid, CIS.
- ITURRIOZ ARREGUI, Jesús (1943): *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica*, Madrid, Aldecoa.
- (1945): «Abstracciones en Heidegger», *Pensamiento*, 3, pp. 353-357.
- (1969): «Heidegger octogenario», *Razón y Fe*, 180, 863, pp. 431-436.
- JANICAUD, Dominique (2001): *Heidegger en France*, 2 vols, París, Albin Michel.
- JARAN, François (ed.) (2020): *Para Ramón Rodríguez García. Festschrift en honor de su 70 aniversario*, *Studia Heideggeriana*, 9, Buenos Aires, Teseo, Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio (1992): «Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido», *Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido*, N<sup>o</sup> Extra de Homenaje a Sergio Rábade, pp. 97-108.
- KUSCH, Martin (1995): *A case study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres, Routledge.
- LLEDÓ, Emilio (28/05/1976): «Olvido y memoria de Heidegger», *El País*.
- LLEDÓ, Emilio, Cruz, Manuel (2015): *Pensar es conversar. Diálogo entre dos filósofos*, Barcelona, RBA Libros.

MAESTRE, Agapito (1993): *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*, Barcelona, Anthropos.

MARIÁS, Julián (27/05/1976): «Martin Heidegger, en la muerte», *El País*.

——— (1980): *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente.

MÁRTINEZ GARNICA, Armando (2006): «Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica», *Revista Cultural de Santander*, 1, pp. 102-125.

MARTÍNEZ GÓMEZ, José Luis (1973): «Filosofía Española Actual», *Pensamiento*, 29, pp. 347-365.

MILLÁN PUELLES, Antonio (26/09/1989): «¿Un metafísico romántico?», *ABC*.

MINDÁN MANERO, Manuel (2004): *Mi vida vista desde los cien años*, Zaragoza, Sociedad Cooperativa de Artes gráficas.

MORÁN, Gregorio (2014): *El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España 1962-1966*, Madrid, Akal.

MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.

MUÑOZ, Jacobo, Martín, Francisco José (eds.) (2011): *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó*, Madrid, Biblioteca Nueva.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, Calvo Martínez, Tomás (1981): *Historia de la Filosofía*, Manuales de Orientación Universitaria, Madrid, Anaya.

NEGRÓ ACEDO, Luis (2006): *El diario 'El País' y la cultura de las élites durante la Transición*, Madrid, Foca.

PARÍS, Carlos (1973): *Mundo técnico y existencia auténtica*, Madrid, Revista de Occidente.

——— (05/06/1976): «Heidegger. El destino del pensador», *Triunfo*, 697, pp. 14-15.

——— (2006): *Memorias sobre medio siglo*, Barcelona, Península.

PASCUAL, Pedro (11/04/1963): «La directriz del pensamiento filosófico docente español es tradicional. Declaraciones del Doctor Rábade Romeo, Catedrático de Metafísica», *Diario Arriba*, web, <https://filosofia.org/hem/196/1963e11b.htm>

PLATA, Gabriel (1999): *La Razón Romántica. La cultura política del progresismo español a través de «Triunfo» (1962-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- PÖGGELER, Otto (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad.
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique (1978): «La Evolución del pensamiento eclesiástico de España (1939-1975)», *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Antonio Heredia Soriano (ed.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, pp. 275-292.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis (2010): «Heidegger, Martin», *Diccionario de filosofía contemporánea*, Miguel Ángel Quintanilla (dir.), Oviedo, KRK Ediciones, pp. 591-600.
- ROSALES, Alberto (2015): «La recepción de la filosofía de Heidegger en Latinoamérica», *Revista Filosofía*, 26, pp. 7-19.
- SACRISTÁN, Manuel (): «Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukàcs» (1968), en Manuel Sacristán, *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y Materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 85-114.
- SACRISTÁN, Manuel (1984): «Martin Heidegger» (1980)», en Manuel Sacristán, *Papeles de Filosofía. Panfletos y Materiales II*, Barcelona, Icaria, pp. 427-431
- (2005): «Sobre Lukàcs», en Manuel Sacristán, *Seis Conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, El Viejo Topo, pp. 157-194.
- SAVATER, Fernando (25/12/1971): «Jerga y filosofía», *Triunfo*, 482, p. 51.
- (05/06/1976): «Una voz que se apaga», *Triunfo*, 697, p. 14.
- (1978): *La Filosofía Tachada precedida de Nihilismo y Acción*, Madrid, Taurus.
- (2003): *Mira por dónde. Autobiografía Razonada*, Madrid, Taurus.
- VALVERDE, José María (1980): *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Planeta.
- VANCASSEL, Michel (1996): «Assimilation Génétique», *Dictionnaire du Darwinisme et de l'Évolution*, t. I, Patrick Tort (dir.), Paris, PUF, pp.139-140.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009): *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada.
- (2011): «Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53, pp. 47-66.
- (2014): *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- (2016a): «Félix Duque o el ‘barón de Münchhausen’ de la filosofía española. Una aproximación sociofilosófica», *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*, Ángel Gabilondo, Patxi Lanceros Méndez, Antonio Gómez Ramos, Jorge Pérez de Tudela y Valerio Rocco Lozano (eds.), Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 111-146.
- (2016b): «Javier Muguerza y la normalización de la filosofía española», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, I (extraordinario), pp. 123-140.
- (2021): «La Recepción del “caso Heidegger” en el campo filosófico español (1988-2008) Una aproximación sociofilosófica», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54, 1, pp. 211-232.
- (2022): «Una tipología de las recepciones españolas de Heidegger (1930-1970). Ensayo de aclaración sociofilosófica», *Revista de Hispanismo Filosófico* (aceptado para su publicación).