

**Fenomenología de la vida religiosa en el joven
Heidegger: la destrucción de la tradición
ontológica de la mano de Lutero**

Jethro Masís
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Alemania

«Trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’, a partir de mi origen intelectual y enteramente fáctico, del medio, de los contextos vitales, y de todo lo que está a mi disposición a partir de estos aspectos como de una experiencia vital en la que vivo. [...] A esta facticidad mía pertenece lo que llamaría brevemente el hecho de que yo soy un teólogo cristiano».

Martin Heidegger
Carta a Karl Löwith
19 de agosto de 1921

Resumen

Este artículo forma parte de un estudio más amplio sobre el concepto de fenomenología forjado por el joven Heidegger antes de la publicación de *Sein und Zeit* (1927). En ese mismo año, una conferencia intitulada ‘Phänomenologie und Theologie’ estableció las diferencias que distinguen las lindes de la filosofía y la teología. Despunta, además, una incipiente, pero continua, influencia de Lutero en el joven Heidegger. En esta ocasión, pretendo mostrar cómo el concepto fenomenológico de ‘destrucción’ en tanto desmantelamiento de la tradición ontológica se inspira también en ciertos motivos teológicos.

Abstract

This study offers an analysis of Heidegger’s early attempts at the formation of his own philosophical language right before the publication of his opus magnum, *Sein und*

Zeit (1927). During this early Freiburg period as Husserl's research assistant (1919-1923), Heidegger delivered a series of lecture courses in which his main philosophical concerns were directed toward Neokantianism, Husserl's phenomenology and the philosophy of religion. My aim is to examine Heidegger's 'Phänomenologie des religiösen Lebens' retrospectively from his 1927 conference on the relation between phenomenology and theology back to his dilucidation of 'formal indication' in conjunction with his analyses of kairological time in New Testament's literature and the *Confessions* of St. Augustine of Hippo. Finally, Martin Luther's understanding of theology shall be dealt with as part of Heidegger's own background that led to his phenomenological concept of Destruktion.

1 La pregunta por la relación entre la fenomenología y teología

En 1927, el mismo año de la publicación de *Sein und Zeit* y ante los oyentes de la comunidad teológica de Tübinga, Martin Heidegger pronunció la conferencia *Phänomenologie und Theologie*. En ella, recomienda el desasimiento de la comprensión ordinaria de la relación entre la teología y la filosofía que, tradicionalmente, «gusta orientarse de acuerdo con las formas de oposición entre creer y saber, revelación y razón: la filosofía es la interpretación del mundo y de la vida libre de fe y alejada de la revelación, mientras que la teología es la expresión de la concepción del mundo y de la vida conforme a la fe y, en nuestro caso, cristiana» (H: 47). Los filósofos modernos, según la dicotomía de saberes epocales que aquí se supone, parten de la *bloÙe Vernunft*; entretanto, los teólogos no pueden sino tomar como punto de partida la fe. La demanda de Heidegger es provocadora y de ruptura. Es el dilema entre la fe y la razón el que amerita una revisión

y el que se objeta. El joven pensador pretende reflexionar, no a partir de las contraposiciones tradicionales, sino desde un lugar ya allanado por la destrucción de la conceptualidad asumida en que esas antítesis no tienen más lugar. La teología y la filosofía no son dos ramas del saber, o ‘ciencias’, que se ocupan del mismo tema (*i.e.*, el mundo y la vida humana), pero con un talante diferente: el de la fe (*Glaube*) o el de la mera razón (*bloÙe Vernunft*), respectivamente. Difieren esencialmente en su ‘cientificidad’, y es esto lo que merece dilucidación. Solamente para un pensador de inclinaciones ilustradas como Kant («el último y más grande filósofo de la Ilustración», según la designación de Ernst Bloch, *cfr.* 1985: 11-18), la teología —como consecuencia de su falta de arraigo en lo que los modernos denominan ‘experiencia’— debe restringirse a los límites de la mera razón. Aunque de ello no se siga que la religión sea irracional, Kant pone un límite a lo que pueda concebirse por *logos* de *theós*. Este *logos* de la teología no puede tener el mismo lugar que el *logos* de las ciencias de la naturaleza, por más que el filósofo de Königsberg ofrezca un consuelo superferolítico que se plasma en el reconocimiento de la importancia de los postulados de la religión en la dimensión de filosofía práctica que tanto más le compete. Y solo esto.

Ahora bien, no nos hallamos ante un capricho de Heidegger por definiciones novedosas o polémicas, aunque ciertamente el seguir esta petición heideggeriana, que funge de obertura a su afamada conferencia, muestra ya una cierta concepción de la historia del pensamiento de occidente que se rechaza: la filosofía no es *ancilla theologia*, pero tampoco debe la teología someterse a los dictámenes filosóficos, ni ha de fundirse la teología en la moral, o en los pilares originarios de una ética (aquí se advierte la operación oculta de Schleiermacher en el pensamiento de Heidegger). No hay

dos épocas de la historia del espíritu: una, en que la teología sojuzgaba a la filosofía y delimitaba sus posibilidades, y, otra, en que se revirtiese la relación. Ésta es, ante nada, una interpretación moderna de la historia del pensamiento que no recusa de la superioridad de la razón ante la endeble fe. La filosofía ha sido onto-teológica en todo su decurso histórico. En primera instancia, es la autointerpretación moderna de los nuevos tiempos como la época de la razón que se erige en contra de la oscuridad de la cultura fideísta lo que Heidegger niega con su demanda de romper con la contraposición entre la fe y la razón, a pesar de que las disputas a tenor de este antagonismo hayan mantenido en vilo a Occidente, en diversas formas e imposturas, por varias centurias. En su núcleo, no obstante, la filosofía ha sido onto-teológica, esto es, buscadora de fundamentos primeros, pero también la teología en su helenización —siguiendo aquí la tesis de Harnack en *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1896-1890), ende-rezada a partir de la crítica heideggeriana de la metafísica *qua* teoría— ha tendido a entenderse como la teorización de un ente, si bien supremo y primero en sentido fundante. La filosofía es esa época, que llega hasta nuestros días, en que toda explicación no hace más que remitirse a la metafísica de lo fundante y lo fundado, lo naturante y lo naturado, lo causante y lo causado.

Es la ‘teoría’ lo que aquí —aún cuando se crea que puede hablarse libremente de una contraposición excluyente entre razón y fe o, contrariamente, de una reconciliación o acercamiento entre ellas— no ha sido criticado. La relación entre la teología y la filosofía, por tanto, ha de ser reconsiderada. Ciertamente, no puede sostenerse una comunidad pacífica e ingenuamente asumida entre los menesteres de la teología y de la filosofía. Pero ello indica que no se trata, ni de reconciliarlas ni de separarlas, sino de darles su lugar más propio.

¿Qué es digno de interrogabilidad en cuanto a la relación

entre la teología y la filosofía? Para Heidegger se trata de «una pregunta por la relación entre dos ciencias» (H: *idem*). Por ‘ciencia’ (*Wissenschaft*), en acepción general, se va a entender «el desvelamiento que fundamenta un ámbito en sí cerrado de lo ente o del ser, en favor del propio desvelamiento» (H: 48).¹ De lo antedicho surge una diferenciación: la teología sí es una ciencia positiva y se diferencia de la filosofía como ciencia ontológica. En este sentido, «la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía» (H: 49). En su formulación más extrema, «la teología, en cuanto ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la química y de las matemáticas que de la filosofía» (H: *idem*).

En concordancia con Heidegger, la positividad de una ciencia precisa que (i) «un ente, que de algún modo ya ha sido desvelado, aparezca ahí delante en una cierta medida como posible tema de una objetivación y un cuestionamiento teórico», tanto como (ii) «que pueda encontrarse dicho *positum* que está ahí delante en un determinado modo precientífico de acceso y trato con lo ente y que en dicho trato se muestre ya el carácter específico de este ámbito y el modo de ser del ente respectivo, es decir, que se desvele antes de toda comprensión teórica, aunque sea de modo no expreso o inconsciente». Por último, (iii) «forma parte de la positividad el que esta relación precientífica con el ente que está ahí

¹ Esto es algo que solamente puede ser dilucidado con entereza a partir del planteamiento de la ‘pregunta por el sentido del ser’ (*Frage nach dem Sinn von Sein*) que se llevó a cabo en *Sein und Zeit*. Baste añadir que las ciencias son positivas por cuanto tienen un ente, algo ahí delante, un *positum*, que pueden trocar en objeto del conocimiento y que tematizan; pero la filosofía (en este caso, la fenomenología) carece de tal *positum* y, por ello, no es, a contrapelo de las ciencias positivas, *óntica* [*ontisch*], sino *ontológica* [*ontologisch*], pues no se ocupa del ente sino de la problematización del ser. La fenomenología es una recapitulación de lo impensado: la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*).

delante (naturaleza, historia, economía, espacio, número) se vea ya esclarecida y conducida por una comprensión del ser, aunque no sea todavía conceptual» (H: 50). Lo que surge inmediatamente es la pregunta por la *positividad* de la teología: ¿Cuál es, en efecto, ese ente que tiene la teología como objeto de su saber?

Aunque parezca inevidente para una tradición metafísica que aún hoy es determinante y que parte de contraposiciones inaclaradas, no puede decirse que el objeto de la teología —en el sentido moderno de *obiectum*— sea Dios. En la onto-teología, Dios ha sido trocado en objeto (o en el *subiectum* o *hypokeimenon* supremo de la tradición medioeval): la inversión de los términos no es suficientemente radical para implicar el acabamiento del esquema metafísico.² La intención comprensiva de la filosofía y de la teología ha sido semejante, aunque por diversos medios: la aclaración del fundamento último de todo lo entitativo. Pero, si se insiste en la teoría y en los ojos visores que habrían de contemplar el *positum* desmundanizado, ¿puede sostenerse que Dios está ahí delante como *positum* para ser objetivado por el saber teológico? ¿Cumple Dios con los requisitos que lo harían ser el *positum* de un saber objetivo? Heidegger recuerda por qué Dios no puede ser el objeto de un saber: «[N]o puede decirse que Dios sea en absoluto el objeto de su investigación [la teología] de la misma manera en que, por ejemplo, los

² En esto, se tiene en consideración la acotación heideggeriana de que «[en la Edad Media, *obiectum* significaba aquello que se proyecta y se mantiene frente a la percepción, la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. Por el contrario, *subiectum* significaba *hypokeimenon*, lo que, de suyo (y sin haber sido puesto enfrente mediante una representación), está ahí delante, lo que está presente, por ejemplo, las cosas. El significado de las palabras *subiectum* y *obiectum* es justamente el contrario del actual: *subiectum* es lo que existe para sí (objetivo), *obiectum*, lo que solo es representado (subjetivo)» (H: 72-73).

animales son el tema de la zoología» (H: 59). Esta negación heideggeriana, ahora sí, es evidente desde el punto de vista teórico (pensando etimológicamente en *theorein*), aunque no lo es si se piensa aún desde la onto-teología.³

Empero, también ha de notarse que la resistencia del Dios de la fe ante la objetivación encuentra una atestiguación propia en las fuentes fundamentales de la tradición religiosa judéo-cristiana. Según la afirmación del profeta Isaías, «verdaderamente tú eres Dios que te encubres, Dios de Israel que salvas. Confusos y avergonzados serán todos ellos, irán con afrenta todos los fabricantes de imágenes» (Is. 45:15-6). Por más que haya una centenaria tradición teológica para la cual Dios es el ente supremo por teorizar, Heidegger arguye que «[l]a teología *no* es un saber especulativo de Dios» (H: *idem*). Ya ha habido un desplazamiento en el evento en que Dios entra en la filosofía y en que, en un efecto de afectación inversa que incide en la teología, Dios puede convertirse en *positum* de un saber. Dios se hace, por fin, visible. Con todo, según la afirmación del Deutero-Isaías,⁴ Dios se encubre, ¿cómo puede entonces estar ahí enfrente, a disposición de la mirada teórica, si no es porque el reconocimiento del profeta Isaías ha sido ya desechado y soslayado? Desde la tradición religiosa que no ha sido infectada por la lógica y

³ Habría que notar la precaución de la que ha hablado Jean-Luc Marion en *L'Idole et la Distance* (1977): «Quien pretenda saltar de golpe fuera de la onto-teología se expone a repetirla...» (1999: 30-31).

⁴ Por razones estilísticas e históricas comprobadas, se llama *Deutero-Isaías* o *Segundo Isaías* al autor de los capítulos 40-66 del libro de Isaías. Es decir, estos capítulos no pertenecen al profeta Isaías que predicó en Judea en el siglo VIII a. C. y el trasfondo histórico no es ya el del dominio de Asiria sino el del exilio en Babilonia (650-640 a. C.). Vengo citando al 'profeta Isaías' pero no ignoro el detalle histórico-exegético de los tres Isaías. Para más detalles sobre la crítica exegética del libro de Isaías, cfr. Baltzer, 2001.

el ver contemplativo y desmundanizado del *theorein*, el Dios forjado a partir de la teoría solo puede ser un ídolo.⁵

Pero aquí se habla de ‘teología’ y ello indica que hay que tomar en cuenta la idea de la científicidad, aunque no en el sentido tradicional del término que, como indica Victorio Araya, significa «*logos* (reflexión, inteligencia, palabra razonada) sobre Dios (*theós*)» (1983: 17). Sin embargo, hay que reconocer de una sola vez, con el afán de no crear confusiones y malentendidos innecesarios, que a Heidegger no le interesa la reivindicación de un ‘Dios verdadero’ que habría sido falsado por el influjo teórico griego en la tradición religiosa cristiana. Esta conferencia viene antecedida por un prólogo de 1970 en que el pensador alemán evoca con simpatía los dos escritos de dos amigos que aparecieron en 1873: la primera *Unzeitgemässe Betrachtung* de Nietzsche, *David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller* y *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* de Overbeck. La alusión a los textos de Nietzsche y Overbeck nos previene de pensar que Heidegger se encuentra rezagado respecto de los resultados alcanzados en estos dos escritos que toma como inspiración para

⁵ Como ha sostenido Marion, la dialéctica del ateísmo, y del concepto que lo sostiene aunque también lo descalifica, tiene una relación decisiva con el ídolo. El idólatra «se apodera de lo divino bajo la forma de un dios; pero este apoderarse pierde lo que toma: solo le queda un amuleto demasiado conocido, manipulable y garantizado. Todo ello propicia la posibilidad de una reapropiación de lo divino al modo de Feuerbach: puesto que dios me reenvía, como un espejo, mi experiencia de lo divino, ¿por qué no reapropiarme aquello que atribuyo al reflejo de mi propio juego?» (1999: 20). En este sentido, «[p]oco importa que el concepto ‘Dios’ nos parezca inconcebible (mal construido, no verificable, reductible y criticable), pues en cualquier caso solo un ídolo puede identificarse con el concepto» (1999: 77). La aserción hegeliana de que «la naturaleza divina es lo mismo que la humana y es esta unidad la que deviene intuida» (1994: 440), es un claro signo de la no superación de la idolatría por parte del profesor absoluto. «Feuerbach, Stirner y Marx se apoyan en la identificación supremamente idolátrica del ‘Dios’ con el Saber absoluto, construida por Hegel...» (Marion, 1999: 78).

su conferencia: «Por mucho que se haya transformado el mundo, ambos escritos siguen siendo intempestivos actualmente, lo que quiere decir que para los pocos que piensan en medio de los muchos que se dedican a calcular, son textos que apuntan en la dirección de ese constructivo permanecer frente a lo inaccesible diciendo y preguntando» (H: 46). La filosofía no puede decir nada acerca de Dios y, en cuanto saber libre de la fe, es impotente ante Dios.⁶ El problema de la objetivación es la fe, y a causa de la fe tiene la teología una positividad muy peculiar. Pero esto no lo dice Heidegger como creyente, a saber, para confirmar la fe en detrimento de la razón. La fe no admite confirmación alguna puesto que, según un testimonio neotestamentario, «[e]s, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (Heb. 11: 1). Lo invisible, o lo que no se ve, no admite ninguna prueba *ad oculos*, es decir, no puede ser meditado a partir de lo teorético.

¿En qué consiste, pues, esta peculiar positividad de la teología cuando ya se ha negado el sinsentido de concebirla como saber especulativo de un Dios que deviene su ente y *positum* supremo perfectamente ‘tematizable’? ¿Qué hace la teología para no ser idólatra en el sentido apuntado por el Deutero-Isaías y que es retomado fenomenológicamente

⁶ «Hoy en día, quien por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios [*im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen*]. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teología la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica» (ID: 120-121). Quien ha conocido directamente esas dos tradiciones es Heidegger mismo. Ésta es otra confirmación de lo expuesto en ‘Phänomenologie und Theologie’ de superar tanto el teísmo como el ateísmo y, ulteriormente, la contraposición entre la fe y la razón, que termina por dignificar al logos en nombre del *theorein*.

por Marion? O bien, ¿cómo puede una ‘ciencia’ de lo que no se ve, de lo invisible, mantener un sentido aunque sea lejano y mínimo de la teoreticidad del *logos*? Todas estas cuestiones se involucran e implican unas a otras en la dificultad de dar cuenta, con rigor, del significado de un *logos* de Dios, de una *theologia*. Hay varias posibilidades para responder estas cuestiones que nos desembarazan del entendimiento de la teología a partir de la onto-teología; posibilidades que irán amalgamándose y descartándose mutuamente en sus límites en el texto heideggeriano, hasta que se exhiba la razón por la que la teología está constituida por una positividad problemática.

Considerada negativamente, la misión principal de la teología —según la carta que Heidegger envía en respuesta sobre el debate teológico en torno del ‘problema de un pensar y hablar no objetivador en la teología actual’, realizado en la Universidad Drew de Madison (1964)—⁷ «no consiste en apoyarse en la filosofía y las ciencias para extraer de ellas las categorías de su pensar y la naturaleza de su lenguaje, sino en un hablar y pensar de modo conforme al asunto a partir de la fe y para ella misma» (H: 69).⁸ Si la teología ha

⁷ Esta carta ha sido adjuntada como ‘apéndice’ de ‘Phänomenologie und Theologie’ en Wegmarken (cfr. H: 68-77). Ambos textos fueron publicados conjuntamente por primera vez en *Archives de Philosophie*, XXXII, 1969, 356 ss., junto con su traducción francesa.

⁸ En este sentido, Heidegger sostiene que «no existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es un hierro de madera [*ein hölzernes Eisen*]. Y, por tanto, tampoco hay ninguna teología neokantiana, ni de los valores o fenomenológica, de la misma manera que no hay ninguna matemática fenomenológica. Fenomenología es siempre y exclusivamente la designación de un proceder de la ontología que se distingue esencialmente del de las restantes ciencias positivas» (H: 66). Esto contradice las pretensiones de teólogos sistemáticos de la actualidad como el reformado Spykman, para quien «[c]orrectamente entendidas, teología y filosofía forman una sociedad en el sentido de que la mejor prolegómena para la teología cristiana, más específicamente, para la dogmática reformada, es una filosofía cristiana» (1994: 14. Cfr., en especial, su ‘Prolegómena, un examen histórico: ¿Filosofía y Teología como socios?’ Capítulo II: 14-41).

hecho precisamente lo contrario en el decurso de su historia es porque no ha entendido el sentido de su tarea.

Negada la inferioridad asumida por la teología en muchos tramos de su trayecto que tiene lugar en la asunción ingenua y acrítica del *logos*, podría partirse de que «[e]l cristianismo es el *positum* que está ahí delante y, por ende, la teología es la ciencia de aquél. Pero es evidente que ésta sería una determinación errónea de la teología, porque también la propia teología forma parte del cristianismo» (H: 51). Sin embargo, en esta consideración de la teología como ciencia que tiene como ente de tematización al cristianismo se olvida fácilmente que ella misma es parte del cristianismo y no se opone a éste desde fuera. La teología es parte de la historia del cristianismo; se anuncia en el propio cristianismo y no puede ser ciencia del cristianismo en cuando acontecimiento particular de la historia de Occidente. Es manifiesto que, de esto, se encarga la ciencia histórica. ¿Qué ventaja explicativa aportaría la teología en comparación con la ciencia histórica si ambas tuviesen como objeto al cristianismo que, en sí mismo, es un acontecimiento histórico que pertenece al devenir occidental? Pero al ser la teología misma parte de la historia del cristianismo, de la misma forma en que toda ciencia histórica es ella misma parte de la historia, la teología podría concebirse como una suerte de autoconciencia del cristianismo, a lo que Heidegger impone otra desavenencia, pues la teología no pertenece exclusivamente a la historia del cristianismo, sino también a la historia de Occidente en general. Lo que sí puede sostenerse en definitiva, y si se sigue un minimalismo riguroso, es que «la teología es un conocimiento de eso que permite más que ninguna otra cosa que exista el cristianismo en cuanto acontecimiento histórico mundial. La teología es un saber conceptual de aquello que permite que el cristianismo sea antes que nada un acontecimiento originariamente histórico, un saber de eso que

nosotros llamamos sin más cristianismo» (H: 52). Con ello, «la teología se constituye en la tematización de la fe y de lo desvelado con ella, es decir, en este contexto, lo ‘revelado’» (H: 54).

Emergen, así, más cuestiones. ¿Qué es lo que ha de entenderse por ‘fe’? Heidegger dirá que «la fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio —que forma parte esencialmente de ese modo de existencia—, no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni mediante él, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído» (H: 52). En el texto heideggeriano se procede a dar una aclaración de la fe cristiana. La tarea inmediata es seguir dicha clarificación pero no sin dejar de rendir cuenta del trasfondo bíblico-teológico que Heidegger no hace siempre explícito y que, así, se oculta para el neófito de la teología cristiana.

La teología conserva el elemento lógico del *logos* en cuanto tematización pero no choca con su *positum* de frente; no hace tema de su investigación a un ente supremo que pueda contemplar y del que pueda derivar propiedades y caracteres de forma especulativa. En primer lugar, «la fe se entiende siempre a sí misma únicamente mediante la fe» (H: 53). La fe está intrincada consigo misma, involucrada en su propia problemática que solo puede ser tal desde la fe y a partir de sí misma. La confirmación de la fe solamente puede ser cuestión de la misma fe, principalmente porque es una forma de vida no generalizable ni calculable. Por ello, la revelación de la que se ocupa la fe «no es ninguna transmisión de conocimientos acerca de sucesos reales, ya pasados o recién sucedidos, sino que es precisamente lo que permite ‘formar parte’ o convertirse en ‘miembro’ del acontecimiento, que es la propia revelación en cuanto aquello que en ella se revela» (H: 53). Lo que se revela en la fe no es un contenido objetivo al que pueda asentirse incondicionalmente como si fuera una fórmula matemática.

«Llamamos cristiana a la fe» (H: 52). La fe, en sentido cristiano, implica una rebeldía respecto del viejo ser humano, un ‘convertirse’ (cfr. Hch. 3:26), un ‘no conformarse al siglo’ (cfr. Rom. 12:2) y un ‘transformarse mediante la renovación del entendimiento’ (cfr. Rom. 12:2). En fin, un ‘renovarse en el espíritu del entendimiento’ (cfr. Ef. 4: 23) que no es sino una conversión total de la vida, una *metánoia* (como en el llamado de Jesús de Nazaret a la transformación. Cfr. Mt. 3:2).⁹ En todo esto ha de estar pensando Heidegger cuando señala que «el auténtico sentido existencial de la fe es: fe como regeneración o renacimiento» (H: 53). Lo que viene seguido de una referencia a una frase de Lutero que retrotrae al carácter intrínsecamente problemático de la teología como tematización de la fe: «Lutero dice: ‘Fe es entregarse prisionero a las cosas que no vemos’» (H: 53. Cita de la edición de Erlangen de las obras luteranas, WW 45: 287).

El tema de la teología es, entonces, el «acontecer cristiano desvelado por la fe como fe» (H: 55). La teología se encuentra ahora en lo que más le compete: la tematización de la fe desde la fe, porque «ella misma nace de la fe» (H: 55). Pero si la fe consiste en la mentada transformación, ¿no tiene su lenguaje que referirse a las cosas humanas? ¿Qué permanece del hombre viejo y no relevado [*aufgehoben*] en la fe? La trans-

⁹ Aquí estoy suponiendo, como ya lo sabe Heidegger, que el ‘pecado que reinó para muerte’ (cfr. Rom. 5:21) no es asunto moral. El pecado es, como la fe, un asunto existencial: es la permanencia en la no transformación. Jesús ya había des-moralizado el pecado, y su mensaje fue toda una genealogía de la moral —¡antes de Nietzsche!— al pedir la transformación total de la vida respecto del siglo y al despachar el carácter rigorista de la ley. Esto es notable a partir de su confrontación con la secta de los fariseos a quienes tachó de ‘hipócritas’ y de ‘sepulcros blanqueados’ (cfr. Mt. 23:27). La moralización teológica del pecado es también producto de la metafísica onto-teológica. En este respecto, el pecado en cuanto caída en el siglo es un testimonio premoderno de lo que Heidegger llamará la ‘caída’ (*Verfallen*, cfr. SZ: §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59, 71, 73, 81) y la ‘impropiedad’ (*Uneigentlichkeit*, cfr. SZ: §§ 25-27, 30, 35-38, 68 c).

formación de la vida ante la conformación respecto del siglo¹⁰ no sugiere un maravilloso y simple ‘salir fuera del mundo’. Y Heidegger nota el problema que implica la transformación. Es una pregunta de la *Aufhebung* (mas no dialéctica hegeliano *sensu*, porque el relevo no se soluciona en el *logos*).

Mi tesis es, en este punto, que la problemática de la *Aufhebung* de la regeneración, de la *metánoia*, ya la comprende Heidegger desde la ambigüedad que tiene en la misma literatura del Nuevo Testamento. En aras de clarificar la relación de la fenomenología y la teología, es menester preguntar qué es lo nuevo de la transformación y qué permanece de lo viejo. Se pregunta qué es lo que la superación (*Aufhebung*) releva de lo viejo, pero también qué conserva de lo viejo, aunque relevado (*aufgehoben*) en otra disposición. Jesús ora por los discípulos: «Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo...» (cfr. Jn. 17: 9). Esto da ciertamente la impresión de que ‘ellos’, por los que se ruega, no son del mundo o de que están de alguna manera fuera de él. Sin embargo, inmediatamente se afirma lo contrario: «[E]llos están en el mundo...» (cfr. Jn. 17: 11). Hay que aclarar, pues, el sentido de este *estar-en*. En lo que se refiere a la fe cristiana, esto significa, según Heidegger, que «el acontecimiento cristiano en cuanto regeneración implica que en él debe superarse la existencia del *Dasein* anterior a la fe y carente de fe. Superar [*aufheben*] no significa eliminar, sino elevar y conducir hasta la nueva creación, en donde se mantiene y preserva» (H: 63). Es más, «desde el punto de vista existencial-ontológico, el *Dasein* precristiano superado [*aufgehoben*] también está implícito en la existencia creyente» porque «[s]uperar no significa rechazar, sino aceptar en una nueva disposición» (H: 63). En este respecto queda claro que la existencia relevada [*aufgehobene Existenz*] —si lo di-

¹⁰ El no conformarse al siglo (cfr. Rom. 12:2) es traducido por Reina y Valera como ‘no conformarse al mundo’ (cfr. Reina y Valera actualizada, 1989).

jéramos teológicamente: el pecado— es ontológicamente determinante. De esta determinación ontológica de la condición caída, precristiana, mundana, se sigue la necesidad de la filosofía y del papel que puede jugar al lado de la teología.

La teología es problemática puesto que puede tender a la no fructificación de la fe. En efecto, la teología no puede causar la fe: «La teología solo puede dificultar la fe, esto es, solo puede poner de manifiesto que a través de ella —a través de la teología como ciencia— no puede ganarse la creencia, sino solamente a través de la fe» (H: 56). Quizá no sea óbice la teología para la fe y la despierte, pero «[l]a teología ‘puede’ hacer algo así, es decir, es capaz de ello, pero se trata solo de una posibilidad» (H: *idem*). Lo que queda claro es que la *Aufhebung* en cuanto no rechazo absoluto de lo viejo no relevado significa que los conceptos teológicos suponen una comprensión del ser precristiana «que el *Dasein* humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general» (H: 63). En esto consiste el ‘estar en el mundo’¹¹ de aquéllos por los que Jesús ruega. De tal forma, Heidegger propone que «[l]a fe no necesita de la filosofía, pero sí la ciencia de la fe en cuanto ciencia positiva» (H: 61). Los aportes de la filosofía de los que puede sacar provecho la teología son, así, meramente colaterales, es decir, no neurálgicos para la fe, pero tampoco son prescindibles para la ‘ciencia’ de la fe. En la conferencia de 1927, se resuelve la relación entre la fenomenología y la teología de la siguiente manera. La filosofía (a saber, la fenomenología) funciona como una ‘corrección’ (*Korrektion*), como una ‘coorientación’ o ‘codirección’ (*Mitteilung*) que resulta necesaria para el contenido precristiano de la teología (cfr. H: 64). Empero, «la dirección [*Direktion*] y la derivación primaria [*Herleitung*], en cuanto origen

¹¹ Esta pertenencia al mundo (cfr. Jn. 17: 11) es, por decirlo así, el ‘estar-en-el-mundo’ del Nuevo Testamento.

de su contenido cristiano, solo puede darla y la da siempre la fe. De acuerdo con esto, la ontología funciona como un correctivo del contenido óntico, esto es, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales» (H: 64). La *Korrektion* fenomenológica «es más bien una indicación puramente formal [*bloß formale Anzeige*]. . .» (H: 65). La fenomenología solamente puede levantar el dedo y hacer un señalamiento, pero no puede tocar a la fe en lo más mínimo. Pero tiene que notarse que constituye un yerro el asumir que se ha llegado a alguna resolución feliz o que la fe se alza en victoria ante los fracasos de la filosofía para afectar su núcleo medular:

[E]l fracaso de las ciencias no teológicas en relación con lo que revela la fe tampoco sirve como prueba del derecho de la fe. La ciencia 'sin fe' solo puede contraponerse a la propia fe y dejar que se desmorone en ese choque, cuando previamente, y desde a fe, se afirma sin vacilar la verdad de la fe. Pero en ese caso hay que considerar que la fe se comprende erróneamente a sí misma cuando cree que puede adquirir su propio derecho o consolidarlo mediante el mentado desmoronamiento de la ciencia contra ella» (H: 61).

La fe cristiana ofrece, de tal forma, un testimonio de una vida vivida desde su mismo flujo vivencial que no se somete a los cálculos y que resiste la objetivación. La vida religiosa (*religiöses Leben*) de la primitiva comunidad cristiana es histórica propiamente por cuanto se entiende como una manifestación historial de la gracia (*charis*) que releva la ley judaica causante de la misma *metánoia* del creyente. Aquí se halla el origen de la conciencia histórica de Occidente, a saber, en el evento de la comunidad cristiana primitiva en que se cayó en la cuenta (*Bewußtsein* en cuanto *awareness*) de que no todo tiempo pasado fue igual. Por consiguiente, la fenomenología tiene muchos motivos por los que ocuparse de esta *religiöses Leben*, sobre todo cuando ha sido sometida a un proceso de 'teoretización' (*Theoretisierung*) que la encubre y desfigura.

2 La influencia de Lutero

Ahora bien, con el fin de que las reflexiones anteriores cobren pleno sentido, es necesario clarificar los elementos de una soterrada y no siempre explícita influencia luterana que se encuentran en estas reflexiones de Heidegger¹² dado que, el joven Heidegger encuentra en Lutero el claro intento de una ‘destrucción’ de la metafísica con el fin de que resurja de nuevo esa vida religiosa distorsionada por lo teórico (en el caso de Lutero, alterada por la *theologia gloriae* de la Escolástica). En efecto, la crítica heideggeriana de la metafísica aparece relacionada con un término anatréptico debido a Lutero: ‘destrucción’ (*Destruktion*).

En la *Controversia de Heidelberg* de 1518 (cfr. Lutero, O: 74-85), el joven Lutero arremetió en contra de un procedimiento teórico que, por lo pronto, ya hemos visto en ejecución en la explicación heideggeriana de la relación entre la fenomenología y la teología, en su confutación de «esa ciencia de lo invisible con base en lo visible» (O: 82). En la lección del semestre de invierno 1920-1921 impartida en la Universidad de Friburgo, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (cfr. GA 60: 1-156), se hace diáfano que esta palabra obedece a una prestación de la terminología luterana.¹³ El

¹² «Julius Ebbinghaus recuerda que, aparentemente gracias al financiamiento económico del filósofo canadiense Winthrop Bell en 1921, Heidegger recibió, como premio o regalo, las obras completas de Lutero en la edición de Erlangen» (Van Buren, 1994b: 159). Esto coincide con el período en que Heidegger se ocupa de la fenomenología de la vida religiosa y en que estudia intensamente la obra de Lutero.

¹³ No obstante, la primera vez que Heidegger se remite explícitamente a la ‘destrucción’ luterana contra Aristóteles es en la lección del semestre de invierno 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58: 139 ss). Además, en el Informe Natorp (cfr. PIA: 252) y en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (cfr. GA 61: 182) el proyecto de la ‘destrucción’ luterana es relacionado con la crítica de la metafísica grata a Kierkegaard.

joven reformador hacía uso del vocablo '*destructio*' con el fin de emprender una confrontación con la teología escolástica. Allí Lutero se hacía eco de las palabras del Apóstol Pablo: «Pues está escrito: 'Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé el conocimiento de los entendidos'. '¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?'» (1 Co. 1:19-20).¹⁴ Según la tesis 20 de dicha disputación luterana, lo que se busca, allende toda teoría tranquilizadora y contemplativa, a saber, más allá de toda 'sabiduría del mundo' es «la estulticia de la predicación» (O: 82).

En este respecto opone Lutero furiosamente a la *theologia gloriae* de los escolásticos una *theologia crucis*. La *theologia gloriae* obedece a una concepción contemplativa de Dios. Se trata de la admiración llevada a la hipertrofia por el ente más magnánimo, por la presencia más absoluta, por la idea metafísica más elevada que no es más que Dios en ropajes medievales. Lutero halla un ocultamiento nefasto en la contemplación de Dios, en la *theoria* que se privilegia en la teología medioeval, en donde el significado de Dios para el ser humano queda reducido a un juego categorial que se decide en una escala del ser y en que, sobre todo, lo invisible de Dios se hace manifiesto a partir de lo visible. Aquí la teología ha llegado a un nivel de extrañamiento respecto de la propia fe, a una idolatría superior, que imposibilita que pueda reconocerse la fe como convicción de lo *in-visible* (cfr. Heb. 11: 1). Pero, muy contrariamente, la *theologia crucis* no se presta para la fruición contemplativa de los metafísicos: afecta la vida misma sin que se la pueda contemplar; es fe angustiosa, en el sentido más kierkegaardiano de la expresión.¹⁵

¹⁴ El apóstol Pablo está evocando dos pasajes veterotestamentarios, del primer y segundo Isaías respectivamente: Is. 29:14 e Is. 44:25.

¹⁵ Según Kierkegaard, «o bien el individuo se transforma en caballero de la fe, cargando él mismo con la paradoja, o bien no llega a serlo jamás» (1999: 80).

El Dios que el joven Lutero quiere reivindicar es el que se oculta en el sufrimiento de la cruz —«vivimos en el Dios escondido [*Deus absconditus*]» (O: 76)— y no el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*Deus manifestus*) que no es más que una extrapolación injustificada. Es sumamente notable que la crítica de la metafísica de la presencia aparezca claramente esbozada en las tempranas lecciones de Lutero sobre La Epístola a los Romanos (1515-1516): «El Apóstol filosofa en forma diferente que los filósofos y metafísicos. Porque los filósofos que dirigen su mirada a la presencia de las cosas [*in presentiam rerum*] solo especulan acerca de las esencias y cualidades de las cosas. El Apóstol insta a que nuestros ojos se desvíen de la contemplación del presente, lejos de las esencias y los accidentes de las cosas, y nos dirige hacia el futuro» (citado por Van Buren, 1994b: 168). La *theologia gloriae* es la metafísica de la presencia por antonomasia por cuanto celebra la patencia gloriosa del ente más supremo; contra ella Lutero afirmará, en un giro que evoca la equiparación mística de Dios y la nada (en Meister Eckhart, por ejemplo), que Dios está más bien escondido en la cruz ensangrentada de Cristo crucificado.¹⁶ A partir de esto es comprensible la afirmación de Heidegger de que «la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente con-

¹⁶ Se trata del Dios acerca del que no puede decirse nada: «Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten sagen, was Gott sei, und konnten es nicht» ('Was ist Gott?' 1991: 117). «'Dios es nada', decía Dionisio. Lo mismo decía también Agustín con las palabras 'Dios es todo'; lo que quiere decir que en Él hay nada. Y cuando Dionisio dice: 'Dios es nada', quiere decir que no hay cosa alguna en él» ('La Bienaventuranza Como Nada'. En: Zolla, 2000: 307). Además, en el sermón *Beati Pauperes Spiritu*, Meister Eckhart afirma que todo el conocimiento de los ángeles, de todas las creaturas y de todos los santos «es una pura Nada [*ein reines Nichts*] ante la sabiduría abismal [*grundloses Weisheit* = sin fondo] de Dios» (1990: 303). Esto es, por supuesto, totalmente comparable con el juego que hace Heidegger entre 'fundamento' (*Grund*) y 'abismo' (*Abgrund*) en *Sein und Zeit*. Cfr. SZ: § 32, 152.

tra la escolástica que se consolidó a través de la recepción de Aristóteles» (GA 61: 7) y también la frase que aparece en *Sein und Zeit*, que no sería justa y enteramente entendida con la ausencia de este contexto intertextual: «La teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación con Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprenderse nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un ‘fundamento’ que no viene primariamente de un cuestionar interno de la fe, y cuyo aparato conceptual no solo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura» (SZ: § 3, 10/33). La conferencia *Phänomenologie und Theologie* es, claramente, un desarrollo de lo antedicho acerca de la visión destructiva de Lutero.

Es bastante notable, además, que en la impresionante cita de Lutero —en favor del apóstol Pablo y contra el Filósofo— se encuentra en germen el núcleo de las intuiciones más importantes de *Sein und Zeit*. De ahí el que pueda sostenerse junto con van Buren que «el joven Heidegger se vio a sí mismo en ese tiempo como una suerte de Lutero filosófico de la metafísica occidental» (1994b: 171-172). Por ende, el trasfondo luterano de la crítica heideggeriana de la metafísica se hace ineludible para comprender con propiedad dicha crítica destructiva. Al igual que Lutero, Heidegger se volverá al Apóstol Pablo para oponerse al Aristóteles de los escolásticos; lo que termina por dar paso a «una apropiación inmensamente creativa y no escolástica de los conceptos aristotélicos... en sus escritos físicos y prácticos» (van Buren, 1994b: 169). Las prestaciones terminológicas que Heidegger toma de los escritos de Lutero incluyen ‘caída’, ‘cuidado’, ‘ansiedad’, ‘seguridad’, ‘horror’ e incluso en el Comentario de Génesis de Lutero se encuentra la concepción de la vida como un perpetuo *cursus ad mortem* que Heidegger traducirá en *Sein*

und Zeit como *Vorlaufen zum Tode*, a saber, ‘carrera anticipada hacia la muerte’ (cfr. *Das Sein zum Tode als Vorlaufen*, SZ: § 53, 262/281).¹⁷ En adición, la temporalización del mundear del mundo, del ‘*es weltet*’, mostrado por Heidegger en su primera lección de 1919 como evento (*Ereignis*, cfr. GA 56/57: 73-75/88-91) se adorna con tonos innegables de misticismo en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920), en que para la caracterización del ‘algo preteorético’ [*vortheoretisches Etwas*] de la vida fáctica se emplea incluso la expresión *mysterium tremendum* (cfr. GA 58: 107).¹⁸

Dios está escondido en los sufrimientos del crucificado (cfr. Lutero, O: 82) y no hay ninguna *curiositas* que lo alcance. El *theorin*, por razones definitorias, fracasa frente a lo invisible. Por ello, según el joven reformador, «cuando Felipe (Jn 14), conforme a la teología de la gloria, dijo, ‘muéstranos al Padre’, Cristo le llevó a la búsqueda de Dios por otro camino al contestarle: ‘Felipe, quien me ve a mí está viendo al Padre’» (O: 82). «[N]o puede encontrarse a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz» (O: 83). En concordancia con Lutero, quieren los hombres ver lo invisible, poseerlo desde la mirada, pero Cristo señala hacia la convicción de lo que no se ve y muestra lo vano, la pobreza, la estulticia, la ignominia de la muerte y los sufrimientos plasmados en la cruz. Quien no ha sido «destruido [*destructus*], aniquilado por la cruz» (O: 84) tenderá a la codicia de los ojos, a la contemplación teórica, a la *fruitio Dei*, y la tesis 19 de la *Controversia de Heidelberg* dice que «[n]o puede llamarse en justicia ‘teólogo’ al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado» (O: 82). Lutero retoma la crítica de la codicia de los ojos de lo dicho en *Eclesiastés* 1:8 de que «de lo

¹⁷ Lutero dice: «Y morir, digo yo, es sentir la muerte presente» (O: 84).

¹⁸ Sobre Heidegger y el misticismo, especialmente en conexión con Eckhart, cfr. Caputo, 1986 y Schürmann, 2001. Ambos textos se dedican, sobre todo, al Heidegger tardío, autor de *Gelassenheit* (Pfullingen, 1959).

que el ser humano puede expresar, nunca se sacia el ojo de ver...» y esto, sin duda, encuentra una reformulación fenomenológica en *Sein und Zeit* en la curiosidad (*Neugier*): esa *curiositas* o tendencia al ‘ver’ (*Seinstendenz... zum Sehen*, cfr. SZ: § 36, 170/193), *lumen naturale* de la claridad del *Dasein*; «claridad [*Lichtung*] solo en la cual se hace posible algo así como una visión [*Sicht*]» (SZ: § 36, *idem*). Según la tesis 28 de la misma controversia luterana de 1518, la filosofía de Aristóteles, que ha servido de instrumento para que la teología se corrompa e intente explicar lo invisible a partir de lo visible, «se opone a la teología [propriadamente cristiana]» (O: 85). En la tesis 28 de *Disputatio de Homine* (1536), el Estagirita es despreciado por Lutero como quien «carece de una idea teológica del ser humano» (AS 2: 296); refutación de la tradicional idea del hombre como *animale rationale* también perseguida por Heidegger en su gran obra de 1927, pero que obedece a la propia *destructio* luterana de dicha idea.

Desde el punto de vista teológico y sistemático, resta considerar que en el joven Heidegger asistimos a un rechazo de la teología liberal que lo acerca a la teología dialéctica de Barth, Bultmann y Gogarten. Puede decirse con Jesús Adrián Escudero que «[s]e palpa aquí la influencia de la teología dialéctica...» (1999b: 387). Pero hay que reparar que más que de una influencia directa —la primera lección de Heidegger en 1919, *vg.*, coincide con la primera edición de *Der Römerbrief de Barth*— cabe hablar de una sintonía que puede retrotraerse a la influencia que ejerce Overbeck tanto en Barth como en Heidegger.¹⁹ También 1919 es el año de publicación de la primera edición de la revista que puede

¹⁹ Asiento, en este respecto, al criterio de Barash: «Al igual que Overbeck, Heidegger era sensible al dilema de la verdad teológica en el mundo contemporáneo. Su manera de aproximarse a este dilema, especialmente después de su llamado a la Universidad de Marburgo, lo distinguió aparte de Karl Barth, y lo separó aún más incluso de los teólogos más inclinados a la filosofía, como

considerarse el manifiesto de la teología dialéctica: *Zwischen den Zeiten*. Pero, ¿no profesaba Gogarten en el primer número de *Zwischen den Zeiten* una decidida admiración por *Der Untergang des Abendlandes* (1918) de Spengler? Allí había confesado Gogarten: «Estamos jubilosos por el libro de Spengler. Prueba, ya sea que uno esté de acuerdo con sus detalles o no, que la hora ha llegado cuando esta cultura [Kultur] fina y astuta descubre, a partir de su misma astucia, el gusano que se la está comiendo: cuando la confianza en el desarrollo de la cultura recibe su estocada mortal. Y el libro de Spengler no es el único signo» (Barth, Bultmann, Gogarten & Troeltsch, 1967, Vol. 2: 98).

Lo antedicho ha dado lugar para una lectura sociológica que emparenta a Heidegger con los críticos de la decadencia occidental que surgen después de la Primera Guerra Mundial. Así Bourdieu ha sostenido que Heidegger «toma de nuevo numerosos temas spenglerianos, pero eufemizándolos...» (1991: 37). Pero Heidegger se adelanta a estas opiniones del sociólogo francés en su curso de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, en que tiene a Spengler por continuador, aunque radicalizado, de un acercamiento a la historia occidental caro ya a los teóricos de la preguerra (cfr. GA 59: 16-17). Hay una idea contemplativa de la totalidad de la historia de la que Spengler aún no escapa. De lo que se trata ahora es de la determinación del significado de 'lo histórico' (*das Historische*), y para ello se levanta la necesidad de una exploración fenomenológica de la vida religiosa, donde la idea de lo histórico surge, por vez primera, con insistencia y propiedad.

Bultmann y Gogarten. En sus cartas, Heidegger se refería al fracaso de la teología contemporánea de estar a la altura del reto de Overbeck y, en palabras de Gadamer, Heidegger asumió así el escepticismo de Overbeck en los debates de Marburgo de mitad de los años 1920s» (2003: 151).

El enfoque sociológico ha causado las protestas de Gadamer, porque una opinión como la de Bourdieu «suena para el lector filósofo a menudo como una caricatura [*Karikatur*]» (1979/1985, GW 10: 46/641). La sociología es ‘teoría de la sociedad’ y sigue siendo solidaria de una visión contemplativa de la historia en que los pensadores pueden considerarse como la manifestación, los síntomas, de un proceso externo mucho más amplio que los envuelve; siguen prevaleciendo las toscas contraposiciones que se asumen sin aclaración, pero que Heidegger comienza a minar desde su base. Los ojos visores de ese gran proceso histórico que traza igualdades no son cuestionados y son ciegos respecto del detalle. Al seguir esta línea, Bourdieu no tiene siquiera que conocer los escritos de Heidegger; algo que queda muy claro en su libro *L'ontologie politique* de Martin Heidegger (1988). En este libro pero también en *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) de Habermas (cfr. la sexta lección: ‘Heidegger: Socavación del Racionalismo Occidental en *Términos de la Crítica de la Metafísica*, 1989: 163-195), no hay ni una sola palabra de todo este contexto intertextual que se ha reconstruido en estas páginas. En el fondo, así lo parece, no importa. La decisión contra Heidegger ya ha sido tomada de antemano. Con todo, lo que más importa de toda esta reconstrucción de la conceptualidad teológica del joven Heidegger, es que aporta una clave interpretativa para comprender de qué iba en Heidegger con el nuevo planteamiento de la pregunta por el ser. Dado que el cuestionamiento fenomenológico de la vida religiosa investigaba minuciosamente la teoretización del cristianismo, nos hallamos, sin duda, ante la siguiente conclusión: la pregunta por el sentido del ser está intrínsecamente relacionada con una investigación del origen de la teoría y, por ello mismo, el trasfondo filosófico de *Sein und Zeit* no es más que una investigación por la génesis de la objetividad.

3 Bibliografía

- Escudero, Jesús Adrián (1999a) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. I: De la Tesis de Habilitación a los Cursos de 1919», *Pensamiento*, 55 (212), 217-243.
- _____ (1999b) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. II: En Torno a los Cursos Sobre Religión (1920-1921)». *Pensamiento*. 55 (213), 385-412.
- Araya, Victorio, *El Dios de los Pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*, Departamento Ecuménico de Investigaciones/Ediciones del Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1983.
- Aristóteles (Phys.) *Física*, tr. G. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
- Baltzer, Klaus Deutero-Isaiah, *A Commentary on Isaiah 40-55*, tr. M. Kohl, Fortress, Minneapolis, 2001.
- Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York, 2003.
- Barth, Karl, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten & Ernst Troeltsch, *Anfänge der dialektischen Theologie*. 2 Bände. Jürgen Moltmann (Hrsg), Kaiser Verlag, München, 1967.
- Bloch, Ernst, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (1950-1956)*. Band 4: Neuzzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. E. Braun & H. Gekle (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- Bourdieu, Pierre *La Ontología Política de Martin Heidegger*, tr. C. de la Meza, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1991.
- Aristóteles, (Met.) *Metafísica*. (Edición trilingüe), tr. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- Caputo, John, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York, 1986.
- Eckhart, Meister, *Deutsche Predigten und Traktate*, tr. y ed. J. Quint. Diogenes, Zürich, 1990.

_____, *Mystische Schriften*, tr. y ed. G. Landauer, Insel, Frankfurt am Main, 1991.

Gadamer, Hans-Georg (GW 3), *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, J. C. B, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1987. [Versiones Castellanas: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, tr. M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1988. *Los Caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002.

_____, (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versión castellana: *Los Caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, tr. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

_____, *Escritos de Juventud*, tr. Z. Szankay & J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

_____, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, tr. J. Gaos, Alianza, Madrid, 2004.

Heidegger, Martin (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*. [KNS 1919]. Gesamtausgabe Bde. 56/57, ed. B. Heimbüchel. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. [Versión castellana de una de las tres lecciones: *La idea de la Filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. J. A. Escudero, Herder, Barcelona, 2005.

_____, (GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, [WS 1919-1920]. Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt am Main, H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, 1993.

_____, (GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, [SS 1920]. Gesamtausgabe Bd. 59., C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

_____, (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [WS 1920-1921]. Gesamtausgabe Bd. 60. M. Jung, T. Rege-

hly & C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. [Versiones castellanas: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, tr. Uscatescu. Siruela. Madrid, 2005. *Estudios Sobre Mística Medieval*, tr. J. Muñoz, Siruela, Madrid, 2001.

_____, (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

_____, (PIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät*, Hrsg. Günther Neumann, Philipp Reclam. Stuttgart, 2002. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*, tr. J. A. Escudero, Trotta, Madrid, 2002].

_____, (SZ) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera. Editorial Universitaria, Santiago, 1998.

_____, (H) *Hitos*, Trad. H. Cortés & A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

_____, (ID) *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. (Edición bilingüe). [1955-1957], tr. H. Cortés & A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.

Kierkegaard, Søren, *Temor y Temblor*, tr. J. Grinberg. Losada, Buenos Aires, 1999.

Lutero, Martín (AS) *Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Sechs Bände*. K. Bornkamm & G. Ebeling (Hrsg.) Insel, Frankfurt am Main, 1995.

_____, (AS 2) *Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 2: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie*, K. Bornkamm & G. Ebeling (Hrsg.) Insel, Frankfurt am Main, 1995.

_____, (O) *Obras*, tr. T. Egido, Sígueme, Salamanca, 2006.

Mallard, William, Language and Love. *Introducing Augustine's Religious Thought Through the Confessions Story*. Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1994.

Marion, Jean-Luc «La Doble Idolatría. Observaciones Sobre la Diferencia Ontológica y el Pensamiento de Dios», tr. A. Drazul. *Nombres*. VI (8-9), 105-130, 1996.

_____, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, tr. S. M. Pascual & N. Latrille, Sígueme, Salamanca, 1999.

Schürmann, Reiner, *Wandering Joy*, tr. Meister Eckhart's Mystical Philosophy, Great Barrington, MA: Lindisfarne, 2001.

Spykman, Gordon, *Teología Reformacional. Un nuevo paradigma para hacer la dogmática*, tr. G. Krätzig. Michigan, The Evangelical Literature League, 1994.

Van Buren, John, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994a.

Van Buren, John (1994b) «Martin Heidegger, Martin Luther». En: Theodor Kisiel & John van Buren eds., *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, New York, 1994, pp. 159-174,

Zolla, Elémire, *Los Místicos de Occidente* (dos volúmenes). Vol. II: Místicos Medievales, tr. J. P. Tosaus, Paidós, Barcelona-Buenos-Aires-Madrid, 1994.