

Jethro Masís

El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger

Resumen: *Este artículo se ocupa del uso filosófico que hace el joven Heidegger de la crítica luterana de la sistematización dogmática de la teología. Se pretende mostrar que la ‘conversión luterana’ de Heidegger no obedece en primer lugar a los motivos personales que marcaron su abandono del catolicismo, sino sobre todo a razones estrictamente filosóficas. Heidegger descubre en Lutero un procedimiento metódico, la ‘Destruktion’, que a partir de entonces formará parte de su propia práctica fenomenológica para dismantelar la metafísica y los conceptos que desfiguran la experiencia fáctica de la vida. Ulteriormente, se busca demostrar que una comprensión adecuada del encuentro entre Heidegger y Lutero permite, no sólo aclarar que el pensamiento heideggeriano no consiste en una apropiación existencial de motivos teológicos, sino establecer la demarcación entre la filosofía, la teología y la experiencia fáctica de la vida religiosa. Esto, finalmente, resulta crucial para determinar el sentido propio de la investigación fenomenológica.*

Palabras clave: *Heidegger, Lutero, fenomenología de la religión, crítica de la metafísica.*

Abstract: *This paper deals with the young Heidegger’s reception of Luther’s critique of the dogmatic systematization of theology. I attempt to show that Heidegger’s ‘lutheran conversion’ is not founded on the personal grounds that marked his apostasy from Catholicism, but rather on strict philosophical reasons. Heidegger finds in Luther a methodical procedure, ‘Destruktion’, which is since then incorporated into his own phenomenological practice of dismantling metaphysics and those concepts distorting factic life experience. Ultimately, the attempt is made to show that a proper understanding of Heidegger’s encounter with Luther allows one, not only to clarify how Heidegger’s thought is not to be conceived of as an existential appropriation of theological motives, but to lay down the demarcation between philosophy, theology and the factic experience of religious life. Finally, this turns out to be crucial for the determination of the proper sense of phenomenological research.*

Keywords: *Heidegger, Luther, Phenomenology of Religion, Critique of Metaphysics.*

1. Introducción: la dimensión religiosa en el pensamiento de Heidegger

El influjo de Lutero en las lecciones tempranas de Heidegger sobre la vida religiosa es harto conocido por la investigación especializada. Existe, en efecto, una miríada de investigaciones en torno a la manida ‘dimensión religiosa’ (Gadamer, 1987a, 308-319) en el pensamiento de Heidegger que se extiende por más de tres décadas (Sheehan, 1979-1980; Lehmann, 1984; Caputo, 1986; Caputo, 1999; Gall, 1987; Kovacs, 1990; Kisiel, 1994; Macquarrie, 1999; Schalow, 2001; Boechl, 2006; Crowe, 2006; Crowe, 2007; Vedder, 2007; Wolfe, 2014; Coyne, 2015), y a cuyo acervo de discusiones yo mismo he contribuido (Masís, 2012; Masís, 2013).

Un *locus classicus* de la investigación especializada ha sido la pregunta acerca de esta decidida preocupación de Heidegger por la religión y la teología que encontramos en el período de docencia que culmina con la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. Si es cierto que “el pensamiento de Heidegger estuvo desde el principio profundamente entrelazado con preocupaciones religiosas y teológicas” (Caputo, 1999, 270), dar cuenta de ellas es fundamental

para alcanzar una comprensión apropiada, no sólo de su propio pensamiento y conceptualidad que culminan en una obra de la importancia e influencia de *Sein und Zeit*, sino también de la tarea de la filosofía fenomenológica en cuanto crítica de la tradición ontológica.

La finalidad de este estudio sería más bien limitada si se propusiera tan sólo exponer descriptivamente el uso que hace Heidegger de la crítica luterana de la sistematización dogmática de la teología y la apropiación heideggeriana de textos neotestamentarios. Lo que más bien hay que investigar es el sentido de la destrucción fenomenológica que tiene como hilo conductor la exploración de la vida religiosa en cuanto experiencia fundamental (*Grunderfahrung*). Pero ello no solamente para la comprensión del pensamiento de Heidegger sino para la misma determinación de las tareas de la filosofía en general, porque lo que está en juego es la pregunta acerca de cuál objeto de investigación es el que ha de hacer las veces de campo temático de la filosofía. En las primeras páginas del *Informe Natorp* (1922) encontramos estas palabras rotundas:

El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se le impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica... La investigación filosófica debe mantenerse fiel a este cometido si no quiere perder completamente de vista su objeto. (PIA, 3)

Como puede comprobarse, el objeto de la investigación filosófica debemos extraerlo de una actividad fundamental de la vida fáctica en que el Dasein ya se encuentra inmediata y regularmente, pero que entretanto está encubierta por una serie de supuestos que deben ser desmantelados. Si la tarea planteada es dicho desmantelamiento conceptual, entonces deviene fundamental el que no nos extraviemos pensando que lo que Heidegger está llevando a cabo tiene alguna relación con los propósitos que persiguen, por ejemplo, una investigación filosófica de la religión o una teología filosófica.

Según mi forma de ver, la dimensión religiosa en Heidegger no tiene la menor importancia para los fines que persiguen tanto la filosofía de la religión como la teología, y si teóricos de la religión y teólogos hallan algo provechoso en el pensamiento heideggeriano, eso ya es cosa de ellos, pues tal adueñamiento (el de Bultmann, por ejemplo) de la analítica existencial con el propósito de avanzar la investigación teológica es un proyecto enteramente ajeno al que Heidegger fraguaba pacientemente a principios de los años veinte. Una interpretación inadecuada del significado de la investigación fenomenológica de la vida religiosa conlleva el peligro de desfigurar el pensamiento heideggeriano. Así sucede cuando se cree que nos hallamos ante una apropiación existencial de contenidos teológicos, o bien ante una suerte de metafísica teológica especulativa, si bien secularizada y atea. Una interpretación de este tipo se presta para exageraciones como que el proyecto de la analítica del Dasein se entrapa indebidamente por su deuda con conceptos y contenidos de procedencia teológica. Si este fuera el caso Heidegger no habría puesto entre paréntesis una serie de supuestos heredados por la tradición teológica y la analítica del Dasein estaría así contaminada irremediablemente por la antropología teológica cristiana, si bien ésta habría sido de cierta forma desteologizada. Esta vía interpretativa deja insatisfechos tanto a teóricos cristianos como a ateos. A los primeros, porque el proyecto heideggeriano parecería aprovecharse de elementos de la antropología cristiana que

serán a la postre vaciados de todo contenido teológico, y a los segundos a causa de que la analítica existencial estaría plagada de motivos teológicos, si bien transformados y desteologizados. En cualquier caso, una especulación filosófica desteologizada de esta guisa deviene insatisfactoria para todas las partes: por ser poco teológica para unos o muy teológica para los otros.

Sin embargo, mi tesis fuerte al respecto se puede expresar de la siguiente forma: el proyecto de investigación fenomenológica de la vida religiosa persigue, única y exclusivamente, fines filosóficos. Por ello, una intelección adecuada del encuentro de Heidegger con Lutero posibilita precisamente establecer una demarcación entre la filosofía y los asuntos ajenos a la filosofía que pertenecen a la teología y a la religión. No es extraño que se entienda inadecuadamente el gesto de un pensador que interviene productivamente en el terreno teológico como un signo extraño, como un jugar peligrosamente con el fuego de lo místico e inefable. Sea de ello lo que fuere, Heidegger se muestra tan luterano como el que más en lo que atañe a las relaciones entre la filosofía y la teología, pues el reformador radical es heredero de la vieja tradición de Tertuliano, quien preguntaba ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? La respuesta, desde luego, es nada o casi nada, y Heidegger no vacila en conceder que la filosofía y la teología se encuentran separadas por un abismo infranqueable (Lutero está convencido también de lo mismo). Con todo, la vida fáctica, es decir, la vida pre-cristiana y pre-teológica, es el verdadero *a priori* que motiva la interrogabilidad fundamental del Dasein sobre el mismo sentido de su ser, de forma que “la investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica” (PIA, 17). De esta forma, lo teológico no forma acá parte, de ninguna manera, de la investigación fenomenológica, pero lo que sí resulta ejemplar es el problema de la conceptualización de una experiencia fundamental que encontramos ejemplificado en la teoretización del cristianismo.

El objetivo principal de este estudio es demostrar, en primer lugar, que la investigación fenomenológica de la vida religiosa de la mano de los impulsos críticos de Lutero no contribuye en lo más mínimo a la filosofía de la religión y a la teología, ni le sugiere a éstas sus tareas y orientación. En segundo lugar, pretendo dejar claro que la investigación fenomenológica no se contamina con elementos y figuras provenientes de la tradición teológica. Más bien la crítica de la sistematización dogmática de la teología por parte de Lutero le sirve a Heidegger para su propio proyecto de redefinir radicalmente a la filosofía como una reflexión originaria pre-teorética. Según Heidegger, “tiene que haber una ciencia *originaria* en la que lo teorético tenga su origen” (GA 56/57, 96). Pero el acceso a ese origen y a esa experiencia fundamental se nos niega por razones que se expondrán más adelante. En el sentido original de la palabra griega ἀπορία, todo intento por alcanzar esa dimensión originaria nos pone ante un límite después del cual pareciera que no se puede avanzar. Hallarnos en aporía (νῦν δ' ἠπορήκαμεν, Platón, *Sofista*. 244a) implica entonces de suyo el hacerse de un procedimiento violento que coadyuva a desenredarnos del embrollo.

El encuentro con Lutero le permite a Heidegger hacerse precisamente de una ‘estrategia de desmontaje’ (PIA, 20) que hará las veces de procedimiento fenomenológico-destructivo previo y que adquirirá en su pensamiento un rango decisivo para dismantelar todas aquellas concepciones y prejuicios que se imponen como obstáculos infranqueables y que así inhiben las tareas urgentes de la filosofía como cuestionamiento radical de la condición humana.

2. El encuentro de Heidegger con Lutero

El encuentro de Heidegger con Lutero es sorprendente por las mismas circunstancias biográficas del pensador de la Selva Negra. Hijo de un devoto sacristán y de una madre incondicionalmente vinculada con la Iglesia Católica, Heidegger estuvo desde la temprana infancia en contacto íntimo con la institución religiosa. De niño hizo de monaguillo, de mensajero del párroco y se encargó en no pocas ocasiones de tocar las campanas de la Iglesia de San Martín en Messkirch, frente a cuya plaza se ubicaba la casa familiar de la temprana infancia. En ‘Del secreto del campanario’, Heidegger parecer evocar con nostalgia su propio hogar:

En la madrugada del día de Navidad, hacia las tres y media, los niños campaneros llegaron a la casa del sacristán. Su mujer les había servido café con leche y pasteles. Él estaba de pie junto al árbol de Navidad, que aún impregnaba el cálido salón con el aroma de abetos y candelas que es propio de Nochebuena. Desde hacía semanas, si es que no durante todo el año, los niños se alegraban de este momento en la casa del sacristán. (EP, 75)

Safranski (1997) relata en su ya clásica biografía del pensador que el párroco de la ciudad tuvo la iniciativa de proponer a los padres que aquel niño dotado fuera enviado al seminario católico de Constanza una vez que concluyera sus estudios primarios en Messkirch. Y así inició una tutela eclesial que le permitiría financiar su educación formal, primero en el seminario, luego en el Instituto Bertold en Friburgo y posteriormente en la Universidad de Friburgo, donde al principio se propuso ser teólogo y luego filósofo cristiano, si bien ninguno de esos planes terminarían por concretarse. Heidegger se convirtió paulatinamente en un pensador independiente, pero tuvo que hacer malabarismos para mantener la financiación eclesiástica de la que dependía cuando sus intereses se centraron en problemas físicos, matemáticos, lógicos y psicológicos. Hasta su trabajo posdoctoral sobre la teoría de las categorías y del sentido en Duns Escoto, el vínculo eclesial lo obligó a mantenerse fiel al “tesoro de la verdad de la Iglesia” (Safranski, 1997, 83). Estaba — como también dice Safranski— “obligado a la gratitud” (1997, 33), así que el disimulo fue por mucho tiempo la estrategia adoptada por el joven pensador para seguir contando con la tutela económica eclesial. En los informes acerca de su trabajo filosófico que debía presentar ante las fundaciones católicas que financiaban sus estudios universitarios prometía “colaborar en el desarrollo religioso-cultural de nuestra iglesia” (Safranski, 1997, 69). Es probable que esta actitud vacilante tuviera un efecto negativo en las esperanzas que albergaba Heidegger de convertirse en el filósofo católico de Friburgo. Por una parte, en los círculos teológicos era meramente tolerado, pues su trabajo teórico era visto con cierta sospecha, como si se tratara de una suerte de modernización de la escolástica. Por otra, tampoco era completamente aceptado en el conventículo de la filosofía friburguesa que a la sazón estaba dominada por el estricto espíritu neokantiano del gran jefe, Heinrich Rickert. Y Rickert, quién fungió como director del *Habilitationsschrift*, ni siquiera se dignó a leer el trabajo (se lo encargó a Krebs, el interino de la cátedra de filosofía cristiana), pues consideraba a Heidegger un católico, a saber, alguien alejado del espíritu científico, un advenedizo del pensamiento.

En cualquier caso, la obtención de la *venia legendi* que le permite a Heidegger convertirse en *Privatdozent* le confiere inmediatamente entera libertad para mostrar su rostro

genuino como investigador. Ha salido ya definitivamente del cajón de los católicos, sobre todo cuando se frustran para siempre sus esperanzas de obtener la cátedra de filosofía cristiana que estuvo vacante en Friburgo hasta que le fue otorgada a Joseph Geysler en 1916 (el mismo año, valga recordar, del decisivo encuentro entre Husserl y Heidegger). ¿En qué momento y por qué razones comienza Heidegger a interesarse en el virulento ataque luterano al sistema teológico medioeval? ¿A qué obedece la traición suprema de volverse hacia el abominable *Teufelssohn*, quien en el siglo XVI se encargó de echar por tierra la unidad de la Iglesia? En primera instancia, puede suponerse que Lutero cumple un papel de rompimiento en las circunstancias vitales del joven Heidegger, pues la radical crítica luterana lo ayuda a deshacerse de las amarras teóricas de raigambre tomista y aristotélica que habían sido el fundamento filosófico de su formación. Parece natural que el joven pensador quisiera fundamentar las razones de su ruptura con el ‘sistema del catolicismo’ que se le antojaba ahora —es decir, habiendo ya obtenido el doctorado, la *venia legendi* con su habilitación y el puesto de asistente científico de Husserl— problemático e inaceptable por “consideraciones que atañen a la teoría del conocimiento histórico”, como le escribe al sacerdote Krebs en una carta de 1919 (Ott, 1998, 106). Sin embargo, las razones de esta ruptura no se deben solamente a un ajuste de cuentas con la anticuada cosmovisión escolástica y con el movimiento antimodernista católico al que Heidegger se adscribió desde su adolescencia, sino que serán el motivo principal para una investigación fenomenológica de gran envergadura en torno a la búsqueda de una ciencia originaria de la vida fáctica. Lo que motiva fundamentalmente la ‘conversión luterana’ de Heidegger no hemos entonces de encontrarlo en primera instancia en las acciones de un apóstata ni en las circunstancias de su vida personal (como su casamiento con la protestante Elfride Petri en 1917), sino en motivos estrictamente filosóficos. No pretendo decir con esto, claro está, que las circunstancias vitales y la génesis del pensamiento deban comprenderse de forma aislada y desvinculada, como si una y otra cosa no tuvieran nada que ver. Sin duda, Heidegger fue *salvado* por las circunstancias que incidieron en que se le negara la cátedra de filosofía cristiana. Antes de haberse propuesto las fallidas vocaciones de teólogo y luego de filósofo cristiano, Heidegger había iniciado la preparación hacia el sacerdocio en la Compañía de Jesús en Tisis junto a Feldkirch, pero había abandonado el internado de jesuitas por molestias del corazón. Quizá, como afirma Safranski, “en esa ocasión el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza” (1997, 39). Ni sacerdote, ni teólogo, ni filósofo confesional, Heidegger se convierte en Heidegger alrededor de 1916 cuando su camino coincide con la llegada de Husserl a Friburgo en sustitución de Rickert.

En cualquier caso, el encuentro de Heidegger con Lutero no fue ocasional ni meramente circunstancial, sino que estuvo marcado por una intensa dedicación y estudio de parte del joven filósofo. En su *Philosophische Autobiographie*, Jaspers relata una visita a Heidegger en la primavera de 1920 en que fue testigo de la intensidad de su dedicación al estudio de Lutero. Heidegger contaba en su colección personal con una edición de las obras completas del Reformador de Wittenberg (Kisiel, 1988, 25) y existen varios testimonios de testigos que hacen constar la participación de Heidegger en coloquios, seminarios y grupos de estudio en que expuso ante círculos teológicos sobre Lutero. Según Löwith, Heidegger y Bultmann impartieron juntos un seminario sobre el joven Lutero (1986, 29). Gadamer recuerda haber asistido a un seminario los sábados en la Universidad de Marburgo impartido por Heidegger conjuntamente con Julius Ebbinghaus sobre el escrito de Kant dedicado a la religión en que Heidegger “más

bien distanciaba por diversos caminos la doctrina de la religión kantiana de Lutero y la relacionaba con Tomás de Aquino...” (1987b, 7-8). De forma que el interés de Heidegger por el Reformador supera en el tiempo su lección sobre fenomenología de la vida religiosa del semestre de invierno 1919-1920 que impartió en la Universidad de Friburgo (GA 60). Como afirma Caputo, las motivaciones iniciales para las investigaciones heideggerianas de la religión — aunque se enfocaron al principio en Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez— dieron un viraje hacia Agustín y el Nuevo Testamento merced a impulsos que provinieron sin duda de Lutero, Pascal y Kierkegaard (1999, 272).

Cualquier lector de *Sein und Zeit* podrá recordar que Lutero es sorprendentemente mencionado en las primeras páginas de la gran obra en relación con una visión crítica de la sistematización dogmática de la teología que “reposa sobre un ‘fundamento’ que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura” (SZ, 10). Las palabras exactas de Heidegger son estas: “la teología... poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero...” (SZ, 10). ¿A qué responde este interés por la problemática teológica? ¿Qué interés reviste acá, en el contexto del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, esa ‘visión’ de Lutero? El pasaje mismo es inusitado puesto que el párrafo trata de la primacía ontológica de la pregunta por el ser. Pero debe tenerse en cuenta que de ninguna forma la referencia a Lutero es acá gratuita, si bien no tiene que ver casi nada con un interés por parte de Heidegger en la teología o en aquel mentado cuestionar interno a la fe. La cuestión acá va de la reflexión filosófica, del ámbito radical del que se ocupa exclusivamente la filosofía, a la que Heidegger le otorga una primacía ontológica. ¿A qué viene entonces esa mención de la ‘visión’ de Lutero y de la problemática teológica?

Quizá sea necesario intentar dar respuesta a lo antedicho siguiendo de cerca el asunto mismo de que se ocupa el párrafo en cuestión. La primacía ontológica de la pregunta planteada en *Sein und Zeit* no hace de la filosofía una reflexión de alturas metafísicas que convirtiese a los filósofos en observadores impávidos de realidades ónticas desde una torre de marfil ontológica vetada para los no iniciados. Muy por contrario, la filosofía es subterránea e ineludiblemente concreta y, si puede hablarse acá de primacía en absoluto, ello es a causa de que el ámbito de investigación filosófica antecede, en forma de lo siempre supuesto, a toda investigación óntica. Eso siempre supuesto que tiene la forma de lo que ya se comprende de previo, aunque no explícitamente, no es una mera nada, sino algo constitutivo de toda comprensión explícita y objetiva. Es algo efectivo (*wirklich*), si bien no real (*real*), en el sentido de lo pre-dado (*vor-etwas*) para todo *positum* (*res*). De hecho, las ciencias no parten de la experiencia empírica pura ni mucho menos, sino que son una actividad de seres humanos existenciales cuya forma primaria de comprensión no está articulada ni es explícita, pero sí que está siempre supuesta de forma pre-ontológica. Por más que alguien sea un especialista en dimensiones abstractas de la realidad, ello no significa que pueda escapar de esta esfera pre-teorética siempre supuesta del mundo de la vida (*Lebenswelt*). También las ciencias parten de ciertas experiencias pre-científicas que ya están abiertas de antemano, pues nunca se puede descubrir nada de la mera nada. A saber, el horizonte de donación que posibilita toda elaboración conceptual posterior para las ciencias no puede ser eliminado (si bien pasa las más de las veces desapercibido), sobre todo porque está supuesto y no es en primera instancia explícito ni temático. Dicho de otra forma, ese horizonte es un genuino

ámbito de pre-donación. Nótese bien que dicho horizonte no sólo no admite eliminación o soslayo, sino que tampoco puede ser investigado con los conceptos que obtenemos de las ciencias ónticas, porque éstas son ya un rendimiento objetivo del ámbito pre-objetivo y pre-temático que las antecede en prioridad y rango. Así las cosas, “el conocimiento es una modalidad del ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, SZ, 61). Lo donado en el conocimiento, en suma, se retrotrae a una esfera de pre-donación de sentido.

Si Heidegger tiene razón de que el preguntar filosófico tiene primacía ontológica pues se ocupa precisamente de esta antesala de sentido, entonces la súbita aparición de Lutero se hace más comprensible. En efecto, Lutero prefigura con su crítica de la sistematización dogmática de la teología un motivo fundamental del pensamiento del joven Heidegger que en *Sein und Zeit* alcanza una exposición más clara y aguda. Se trata de la idea de que puede haber aparatos conceptuales que respondan inadecuadamente al ámbito previo de sentido que se quiere explicar, precisamente porque equivocan el carácter ontológico de la dimensión pre-teorética (ya sea falsificándola como algo meramente subjetivo o ignorándola por entero). Nos hallamos acá ante un auténtico error categorial, donde “cosas de una clase se presentan como si pertenecieran a otra” (Blackburn, 2005, 58), en este caso ‘cosas’ cuyo carácter esencialmente no teorético se confunden con aquéllas que pertenecen al ámbito de los hechos objetivos. La teoretización de la vida, lo que el Heidegger de 1919 con terminología de Emil Lask llamaba el ‘primado de lo teorético’ (*Primat des Theoretischen*), tiene dificultades inherentes para conectar la dimensión de lo explícito y temático con aquella dimensión pre-objetiva que delinea pre-ontológicamente toda configuración de sentido objetiva y explícita. La fenomenología se ocupa del *terminus a quo* y de los caminos que conducen al *terminus ad quem*, al que le reconocemos una evidencia inmediata; se ocupa así de la evidencia previa de esa evidencia y vigila celosamente que los rendimientos abstractos del sentido no quieran imponerse como fundamento, sin serlo. Para Heidegger, Lutero fue el primero en descubrir que una sistematización dogmática no puede dar cuenta de la vida fáctica, a la que termina ineludiblemente desfigurando y apresando en conceptos abstractos. Por ello, surgen acá cuestiones más hondas como la formación de los conceptos fundamentales y la pregunta misma acerca de la fisionomía de la dimensión pre-teorética. ¿Se trata de un ámbito ciego, en tanto carente de visión propia, y mudo que necesitase de orientación conceptual teorética para expresarse? ¿Nos hallamos acá atrapados en una genuina ἀπορία? ¿Cómo se transforma algo no-conceptual en algo conceptual? ¿No habíamos aprendido ya de Kant que la idea de algo intuitivo no-conceptual es absurda en sí misma?

Que toda esta idea de la filosofía como destrucción de la tradición metafísica que es incapaz de explicar la génesis del sentido se inspire en Lutero es, desde luego, algo que debe explicarse detalladamente en lo sucesivo, pues el objetivo principal de este estudio no es otro que demostrar la importancia de Lutero para la formación del concepto heideggeriano de ‘Destruktion’. Pero, además, una adecuada comprensión del lugar de Lutero en el pensamiento heideggeriano puede de paso coadyuvar a una aclaración del elemento teológico que, no en pocas ocasiones, se interpreta de forma apresurada como prueba de la existencia de un ‘Heidegger teológico’ o, peor aún, místico. En la amplísima bibliografía sobre este período del pensamiento heideggeriano suele hablarse a veces en términos negativos de la invención de un ‘Heidegger teológico’ (Lambert, 1999-2000) promovida en parte por Gadamer, quién se refirió al Informe Natorp de 1922 como el ‘escrito teológico’ del joven Heidegger (véase el posfacio de

PIA). Incluso en términos más exagerados se ha argüido que toda la obra heideggeriana de la década de los años veinte (incluyendo SZ) no es más que una versión secularizada y filosófica de la antropología teológica del Nuevo Testamento (esto a juicio de Bultmann. Cf. Van Buren, 1994a, 152).

No obstante, todo este debate es desde mi punto de vista poco interesante y desfigura el mismo pensamiento heideggeriano (lo mismo me parece que podría decirse respecto del debate en torno a la supuesta invención de un ‘Hegel teológico’. Véase la introducción de Ripalda en Hegel, 1998). En primer lugar, porque no hay algo así como un Heidegger teológico que vacile entre el teísmo y el ateísmo. Ambas posturas, la de si existe o no Dios, son tesis sobre un ente, y en este sentido, como bien dice Heidegger, la teología es tan positiva como la química y se encuentra así en las antípodas de la filosofía, que no se ocupa de ente alguno (H, 48). Por ello, el debate en torno a elementos teológicos o místicos (Caputo, 1986) en el pensamiento heideggeriano desvaría si lo que se pretende es examinar hasta qué punto aquellos elementos forman parte constitutiva de la propia reflexión filosófica, a guisa de teología especulativa disfrazada de pensamiento filosófico (lo mismo, repito, se dice sin rigor alguno sobre Hegel. Cf. Figal, 2003, 15). Empero, tampoco encuentro razones para señalar a contrapelo de dicha teologización que nuestro pensador profesa más bien el ateísmo, como si tal cosa importara. Además, Heidegger es brutal en cuanto a que la filosofía es fundamentalmente atea, pero no en el sentido del materialismo vulgar, sino porque debe permanecer en los márgenes de las posibilidades que están a su disposición: “ateo significa aquí: liberarse de toda preocupación y de la tentación de hablar simplemente de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad humana, no es un puro sinsentido?” (PIA, 16).

Lo antedicho nos pone sobre aviso de que las investigaciones fenomenológicas sobre la vida religiosa no deben concebirse como una ‘filosofía de la religión’. Es cierto que el interés duradero de Heidegger por la teología y por la ‘dimensión religiosa’ (Gadamer, 1987a, 308-319) tuvo como consecuencia que el influjo de su pensamiento se hiciese sentir como un terremoto en la teología contemporánea de ambas confesiones (vienen a la mente Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Karl Lehmann, Max Müller y Paul Tillich, entre muchos otros teólogos de gran envergadura). Pero es un error de grueso calibre concluir que los logros alcanzados en *Sein und Zeit* se ven eclipsados por la autoridad oculta de la religión, tal como hace Philipse (1998). Quienes, al contrario de Philipse, ven con buenos ojos el influjo teológico, alcanzan, sin embargo, una conclusión semejante: “la comprensión histórica, propia del cristianismo primitivo, es más bien el único ‘lugar’ posible desde el que puede destacarse la limitación de la ontología tradicional en su comprensión del sentido del ser y también en la constancia de esta limitación” (Lehmann, 1984, 154). Objeto ambas interpretaciones porque solapadamente ponen en peligro el carácter fenomenológico de la reflexión filosófica heideggeriana dado que, como es harto sabido, el principio radical de la ausencia de presuposiciones (*Voraussetzungslosigkeit*) demanda la entera liberación de la investigación de todo supuesto que no haya sido alcanzado por la vía fenomenológica. De este principio, enunciado como tal por Husserl en el parágrafo 63 de *Ideen I* (1992, 136) depende enteramente la radicalidad de la fenomenología como crítica de la razón y como filosofía genuinamente primera. Dicho en términos heideggerianos, la primacía del preguntar filosófico no puede partir de unos conceptos que no sean fundamentales (como

aquellos que, sin duda, encontramos en la teología).

De tal forma, al menos desde el propio punto de vista heideggeriano, las tempranas investigaciones fenomenológicas sobre la vida religiosa no tenían el propósito de encontrar inspiración en la antropología teológica neotestamentaria, que sirviese ahora de guía conductora para una filosofía mística e irracional con pretensiones de colocarse más allá de las exigencias objetivas de las ciencias. Tal es la asociación fácil que pretende hallar evidencia irrefutable de misticismo en el pensamiento de Heidegger. Pero —se argüirá— ¿qué significa entonces la proclamación de Heidegger (pronunciada en el tiempo de discusión después de una conferencia de Thurneysen ante la Sociedad Teológica de Marburgo) de que la tarea de la teología es buscar la palabra que sea capaz de llamar a la fe y hacer perseverar en ella? Como dice Gadamer, de quien proviene la anécdota, la frase es típicamente heideggeriana por su ambigüedad: “sonó como la propuesta de una tarea para la teología. Sin embargo, quizá fue ante todo —más aún en aquella ocasión en que se alude al ataque de Franz Overbeck a la teología de su tiempo— una puesta en duda de la posibilidad misma de la teología” (1987a, 197). Me parece que en esto Gadamer lleva entera razón.

Mi punto en este respecto es que todo ese debate resulta insustancial para el propósito de comprender, no sólo los intentos filosóficos iniciales de Heidegger en sus tempranas lecciones universitarias, sino incluso la transformación de la filosofía fenomenológica que alcanza su punto más álgido en la gran obra de 1927. Además, esto no es posible concretamente sin, a su vez, concebir correctamente el significado del encuentro de Heidegger con Lutero. También acá me separo de la idea de Schlink según la cual “la analítica del Dasein constituye una secularización radical de la antropología de Lutero” (1955, 6). El término discutible en este punto es, desde luego, ‘secularización’, que conlleva la idea del traslado de ciertos conceptos y metáforas originalmente teológicos y religiosos a ámbitos donde lo divino y la fe son anulados. Así como las religiones seculares transfieren esperanzas escatológicas de antaño a un orden social irreligioso (Aron, 1944), la secularización que se pretende detectar en Heidegger haría las veces de mecanismo traslaticio, por medio del cual ciertas doctrinas teológicas se someterían a una actualización filosófica revestida de jerga existencial. El mérito (pírrico) de Heidegger consistiría así en haber llevado a cabo una ‘desmitologización’ de la metafísica en la misma línea en que Bultmann, el gran exégeta bíblico con quien Heidegger coincidió en su período de Marburgo, aplicó esa *Entmythologisierung* a los textos neotestamentarios. Sin embargo, ni la cercana amistad que trabaron el teólogo y el filósofo y ni siquiera el trabajo conjunto entre ambos (como el seminario sobre el joven Lutero o las exposiciones de Heidegger en el coloquio de Bultmann sobre la interpretación luterana de *Génesis* y *Éxodo*, cf. Van Buren, 1994a, 150) son prueba alguna de que la influencia, de uno y otro lado, corría de forma análoga.

En primer lugar, Heidegger no se encuentra perturbado, como Bultmann, por la imposibilidad manifiesta para las personas educadas de la época moderna de encontrar algo provechoso en textos bíblicos plagados de supuestos mitológicos que han sido superados por el conocimiento científico (Bultmann, 1964). Si bien Bultmann se sirvió extensamente del pensamiento de Heidegger para su propio proyecto de encontrar una verdad existencial del κήρυγμα que fuese independiente de la cosmovisión mitológica, el filósofo a diferencia del teólogo no comparte aspiraciones teóricas semejantes. Por ello, me parece errado hablar de una ‘desmitologización de la metafísica’ que, en Heidegger, funcionase en paralelo con el programa

bultmaniano (tal como hace Van Buren, 1994a). Heidegger no es ni un secularizador ni un desmitologizador; no debe entenderse que su proyecto consista en actualizar existencialmente (ya sea secularizándolos o desmitologizándolos) conceptos teológicos que provienen del Nuevo Testamento o de la antropología teológica de Lutero. De forma que sería mejor alcanzar una comprensión más adecuada de ese reconocimiento que recibe Lutero en ese breve pasaje en *Sein und Zeit*. Estoy en esto de acuerdo con Gadamer en que la ‘visión’ de Lutero encomiada en *Sein und Zeit* no tiene nada que ver, o casi nada, con el problema de la fe. Más bien, lo que interesa es el descubrimiento de Lutero de que una sistematización dogmática, cuyos conceptos se han convertido en cristalizaciones teóricas escleróticas, desfigura la experiencia de la vida fáctica (la cual, en este caso, no importa si es mundana o fideísta). Por tanto, lo que Heidegger aprende de Lutero, esa ‘visión’, es un procedimiento que le permite ahora ampliar el principio husserliano de la ausencia de presuposiciones, que ahora es reinterpretado en relación con el lugar donde habitan nuestros prejuicios conceptuales: en una tradición endurecida (*verhärtete Tradition*) respecto de la cual la investigación fenomenológica debe alcanzar una fluidez para “deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (SZ, 22). Este procedimiento es denominado en este punto *Destruktion* y, en cuanto tarea, implica buscar las experiencias originarias sobre las cuales se alcanzaron las primeras determinaciones conceptuales en la ontología antigua. El presupuesto de base que motiva esta búsqueda es que el pensamiento puede reactivarse y repetirse, de forma que alcancemos una fluidez del pensar que se apropie de sus motivaciones originarias, pero que por lo pronto nos es transmitido por medio de conceptualizaciones encubridoras y teorías abstractas. Una tradición endurecida sólo puede legarnos un pensamiento igualmente cristalizado que ya no se expresa de forma originaria.

Ya desde la lección friburguesa de 1920 en torno a la teoría de la formación filosófica de los conceptos advertía Heidegger que la misma fenomenología debía alcanzar claridad respecto de su sentido originario y de su función filosófica. Empero, tal tarea no es posible si nos detenemos en meras aclaraciones terminológicas (*bloÙe Worterklarungen*) sobre meros significados (*bloÙe Bedeutungen*), sino —en un gesto crítico estrictamente luterano— sólo si conducimos la mirada hacia los motivos originarios, es decir, hacia la pre-estructura conceptual, *Vorgriff*, que constituye la experiencia fundamental del sentido (GA 59, 35). Esto es lo que Heidegger denomina precisamente ‘destrucción fenomenológica’ y que ya desde 1920 concebía como un elemento fundamental de la filosofía fenomenológica; un procedimiento crítico que practicó Lutero en su desmantelamiento conceptual de la escolástica.

3. Indicación de la situación hermeneútica

En sus tempranas lecciones friburguesas como asistente científico de Husserl, tiene Heidegger al cristianismo primitivo como un ejemplo de *Grunderfahrung*, o experiencia fundamental, por tratarse de una configuración vital concreta pre-teorética. Esto quiere decir que, en tanto *Grunderfahrung*, el fenómeno del cristianismo primitivo no estaba aún dominado por un edificio conceptual teológico dogmático que, como cuerpo teórico doctrinal, sirviese de guía acerca de lo que debía creerse y vivirse. Una *Grunderfahrung* permite una orientación hermeneútica libre de distorsiones conceptuales, lo cual no implica mero irracionalismo o un mero andar a tientas en la vida sin ningún tipo de visión, sino que, en tanto tal orientación, la misma realización de esa

experiencia es ya prueba de un tipo de visión que precisamente no es teórica y que hace las veces de pre-visión cuidadora o *Vorsicht*. La vida religiosa fáctica se ofrece así como un ejemplo eminente para la investigación acerca del fenómeno de la *Grunderfahrung*, puesto que en los primeros concilios ecuménicos se definieron doctrinas dogmáticamente (la consubstancialidad del Hijo y el Padre, la doctrina de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, etc.) que sin duda pueden concebirse como una desfiguración teórica de la experiencia fundamental de la vida religiosa primitiva. Digo que no hay duda de ello porque Jesús de Nazaret no hubiera comprendido nada del debate en torno a la ‘substancia’, de forma que la Patrística se nos ofrece como un ámbito ejemplar para estudiar la misma historia de la metafísica. La teoretización del cristianismo, es decir, la sistematización dogmática que constituye el nacimiento de la teología, le ofrece a Heidegger la posibilidad de investigar aquella tradición endurecida que en *Sein und Zeit* se pretende demoler. Así, lo que ha efectuado Lutero respecto de la teología se nos ofrece como *analogon* para el planteamiento de una indagación destructiva de la tradición ontológica que nos es decisiva. El carácter determinante de esta tradición radica en que los conceptos con los que pensamos y nos expresamos acerca de la vida y el mundo surgieron de ella, y siguen siendo parte de nuestro bagaje teórico y científico, si bien lo usual es que este acervo nos pase desapercibido o que lo demos por sentado. Empero, en ausencia de una apropiación originaria de este legado conceptual corremos el peligro de limitar las propias posibilidades del pensamiento, puesto que los conceptos con los que pensamos nos indican lo que puede decirse y lo que no, lo que puede pensarse y lo que no; incluso pueden nublar nuestra visión y ofuscar eventualmente posibles dimensiones que se nos niegan como si no existieran.

Me parece que lo antedicho ofrece una posibilidad más radical para comprender el principio que Lutero levanta contra la tradición dogmática: *sola scriptura*. Si bien la proclama de volverse enteramente a las escrituras no carece de problemas, sobre todo por la idea luterana de que las escrituras se interpretan a sí mismas (*sui ipsius interpretes*), el gesto es claramente anti-dogmático y se erige desafiante contra aquellas interpretaciones que le dan un cierre autoritario a los textos. A no dudarlo, traducir las escrituras a la lengua vernácula también constituía un signo de rebeldía frente a las autoridades eclesásticas y postulaba el sacerdocio universal de los creyentes al hacer de ellos hermeneutas por propio derecho. En esto, me parece, se equivocan quienes ven en Lutero a un mero exégeta de textos y que así que terminan reduciendo su hermenéutica a una doctrina que no era a la sazón tan novedosa. Como se sabe, ya en su *Doctrina christiana*, Agustín mismo aconsejaba al lector basarse sobre todo en las Escrituras por sobre las interpretaciones autorizadas. Según mi parecer, es limitada la interpretación según la cual el rechazo tajante de Lutero de la alegoría y del cuádruple sentido de las Escrituras demuestra su orientación decidida hacia el sentido literal (Grondin, 1999, 71-72). El mismo Gadamer encuentra problemática la apelación a la *sola scriptura* porque descansaría sobre un fundamento ulteriormente dogmático, dado que supone que la Biblia misma es una unidad: “también la teología de la Reforma es dogmática y cierra el camino a una sana interpretación de los detalles de la sagrada escritura, capaz de tener presente el contexto relativo de cada escrito, su objetivo y su composición” (1990, 179-180). Habría que conceder que la doctrina hermenéutica de Lutero es limitada dado que el Reformador no ofreció una serie de principios sistemáticos para justificar su propia práctica exegética. Y no es casualidad que los discípulos de Lutero se viesen obligados a desarrollar tratados hermenéuticos que pudieran contrarrestar las críticas

contrarreformadas del Concilio de Trento (1546), siendo *Clavis scripturae sacrae* (1567) de Flacio Ilirico la obra que puede considerarse la primera teoría hermenéutica del protestantismo.

Sin embargo, hay un aspecto que, me parece, se pierde de la crítica de Lutero a la sistematización dogmática de la teología si su labor hermenéutica se reduce a su exegética orientada hacia la interpretación literal: el carácter eminentemente vertical y existencial de su hermenéutica. Creo que esto es algo que Heidegger ha visto más agudamente que Gadamer precisamente por su concentración en la doctrina luterana de la *Destruktion*. Es cierto que el término no aparece relacionado con la exigencia de partir de la *sola scriptura*, sino propiamente en la práctica exegética de Lutero. Lo dice bien Grondin: la hermenéutica de Lutero “se confunde por completo con su interpretación de las Sagradas Escrituras y como profesor sólo ofreció lecciones exegéticas” (1999, 71). De esta forma, tanto Gadamer como Grondin lamentan que no exista en Lutero algo así como una teoría hermenéutica. Pero con toda seguridad lo que sí podemos encontrar en Lutero es una ‘indicación de la situación hermenéutica’ en ciernes y un señalamiento decisivo hacia la condición existencial del intérprete.

El texto clave heideggeriano en este respecto es, desde luego, el *Informe Natorp* (1922) que debía poner al corriente a Paul Natorp sobre las investigaciones fenomenológicas en torno a Aristóteles con el fin de que el asistente de Husserl, quien hasta entonces solamente había publicado la tesis doctoral y el *Habilitationsschrift* (GA 1), optara por una plaza de profesor extraordinario en Marburgo (también el nombre de Heidegger estaba a la sazón siendo considerado en Gotinga). El apresurado escrito lleva el subtítulo ‘Anzeige der hermeneutischen Situation’ y, como afirma Gadamer, esta indicación de la situación hermenéutica se ejecutaba con miras a una interpretación de Aristóteles: “¿Y con qué comenzó? Con el joven Lutero, justamente aquel Lutero que exigía a todo aquel que quería ser realmente cristiano, que renunciara a Aristóteles, a ese ‘gran mentiroso’” (1987a, 313). Por aquel entonces Heidegger planificaba la publicación de un tratado más amplio sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl y el informe apresurado debía resumir las líneas generales de la investigación así proyectada, aunque Heidegger nunca concretó posteriormente este plan y más bien se dedicó a la redacción de su *magnum opus*. En cualquier caso, Natorp y Hartmann hallaron en el informe “una originalidad inusitada, profundidad y rigurosidad” (como relata Neumann en el posfacio de PIA, 91) y Heidegger fue de esta forma contratado en Marburgo como catedrático extraordinario.

Gadamer relata que el manuscrito del informe le fue cedido por Natorp y que su lectura le causó una honda impresión. Pero ¿a qué se debía el que la indicación de la situación hermenéutica comenzara con Lutero, sobre todo si el texto iba en realidad de Aristóteles? La indicación de la situación hermenéutica, con que comienza el informe, apunta a que “la situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente” (PIA, 8). Esto quiere decir que siempre que interpretamos obras filosóficas del pasado lo hacemos en primer lugar para comprender nuestro propio presente y no solamente para dar cuenta de un pasado muerto que ya no tiene efectividad histórica, pues ese pasado determina lo que pensamos hoy en forma de conceptos sedimentados históricamente y de pre-juicios que se adelantan en todo lo que podemos pensar. Heidegger es acá predecesor de lo que su discípulo Gadamer descubrirá años después: la tradición del pensamiento concebida como historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*). Este concepto fundamental de *Wahrheit und Methode* (1960) es deudor de

una transformación ontológica por parte de Heidegger que radicaliza el sentido de la historicidad humana. La idea husserliana de que el mundo de la vida es constituido en un yo originario o *Ur-Ich* (Taguchi 2006) se libera así del marco categorial cartesiano respecto del cual la fenomenología de Husserl era todavía anaclítica (Gadamer, 1993, 250), pero que también impregnaba los intentos del historicismo decimonónico y la misma obra de Dilthey. Por ello, debe entenderse nuestra conciencia *de* la historia, no sólo en el sentido objetivo del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o percatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido subjetivo del genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, 1993, 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer 1990, 281). Según Heidegger, la ontologización de la historicidad que ahora nos implica y determina demanda entonces la tarea hermenéutica de

comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación y la inquietud de fondo que mostró por *esta* situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino *repetir*: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación. (PIA, 11)

Repetir (*wiederholen*) no es, sin embargo, reiterar sino —si observamos la misma etimología del término alemán— recoger (*holen*) de nuevo (*wieder*) aquel sentido que hacía las veces de operador originario de la propia situación existencial. Según Heidegger, “la fijación de la actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica” (PIA, 5). Lo genuinamente crucial es que la fijación de la guía de ruta metodológica que nos dará acceso el ámbito originario de la investigación fenomenológica, y que por entonces se denominaba vida fáctica, debe pasar por la navaja de la *Destruktion*.

Las precisiones antes hechas pretendían dejar claro, no sólo que Heidegger adopta un concepto acuñado originalmente por Lutero, sino que también se sirve de la misma forma en que el reformador utilizó la *Destruktion* como crítica de la sistematización dogmática de la teología. Lo sorprendente, como se verá a continuación, no es sólo que Heidegger aplique esa crítica ahora a la tradición ontológica, sino que descubra en Lutero una crítica de la metafísica de la presencia y, vía el encarnizado enfrentamiento con el Estagirita, el descubrimiento de la dimensión pre-teorética. Por tanto, es menester acto seguido explorar la forma en que Lutero arremete contra aquella teoretización para extraer los operadores originarios de la vida fáctica encubiertos por la tradición dogmática.

4. Idolatría y metafísica de la presencia

En la *Controversia de Heidelberg* (1518), el joven Lutero elabora una crítica en contra de un procedimiento teórico que se le antoja nefasto: la llamada “ciencia de lo invisible a base de lo visible” (2006, 82). Esta ciencia, que se impone como criterio interpretativo primario para la dilucidación de los asuntos de la vida religiosa, constituye la máxima idolatría. El joven reformador hace uso de los términos latinos *destruere* y *destructio* en abierta confrontación con

la teología escolástica (precisamente, esta ciencia idolátrica) y para ello se hace eco de las palabras del apóstol Pablo:

Pues está escrito: ‘Destruiré la sabiduría de los sabios (Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν) y desecharé el conocimiento de los entendidos’ (καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω). ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? (οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου). (1 Co. 1:19-20)

Según la tesis 20 de dicha controversia luterana, lo que echa por tierra toda sabiduría idolátrica y caída, a saber, toda σοφία τοῦ κόσμου es “la estulticia de la predicación” (2006, 82). La sabiduría del mundo es equiparada acá con una sistematización dogmática que asegura, a guisa escalonada de tesis y sentencias, el conocimiento teológico y lo fija objetivamente. De esta forma, la fe puede entonces adquirirse por propios méritos; puede asegurarse mediante la adquisición de esa σοφία τοῦ κόσμου. La fe sería así un asunto de poseer conocimientos dogmáticos, una sabiduría que a la postre consiste en la posesión teórica de verdades. Pero escrito está, recuerda Lutero, que esa ciencia—esa σοφίαν τῶν σοφῶν—será hecha trizas. La σοφία τοῦ κόσμου es orgullosa y, como tal, αμαρτία (pecado). Pero el pecado no es nunca moral, sino un no dar en el blanco, un errar de naturaleza estrictamente existencial (por ende gravísimo). Toda σοφία cree saber más de lo que sabe y esto, sobre todo, porque dirige su mirada hacia la presencia de las cosas. Así, con base en lo visible señala lo invisible, le pone un nombre, y termina con un ídolo que puede adorar y contemplar. Sin embargo, todo el trasfondo bíblico que acá está suponiendo Lutero indica que la idolatría conduce más bien a engaño y a una severa falta de conocimiento (Isa. 44:18; Os. 8:4). La idolatría comete el disparate de decir lo que no se puede decir, de confundir lo que se oculta con aquello que se muestra, y transforma en posesión aquello que no podemos nunca domeñar. El ídolo así esculpido no es más que una imagen “que enseña mentira” (Hab. 2:18), pero toda imagen provee la tranquilidad engañosa de que hemos poseído y apresado el misterio de lo que no se muestra, de lo que no dice nada, del silencio ensordecedor del universo, que más bien debería hacernos temblar y ponernos sobre aviso de que lo que sabemos es en realidad muy limitado. Lo no-otro que no se identifica nunca con nuestras categorías más bien debería señalar nuestra finitud y la vanidad de todos nuestros proyectos de comprensión.

Lo primordial es que Lutero vincula la *destructio* con un obrar divino y no solamente con un método que estuviese enteramente a nuestra disposición, dado que si estuviese en nuestras posibilidades también formaría parte de la vanidad de todo emprendimiento humano. Ahora bien, con el fin de ponernos al mismo nivel discursivo de Lutero, no hemos de entender lo *divino* como aquel magnánimo ente, Dios, de la metafísica. Más bien, estamos ante una concepción más cercana a la idea de Barth de lo totalmente otro (*ganz Andere*), a saber, aquello que no proviene de nosotros ni puede ser alcanzado por nuestros propios medios (Johnson, 2010, 168). Según Lutero, habría un obrar divino alienante (*opus alienum*) que precisamente desmantela la alta estima que tienen los seres humanos respecto de sí mismos y de sus propias posibilidades de saber; un obrar humillante que quiebra toda las posibilidades enaltecimiento y falsa autoestima del saber caído. Sólo este previo *opus alienum* puede dar lugar a un *opus proprium* a partir del cual pueda configurarse una nueva disposición de la existencia humana. Esta interpretación luterana del *opus dei* es el trasfondo que subyace a la misma forma de operación que debe asignársele a una práctica teológica renovada. La sabiduría del mundo debe entonces ser

sometida a un proceso de obliteración que participe así del *opus alienum* divino, con el fin de castigar toda falsa teología que sea cómplice del hedonismo humano y del conocimiento meramente caído. Lo que tenemos acá es una doctrina de la salvación o soteriología que, como bien afirma Crowe, es dialéctica: “es tanto *destructio* como *ædificatio*” (2006, 57). Por ello, la *destructio* no dinamita simplemente aquello que oblitera, sino que coadyuva a su salvación y justificación en una nueva creación. La *destructio* salva la existencia, pues de sus ruinas surge un nuevo proyecto de *ædificatio*, si bien nunca uno que pueda ser definitivo y que no requiera siempre de revisión destructiva.

Es aquí entonces donde radica la genuina definición de la fe, a saber, en esta dialéctica entre *destructio* y la *ædificatio*. La fe es un acto de rompimiento, una transformación del viejo ser humano que exige no conformarse al siglo (καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, Rom. 12:2) y correlativamente transformarse mediante la renovación del entendimiento (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, Rom. 12:2). Pero este acto irrumpe de otra parte, llama y convoca desde otro sitio y no es nunca un mérito del ser humano (*sola gratia*). En su conferencia ante la Sociedad Teológica de Tubinga, *Phänomenologie und Theologie* (1927), Heidegger afirma de la misma forma que la fe tiene un sentido eminentemente existencial: regeneración o renacimiento (H, 53). Una transformación contra-intuitiva, como piensa Lutero, puesto que al rechazar la sabiduría y abrazar la estulticia de la cruz, la fe puede definirse como “entregarse prisionero a las cosas que no vemos” (cita de Heidegger, H, 53). En la fe, nos entregamos a esa llamada que convoca, pero como desde el silencio. El ser humano no decide por sí mismo transformarse, pues la llamada no viene de sí mismo ni de los asuntos del mundo. Toda decisión que provenga del mismo ser humano sólo forma parte de sus proyectos caídos, de sus tareas tranquilizantes y de los planes que se inventa para huir de la llamada que convoca. Todos estos proyectos le ahorran al ser humano la tarea radical de ocuparse de su existencia, cuyo fundamento y soporte no radica en sus propios medios.

Cabe la pregunta, por consiguiente, acerca de la relación dialéctica entre la *destructio* y la *ædificatio*, pues ¿qué permanece del ser humano viejo cuando ha sido alienado y renovado en una nueva disposición? Nos encontramos acá ante la pregunta por la relación entre la hamartilología y la soteriología en la teología neotestamentaria; una relación que, como dijimos, es dialéctica en el sentido estrictamente hegeliano de *Aufhebung*. En arreglo con Hegel, *Aufhebung* tiene un significado doble: significa tanto un negar, *Negieren*, como al mismo tiempo un preservar, *Aufbewahren* (1989, 94). Empero, ciertamente este término tan polisémico también podría traducirse como elevar, suprimir, asumir y conservar. De modo que algo superado (*aufgehoben*) asume y eleva en otra disposición, a la vez que suprime conservando, que no es lo mismo que decir que anula sin dejar rastro, ni que transforma sin llevar impregnado aquel suelo desde el cual lo nuevo ha sido elevado. En lo que a la existencia cristiana se refiere, Heidegger afirma 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). Así las cosas, una existencia superada (*aufgehobene Existenz*) lleva consigo las huellas del suelo desde el cual se eleva la nueva disposición. En este respecto queda claro que la existencia relevada y superada [*aufgehobene Existenz*] —si lo dijéramos teológicamente: el pecado (ἁμαρτία)— es ontológicamente determinante. Lo soteriológico es una superación que, con todo, conserva la

condición hamartiológica (caída o ideológica) del ser humano, si bien en una nueva disposición. Por ello, la dialéctica entre *destructio* y *ædificatio* implica una batalla constante a causa del carácter cadente del ser humano, nunca una resolución del conflicto, de forma que Lutero defiende así una actitud vigilante opuesta a toda tranquilidad complaciente. Así lo ha dicho el Reformador brutalmente:

La clase más pestilente de predicadores de la actualidad es ese grupo que anuncia los signos de la gracia presente y que hace que las personas se tranquilicen. Pero más bien el mejor signo de la gracia es que tememos y temblamos, y el signo más expedito de la ira de Dios es ser petulante y seguro de sí mismo. (Cita de Crowe, 2006, 52)

Desde el punto de vista de la práctica teológica, Lutero contrapone en este contexto dos tipos de teología: una falsa e idolátrica y otra, no novedosa, sino originaria en tanto regresa a las fuentes originales que en primera instancia motivan toda reflexión teológica y respecto de las cuales toda teología es derivada. La *theologia gloriæ* de los escolásticos, cuya sistematización dogmática debe ser demolida, será ahora confrontada por una teología de raigambre eminentemente cristológica: la *theologia crucis*. La *theologia gloriæ* obedece a una concepción contemplativa del ente ‘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 medioevales. Lutero halla un ocultamiento nefasto en la contemplación de ese ente, en la actitud teórica que se privilegia en la teología medioeval, en donde el significado de lo divino queda reducido a un juego categorial que se decide en una escala del ser y en que, sobre todo, lo invisible 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 invisible [οὐ βλεπομένων] (Heb. 11: 1). Por el contrario, 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. Más que saber, es un no-saber; más que poseer, es un no-poseer.

Lo genuinamente divino, según el joven Lutero, se oculta en el sufrimiento de la cruz —“vivimos en el Dios escondido (*deus absconditus*)” (2006, 76)— y no es posible hallarlo en el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*deus manifestus*) que no es más que una interpretación arrogante e idolátrica. En este sentido, es muy 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):

La reflexión filosófica y el pensamiento del apóstol acerca de las cosas van en otra dirección que las de los filósofos y metafísicos. Pues los filósofos tienen sus ojos de tal manera clavados en el estado presente de las cosas, que sus especulaciones giran sólo en torno a la esencia y las cualidades de las mismas. El apóstol en cambio aparta nuestra mirada de la contemplación de las cosas en su estado presente y de su esencia y accidentes, y las dirige a las cosas en su estado futuro. Pues no habla de la ‘esencia’ u ‘operación’ de la creación, ni de su ‘estado activo’ o ‘pasivo’ o su ‘impulso’, sino que usando un término teológico inusitado y admirable habla del ‘anhelo ardiente de la creación’; y con ello —con decir que su alma tiene oídos capaces de captar ese anhelo de la creación— nos muestra que ya no tiene puesta su mirada y su atención en la creación en sí, sino en lo que la creación aguarda. Mas ¡ay, cuán profunda y peligrosamente enredados estamos en categorías y preguntas acerca de la esencia de las cosas, cuántas opiniones necias en el campo de la metafísica ofuscan nuestra mente! (Lutero, 1998, 283-284)

Mientras que los filósofos están atrapados en la metafísica de la presencia, en las esencias de las cosas, en la mera determinación objetiva de lo que hay, contrariamente el apóstol aguarda ardientemente. Sabe así que la existencia no es una fijación de cosas objetivas, sino algo que se va a manifestar, que es posibilidad pura, algo que puede irrumpir inesperadamente. El apóstol sabe que la existencia no se agota en la pura investigación de las esencias y cualidades. En este respecto, esas opiniones necias de los metafísicos y esos enredos categoriales que denuncia Lutero han sido precisamente extrapolados al ámbito de la existencia religiosa. Y no sólo eso, sino que la metafísica ha alcanzado un rango tan importante que ha transformado la teología en la investigación de un ente supremo. La *theologia gloriae* es así la metafísica de la presencia por antonomasia por cuanto celebra la manifestación gloriosa del ente más supremo y torna su cuestionabilidad en preguntas que atañen a un juego de entes. El problema medioeval de la *analogia entis* es el ejemplo más claro de esto, dado que desde el punto de vista de las fuentes judeo-cristianas la misma determinación ontológica de lo divino, por más que la escolástica interponga un abismo entre el *ens increatum* y el *ens creatum*, constituye una diferencia dentro del rango de la metafísica, desde el campo de lo que meramente está-ahí. Contra esta teología idolátrica y metafísica Lutero afirmará, en un giro que evoca la equiparación mística de lo divino con la nada (Meister Eckhart viene a la mente), que lo divino está más bien escondido en la cruz de Cristo crucificado, es decir, en la muerte y en la debilidad. Lo divino y la nada se identifican pero solamente si se comprende que acá no se trata de ente alguno. A partir de esto es comprensible la afirmación de Heidegger de que “la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente contra 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*, ya citada *supra*, sobre la ineficiencia conceptual de la teología dogmática para responder adecuadamente a la problemática de la fe (SZ, 10). La revuelta luterana es una protesta furiosa contra la ontología que se contenta con una diferencia entre entes (*analogia entis*). El punto de partida de una reflexión sobre esta diferencia radical no puede ser la metafísica, de forma que Lutero puede ser sin duda considerado como el pionero de una concepción que se contrapone a la *analogia entis*: la *analogia fidei*. Al igual que Barth (1986), quien como nadie contemporáneamente llevó a cabo una crítica mordaz contra la *analogia entis* (contra la concepción de Przywara, 1962), Lutero se distancia de toda *analogia entis* porque descrea que haya, en efecto, tal ente. La teología propiamente concebida debe distanciarse de toda explicación metafísica que esté alcance del ser humano; debe más bien enfocarse sólo en aquello que está fuera de todas las posibilidades humanas.

Así las cosas, la teología no es un *lóγος* sobre *θεός*, si por *θεός* se entiende ese ídolo óntico de la metafísica. Como dice Heidegger, “no se puede decir que Dios sea en absoluto el objeto de su investigación [de la teología] de la misma manera en que, por ejemplo, los animales son el objeto de la zoología” (H, 59). Evidentemente, ‘Dios’ no cumple con los requisitos para ser el *positum* de un saber, de un *lóγος*. Que la hermenéutica luterana se halle en sus comentarios exegéticos de textos bíblicos, como afirma Grondin (1999, 71), no me parece una debilidad en absoluto y de la misma forma me parece un juicio apresurado estimar en menos las contribuciones de Lutero a la hermenéutica a causa de que no haya escrito un tratado teórico sobre hermenéutica. Lo fundamental es caer en la cuenta de que Lutero está reviviendo una comprensión de la existencia religiosa que se había perdido por el surgimiento de la metafísica

escolástica y su investigación exclusiva del ente. Precisamente merced a sus exégesis de textos bíblicos, Lutero protesta contra la *theologia gloriae* por idolátrica. La tradición judeo-cristiana abomina, en efecto, de toda objetivación. Según la afirmación del profeta Isaías, “verdaderamente tú eres Dios que te encubres... Confusos y avergonzados serán todos ellos, irán con afrenta todos los fabricantes de imágenes” (Is. 45:15-6). *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?

Una teología de la presencia, a saber, una teología de los entes, no puede ser otra cosa que una teoría de un *deus manifestus*. Lo dice correctamente Heidegger, “la teología *no* es un saber especulativo de Dios” (H, 59). Según Marion, el idólatra

se apodera de lo divino bajo la forma de un dios; pero este apoderarse pierde lo que toma: sólo 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, “poco importa que el concepto ‘Dios’ nos parezca inconcebible (mal construido, no verificable, reducible y criticable), pues en cualquier caso sólo un ídolo puede identificarse con el concepto” (Marion, 1999, *idem*). Lutero es así decididamente anti-filosófico y anti-metafísico. Por ello, su confrontación contra el Estagirita es frontal y constituye uno de los elementos fundamentales de su crítica de la sistematización dogmática de la teología.

5. Lutero contra el Estagirita

Debe tomarse en cuenta que en la impresionante cita de Lutero —a favor del apóstol Pablo y contra el Estagirita— se encuentra en germen el núcleo de las intuiciones más importantes de *Sein und Zeit* de Heidegger. Hay una marcada impronta luterana en la gran obra de Heidegger que sin embargo pasa desapercibida por la falta de referencias explícitas en el texto, pero que ahora hemos podido reconstruir gracias a las lecciones sobre la vida religiosa. Por ende, el trasfondo luterano de la crítica heideggeriana de la metafísica se hace ineludible para comprender con propiedad dicha crítica destructiva. 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’ (SZ, 262). En adición, la temporización del mundear del mundo del ‘es weltet’ mostrada por Heidegger en su primera lección de 1919 como ‘evento’ (GA 56/57, 73-75) se engalana con tonos algo místicos en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920) en donde se caracteriza el ‘algo pre-teórico’ (*vortheoretisches etwas*) de la vida fáctica con la expresión *mysterium tremendum* (GA 58, 107).

Lo divino está escondido en los sufrimientos del crucificado (Lutero, 2006, 82) y no hay ninguna *curiositas* ni saber especulativo que lo alcance. La actitud teórica, por razones definitorias, fracasa frente a lo invisible. Por ello, según el joven reformador, “no se puede encontrar a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz” (2006, 83). Según Lutero, los seres humanos

caídos desean ver lo invisible, poseerlo desde la mirada, pero la cruz señala hacia lo que no se ve y muestra lo vano, la pobreza, la estulticia, la ignominia de la muerte y el sufrimiento. Quien no ha sido “destruido, aniquilado por la cruz” (Lutero, 2006, 84) tenderá así a la concupiscencia de los ojos, a la contemplación teórica, a la *fruitio dei*, y la tesis 19 de la *Controversia de Heidelberg* sostiene que “no puede llamarse en justicia ‘teólogo’ al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado” (2006, 82). Lutero retoma la crítica de la concupiscencia de los ojos de lo dicho en *Eclesiastés* 1:8: “de lo que el ser humano puede expresar, nunca se sacia el ojo de ver...” Esto, sin duda, encuentra una reformulación fenomenológica en *Sein und Zeit* en la curiosidad (*Neugier*): esa *curiositas* o tendencia al ‘ver’ (SZ, 170). 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]” (2006, 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” (1995, 296); refutación de la tradicional idea del ser humano como *animale rationale* también perseguida por Heidegger en su gran obra de 1927, pero que obedece a la propia *destructio* luterana de dicha idea, como hemos tenido ocasión de comprobar.

Lutero demuestra en su crítica de la dogmática escolástica una hondura fenomenológica inusitada, porque en el fondo es posible divisar también una diferencia fundamental entre la investigación metafísica y la teológica en lo que se refiere al mundo. Podría decirse que κόσμος y *mundus* tienen un doble significado: uno metafísico (el ente en cuanto naturaleza o el ente en cuanto puede ser investigado como sistema de cosas) y otro existencial (que no suele estar articulado de forma expresa). Empero, en el cristianismo primitivo κόσμος significa una determinada forma del existir humano. No primariamente lo cósmico mismo, sino la situación y posición existencial del ser humano. El κόσμος refiere una forma de existencia caída que determina la posición del ser ante su propia existencia. El κόσμος no es primariamente un lugar físico sino una condición: “el mundo entero está sumido en el mal” (1 Jn 5:9). La esencia del mundo es la oscuridad (σκοτία), principalmente porque los seres humanos prefieren la σκοτία a la φῶς; no porque así lo quieran, sino porque son ciegos sin saberlo. Estar en el κόσμος es fundamentalmente estar en la σκοτία. La luminosidad no es pues una φῶς física u objetiva, sino una orientación de la existencia, una forma de estar-en-el-mundo. De modo que φῶς y σκοτία son maneras —propia o impropia, respectivamente— de estar en el mundo, de habitar el mundo, de existir. Con todo, el concepto de mundo suele moverse pendularmente en esa ambivalencia entre *universum* (como la *universitas creaturarum*) y *sæculum* (en tanto modo mundano de existir). Vemos esta ambivalencia en Agustín para quien hablar de *mundus* no sólo implica la región ontológica del *ens creatum*, sino también el *mundi habitatores*, su existencia caída (*in carne*). Esta dualidad del concepto de mundo todavía es vigente hoy en día. *Mundus per ipsum factus est*, dice Agustín en su *Tractatus in Ioannis Evangelium*, pero casi puede uno escuchar acá las palabras que abren el *Tractatus* de Wittgensten: “Die Welt ist alles, was der Fall ist” (1984, prop. 1). *Mundus* significa *ens creatum*, un *factus*. Pero además significa *habitare corde in mundus*, es decir, *amare mundus*. Para Lutero, en suma, la orientación decidida de la escolástica por una investigación óptica del *mundus* termina perdiendo de vista la dimensión más vertical y concreta del κόσμος como condición humana caída. Y esta teoretización dogmática tiene

consecuencias nefastas para la hamartología y la soteriología. Por tanto, la teología no ha sido solamente resemantizada o transformada por la escolástica, sino que ha sido corrompida del tal forma que no puede denominársela con justicia como cristiana. Es simplemente idolatría teórica. Los aportes de Lutero a la hermenéutica me parecen, en suma, enormes.

Ahora bien, al igual que Lutero, Heidegger se volverá al apóstol Pablo para oponerse al Aristóteles de los escolásticos. Pero lo notable es que esto 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). Sólo de forma apresurada me referiré a la forma en que Heidegger se apropia originalmente de los conceptos aristotélicos (puesto que ya me extendido sobre ello en otro lugar, cf. Masís, 2010). Heidegger hará lo propio al destruir las imposiciones medioevales del escolasticismo que también encubren las geniales explicaciones proto-fenomenológicas del Estagirita. Basta que tomemos como ejemplo la forma en que Heidegger traduce la primera sentencia de la *Metafísica* de Aristóteles:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. (*Met. A*, 1, 980a 21)

Este pasaje según Heidegger no dice: “todos los hombres desean por naturaleza saber” (según la versión de García Yebra más apegada al latín de Moerbeke: *Omnes homines natura scire desiderant*), sino, más bien: “en el ser del hombre yace esencialmente el cuidado por el ver [*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*]” (SZ, 171). No se trata de una arbitrariedad deliberada o de un propósito de figurar el que lleva a Heidegger a este traslado que, a primera vista, parece forzado y artificioso. Heidegger identifica precisamente en el § 36 de *Sein und Zeit* que gira en torno a la curiosidad (*Neugier*) el εἰδέναι con εἶδος y de ahí con el ‘ver’. Aristóteles mismo se apresta a añadir que de todos los sentidos es la vista “el que nos hace conocer más” (Met. A, 1, 980a 26).

Notables son en esta sugestiva traducción heideggeriana también los vocablos εἰδέναι y ὀρέγονται pues εἰδέναι guarda relación con la tendencia intuitiva del pensamiento griego que consiste en un ‘ver’ de donde, a la postre, surge la tendencia hacia la θεωρία y así hacia la contemplación que confunde el ser con la presencia. Así la οὐσία en cuanto sujeto o ὑπόστασις es para Heidegger “sólo un giro tardogriego de la expresión que no acierta en absoluto con el significado del término” (GA 21, 71). La οὐσία no significa nunca una cosa, la substancia, o algo real en sentido moderno (por ejemplo, en Descartes como la cosa real por autosuficiente “que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir”, *Principia Philosophiæ*, I, 51), sino “lo que comparece, o la comparecencia, lo siempre presente” (GA 21, 71). El otro vocablo destacable es ὀρέγοντα concebido desde una ὄρεξις que no es un mero desear, sino un cuidado (*Sorge*) constitutivo del ser humano que apunta hacia la apertura de un mundo en el que el Dasein se despliega de forma ocupada y existencial. Simplemente “desear saber por naturaleza” convierte a Aristóteles en un epistemólogo, un teórico del conocimiento que parecería estar indicando que en el ser humano hay una *curiositas* instintiva que dependería de una tendencia natural humana. Es decir, esta lectura del comienzo de la *Metafísica* borra de un plumazo la dimensión existencial que en primera instancia motiva toda preocupación por el ver; dignifica al Dasein como un ser conocedor, como alguien interesado en saber, y pierde de vista la

dimensión cuidadora de ese ver que es la que lo empuja a teoretizar su existencia.

Creo que, en lo tocante a la confrontación de Heidegger con Aristóteles, Volpi tiene razón:

La confrontación se caracteriza (1) por el hecho de que debe ser situada en el marco de una reapropiación de temas fundamental con que los griegos pensaron por primera vez en una forma que se ha sido decisiva para la historia de la filosofía occidental; temas que, desde Hegel y Nietzsche, nadie ha tenido la capacidad de retomar tan radicalmente como Heidegger. (2) También se caracteriza por una disposición metodológica específica que puede designarse en términos generales como un poner en cuestión la tradición metafísica occidental, al punto de haber culminado con una demanda de superar (*Überwindung*, *Verwindung*) esta tradición. (1996, 29).

En este sentido, seguramente no es exagerada la afirmación de que “el joven Heidegger se vio a sí mismo en ese tiempo como una suerte de Lutero filosófico de la metafísica occidental” (Van Buren, 1994b, 171-172).

6. Conclusión

Este estudio ha intentado demostrar que el encuentro de Heidegger con Lutero, su ‘conversión luterana’, resulta decisivo para una comprensión adecuada de la transformación de la filosofía fenomenológica llevada a cabo por Heidegger en los años veinte, pero también para dar cuenta de la misma naturaleza de la investigación filosófica en lo que se refiere a su propia historia conceptual. Si, como he querido mostrar, dicha transformación hermenéutica tiene su origen en un uso fenomenológico ampliamente creativo del proyecto luterano de desmantelamiento de la sistematización dogmática de la teología, quizá sea cierta aquella admonición de Nietzsche de que el pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana (*Der Antichrist*, § 10). ¿No sucumbe Heidegger a eso que Nietzsche denominó el *peccatum originale* de la filosofía alemana, su protestantismo? Quizá, pero debe concederse que, al menos en el pensamiento heideggeriano, los caminos de la teología y la filosofía no se intersecan ni simplemente se dejan concebir en continuidad, sino todo lo contrario. Es más exacto decir que esos caminos se bifurcan, si bien las interpretaciones griega, veterotestamentaria, neotestamentaria y latina de la existencia humana han sido todas fundamentales para la formación de los conceptos que nos son decisivos. Por ello, la superación de la metafísica no puede llevarse a cabo simplemente mediante un rechazo que reniegue *tout court* de la tradición del pensamiento, sino que la *Destruktion* exige una apropiación más originaria de lo pensado y de lo transmitido como legado por la misma tradición.

Lo antedicho es fundamental para entender la misma naturaleza de la investigación filosófica, que siempre está volviendo al estado de discusión que la constituye. ¿Por qué, a diferencia de otros campos del saber, todavía podemos hacer investigación sobre filósofos del pasado? ¿No está ya todo dicho sobre ellos? ¿No existe ya una miríada de investigaciones sobre Aristóteles, sobre Descartes y sobre Kant? Heidegger ha hecho, me parece, un descubrimiento fundamental acerca de la naturaleza de la investigación filosófica de la mano del concepto luterano de la *Destruktion*:

Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La ‘doctrina’ [*Lehre*] de un pensador es lo no dicho en su

decir y a lo que el ser humano queda expuesto con el fin de emplearse en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él (H, 173).

La conceptualidad que nos precede no debe tomarse así como si no estuviera cargada de ocultamientos. El joven Heidegger ha aprendido su lección de Lutero: para que la experiencia fáctica de la vida vuelva a hablar y vuelva a interpelarnos originariamente, la conceptualidad mediante la cual nos referimos a la existencia humana debe pasar por la navaja de la *Destruction*. Si bien los conceptos son equívocos, vacilantes e inciertos, la filosofía debe “remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*” (Heidegger, PIA, 20). Se puede concluir, en suma, que el influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica es inmenso.

Referencias

Aristóteles (Met). *Metafísica*. (Trad. de V. García Yebra). Madrid: Gredos, 1998.

Aron, R. (1944). L’avenir des religions séculières. *La France Libre*. 3(55-56), 210-217.

Barth, K. (1986). *Die kirchliche Dogmatik, I/1. Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik*. Zürich: Theologischer Verlag.

Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Bultmann, R. (1964). *Jesus Christus und die Mythologie. Das neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg: Furche.

Caputo, J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. New York: Fordham University Press.

_____. (1999). Heidegger and Theology. En: Guignon, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 270-288.

Coyne, R. (2015). *Heidegger’s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Crowe, B. (2006). *Heidegger’s Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (2007). *Heidegger’s Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.

- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gadamer, H.-G. (1987a). *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Gesammelte Werke Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1987b) *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1993). *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. Gesammelte Werke Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gall, R. (1987). *Beyond Theism and Atheism. Heidegger's Significance for Religious Thinking*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Trad. de A. Ackermann Pilári). Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1989.
- _____. (1998). *Escritos de juventud*. (Trad. de Z. Szankay & J. M. Ripalda). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- _____. (PIA). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. (Hr. von G. Neumann). Stuttgart: Philipp Reclam, 2002.
- _____. (GA 1). *Frühe Schriften (1912-1916)*. Gesamtausgabe Band 1. (Hr. Von F.-W. von Hermann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. (Hr. von B. Heimbüchel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. (GA 60). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Band 60. (Hr. von M. Jung & T. Regehly & C. Strube). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. (GA 61). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61. (Hr. von W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. (EP). *Experiencias del pensar (1910-1976)*. (Trad. de F. de Lara). Madrid: Abada, 2014.

- _____. (H). *Hitos*. (Trad. H. Cortés & A. Leyte). Madrid: Alianza, 2000.
- Jaspers, K. (1977). *Philosophische Autobiographie*. München: R. Piper.
- Johnson, K. (2010). *Karl Barth and the Analogia Entis*. London/New York: T&T Clark.
- Kisiel, T. (1988). The Missing Link in the Early Heidegger. En: Kockelmanns, J. (ed.) *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*. Washington: University Press of America, 1-40.
- Kovacs, G. (1990). *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lehmann, K. (1984). Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. En: Pöggeler, O. (ed.). *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln/Berlin: Kiepenhäuser & Witsch, 140-168.
- Lutero, M. (1995). *Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie*. Ausgewählte Schriften Bd. 2. Frankfurt am Main: Insel.
- _____. (1998). *Comentarios de Martin Lutero. Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. (Trad. de E. Sexauer). Barcelona: Clie.
- _____. (2006). *Obras*. (Trad. de T. Egido). Salamanca Sígueme.
- Löwith, K. (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart: J. B. Metzlerche.
- Macquarrie, J. (1999). *Heidegger and Christianity. The Hensley Henson Lectures 1993-94*. New York: Continuum.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. (Trad. de S. M. Pascual & N. Latrille). Salamanca: Sígueme.
- Masís, J. (2010). Aristóteles como proto-fenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica. *Principios*, 17(28), 5-36.
- _____. (2012). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero. *Logos*, 40(120), 7-34.
- _____. (2013). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo. *Logos*, 41(123), 45-78.
- Ott, H. (1988). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.

- Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. (Trad. de R. Fernández de Mururi Duque). Salamanca: Sígueme.
- Philipse, H. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being*. New Jersey: Princeton University Press.
- Przywara, E. (1962). *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Freiburg: Johannes Verlag.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. (Trad. de R. Gabás). Barcelona: Tusquets.
- Schalow, F. (2001). *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Sheehan, T. (1979-1980). Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion', 1920-1921. *Personalist*. 60, 312-324.
- Schlink, E. (1955). Weisheit und Torheit. *Kerygma und Dogma*. (1), 1-22.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Van Buren, J. (1994a). *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- _____. (1994b). Martin Heidegger, Martin Luther. En: T. Kisiel & J. Van Buren (eds.) *Reading Heidegger From the Start. Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press, 159-174.
- Vedder, B. (2007). *Heidegger's Philosophy of Religion. From God to the Gods*. Pittsburgh/Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Volpi, F. (1996). Dasein as *Praxis*: the Heideggerian Assimilation and Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle. En: C. Macann (ed.) *Critical Heidegger*. London/New York: Routledge, 27-66.
- Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus Logico-Philosophicus / Tagebücher 1914-1916 / Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. London/New York: Bloomsbury.

Jethro Masís (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg) es profesor asociado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Contacto: jethro.masis@ucr.ac.cr