

II.
DOSSIER

MARTÍN LUTERO Y LA FILOSOFÍA.
EN OCASIÓN DEL
QUINGENTÉSIMO ANIVERSARIO
DE LA REFORMA PROTESTANTE

EDITOR INVITADO:
DR. JETHRO MASÍS,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Dossier: Martín Lutero y la filosofía. En ocasión del quingentésimo aniversario de la Reforma Protestante

El 27 de septiembre de 2017 se organizó una mesa de discusión en ocasión del quingentésimo aniversario de la Reforma Protestante en el marco de las XXIII Jornadas de Investigación Filosófica, que cada año lleva a cabo el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. La mesa estuvo conformada por las siguientes exposiciones:

- Juan Diego Moya Bedoya: “El argumento de Martín Lutero en favor del necesitarismo. Una crítica racional”.
- Manuel Ortega Álvarez: “Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico”.
- Francisco Quesada Rodríguez: “Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach”.
- Jethro Masís: “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger”.

Este dossier reproduce tres de las cuatro ponencias originalmente leídas en aquella ocasión (todas menos la de Juan Diego Moya Bedoya). Las ponencias que fueron pronunciadas en aquella ocasión han sido reelaboradas en forma de artículos y ampliadas para el presente dossier.

En “Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico”, Manuel Ortega pone en continuidad la teología luterana con la tradición mística. En Lutero, la idea de lo inefable del misterio transforma al creyente a través de la palabra revelada, y para fundamentar esta posición Ortega se sirve de estudios de Moltmann (1983) y Blaumeiser (2016), quienes han argumentado que el Reformador comparte con

la mística la necesidad de ver unidas teología y experiencia vital.

Francisco Quesada en “Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach” discute la tesis tradicional según la cual Lutero fue un precursor de la Modernidad a partir de la emancipación de la conciencia humana de las estructuras eclesiales y políticas. Quesada argumenta que del hecho de que Lutero haya aportado elementos decisivos para los inicios de la Modernidad no se sigue necesariamente que todo su pensamiento sea moderno. En efecto, la antropología teológica luterana reniega de la razón y esto incide, según Quesada, en que difícilmente se pueda concebir a Lutero como un pensador genuinamente moderno.

Por último, Jethro Masís presenta el estudio “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger” donde argumenta que la crítica heideggeriana de la metafísica tiene como antecedente un procedimiento metodológico que el pensador alemán descubre en Lutero, la ‘*Destruktion*’, que a partir de entonces formará parte de su propia práctica fenomenológica para dismantelar la tradición ontológica y los conceptos que desfiguran la experiencia fáctica de la vida. Según Masís, este concepto luterano es decisivo para la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger que culmina con la publicación en 1927 de su *magnum opus*.

En general, el dossier tiene el propósito principal de valorar las aportaciones de Lutero a la historia del pensamiento. Son harto conocidas las palabras de Nietzsche en *El Anticristo*: “el pastor

protestante es el abuelo de la filosofía alemana” (§ 10). Uno puede encontrar en esto algo nefando, como Nietzsche mismo para quien esta herencia protestante debía concebirse como el verdadero *peccatum originale* de la filosofía alemana. Pero también el ‘principio protestante’ puede concebirse –como hace Hegel en *Glauben und Wissen* (1802)– como el principio mismo de la subjetividad que pone en movimiento el pensamiento moderno (Hegel, 2018, 316). En cualquier caso, Lutero sin duda ha tenido un influjo enorme en la filosofía alemana. En primer lugar a causa de su papel como ‘creador’ (*Sprachschöpfer*) del alemán escrito merced a su traducción de la Biblia a la lengua vernácula. Jacob Grimm ha afirmado en el prefacio de su afamado *Deutsches Wörterbuch* (1854) que el alemán (en su variante de *Neuhochdeutsch*) solamente comenzó decisivamente con Lutero. Su hermano, Wilhelm Grimm, concedió además que se debe a Lutero y a Goethe la transformación del alemán en una lengua apasionada y viva (Besch, 2000, 1715). Tal como ya lo reconoció Schupp en el siglo XVII, Lutero puede con todo derecho ser considerado el “verdadero Cicerón alemán”, de forma que “quien quiera aprender la lengua alemana debería leer la traducción luterana y los demás escritos de Lutero” (cita de Josten, 1976, 120).

Sea de ello lo que fuere, el dossier se plantea la tarea de responder a la pregunta acerca de la importancia filosófica del Reformador. ¿Tiene Lutero alguna importancia para la historia del pensamiento aparte de su contribución a la formación de la lengua escrita alemana de la que son herederos Hegel, Nietzsche y Heidegger? En esto las opiniones se dividen. Si Lutero es un teólogo que reniega de la razón –acerca de lo cual existen muchas corroboraciones textuales– su contribución a la tradición filosófica moderna sería más bien incidental. Los pensadores alemanes, tal como ha argumentado Quesada, habrían más bien racionalizado y ennoblecido a Lutero de tal forma que le habrían otorgado una dignidad filosófica que en realidad no se encuentra en su pensamiento teológico. Otra posibilidad es poner a Lutero en continuidad con la tradición mística alemana que, de Meister Eckhart a Tauler, pasando por Nicolás de Cusa y Jakob Böhme, podría constituir el mismo germen del

pensamiento alemán. Sobre Böhme, por ejemplo, ha dicho Hegel que su filosofía es auténticamente alemana pues se caracteriza por “aquel principio protestante... que consiste en situar el mundo intelectual dentro del propio ánimo y en contemplar, saber y sentir en la conciencia de sí lo que hasta entonces se situaba en el más allá” (1985, 231). Este ‘principio protestante’ deviene así el vínculo de transmisión entre Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, por un lado, y pensadores decimonónicos como Fichte, Schelling y Hegel, por el otro.

Los artículos de Ortega y Masís se encuentran más cercanos a esta línea de interpretación según la cual el pensamiento luterano no debe concebirse como un irracionalismo dentro de los cánones de la *ratio* escolástica, sino en continuidad con la idea ampliada de racionalidad del misticismo alemán. La racionalidad tendría su fundamento, no en algo simplemente otro respecto de sí mismo, sino en algo no-otro. Se trata de aquello que el Cusano llamaba *non-aliud*: “¿No ves acaso ahora con absoluta certeza que, no pudiendo ser definido por otro, no-otro se define a sí mismo? (2008, 33). El pensamiento alemán es dialéctico desde su mismo origen y, si Hegel tiene razón, esto no es entonces descubierto por Lutero, sino sólo redescubierto y contrapuesto furiosamente contra las definiciones escleróticas de la racionalidad que ignoran esa dimensión vertical que vincula lo teológico con la experiencia vital.

En suma, la discusión radica en si Lutero es un irracionalista arraigado en concepciones pre-modernas, o si más bien es un impulsor genuino del pensamiento alemán moderno, tan reacio a confundir los resultados de la racionalidad empírica y objetiva con aquello no-otro (no empírico) que funge como condición de posibilidad de eso empírico y objetivo, sin al mismo tiempo ser empírico y objetivo. Quizá no es casualidad que la diferencia de opiniones que podrán corroborarse en las contribuciones que forman parte de este dossier radiquen de alguna forma en la procedencia vital de sus mismos autores, pues Quesada es de formación católica, mientras que Ortega y Masís también estudiaron teología, como Quesada, pero de orientación marcadamente protestante. Los tres autores de

este dossier son pues principalmente filósofos pero han llevado a cabo estudios formales en la teología de ambas confesiones.

Los artículos que se presentan a continuación constituyen a su manera una puesta en escena de dicha discusión y corroboran en sí mismos las posibilidades que todavía se encuentran en la obra de Lutero para pensar problemas que todavía forman parte de la agenda filosófica de la actualidad y que de ninguna forma se hallan enteramente decididos.

Referencias

- Besch, W. (2000). Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. En: W. Besch et al. (eds.) *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlin/ New York: De Gruyter, 1713-1746.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la palabra. *Unidad y Carisma*, 100, 24-27.
- Cusa, N. (2008). *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. (Trad. J. Marchetta). Buenos Aires: Biblos.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1985). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Vol. III. (Trad. de W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Josten, D. (1976). *Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jhs. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, sprachimmanente Argumentation*. Frankfurt am Main/Bern: Lang.
- Moltmann, J. (1983). Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero. *Revista de Espiritualidad*, 42, 459-478.

Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Lutero y la experiencia mística: un enfoque filosófico

Resumen: *El artículo analiza la experiencia mística –sobre todo tal como se desarrolla en la mística del Carmelo– y la “mística de la Palabra” de Martín Lutero. Se verá como Lutero comparte con la mística carmelitana la idea de lo inefable del Misterio, el cual, no obstante, transforma al creyente en la unión con el Cristo a través de la Palabra revelada. Las categorías teóricas acerca de la experiencia mística son tomadas, primordialmente, de estudiosas ya clásicas del fenómeno místico: Evelyn Underhill, Hilda Graef y Victoria Cirlot. En lo que respecta al abordaje de la mística desde la perspectiva luterana nos hemos servido de los aportes de Jurgen Moltmann y Hubertus Blaumeiser.*

Palabras clave: *Experiencia mística. Lutero. Misterio. Teología. Fenómeno místico.*

Abstract: *The article analyzes the mystical experience –especially as it develops in the mystique of Carmel– and the “mystic of the Word”, by Martin Luther. It will be seen how Luther shares with the Carmelite mystic the idea of the ineffable of the Mystery, which, however, transforms the believer into union with the Christ through the revealed Word. The theoretical categories about the mystical experience are taken, primarily, from already classical scholars of the mystical phenomenon: Evelyn Underhill, Hilda Graef and Victoria Cirlot. With regard to the approach to mysticism from the Lutheran perspective, we have used the contributions of Jürgen Moltmann and Hubertus Blaumeiser.*

Keywords: *Mystical experience. Luther. Mystery. Theology. Mystical phenomenon.*

I. Introducción

¿En qué sentido se puede hablar de relación entre la mística y la teología luterana, sobre todo si tomamos en cuenta que, por un lado la mística se comprende como la búsqueda y el esfuerzo del contemplativo para lograr la unión con la Divinidad y, por el otro, el luteranismo sostiene la imposibilidad del ser humano de alcanzar por sus propios medios algún tipo de conocimiento divino? El presente artículo intenta dilucidar, en parte, esa relación problemática entre dos tipos de espiritualidad que en los albores de la Modernidad contaron con ilustres representantes. Para ello, se hará en primer lugar algunas precisiones con respecto al significado del término “mística”. Posteriormente, con los aportes de algunos estudiosos del luteranismo se verá que sí es posible hablar, en cierto sentido, de experiencia mística en la teología de Martín Lutero.

2. La experiencia mística

La tarea de precisar qué se entiende por “mística” enfrenta dificultades de gran calado, toda vez que el significado del vocablo padece una especie de “muerte de las mil calificaciones”. Para allanar un poco el terreno en el que nos movemos valga por el momento recurrir a la etimología. “Mística” es la transcripción latina de *mystikos*, término referido a los misterios (*ta mystika*), que eran las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado participaba de la muerte y la resurrección de la divinidad. El adverbio *mystikos*, por su parte, deriva del verbo

myo, que significa cerrar la boca y los ojos a realidades secretas e inefables (Velasco, 2003, 20).

A partir del siglo III el vocablo “mística” se introdujo al lenguaje del cristianismo. Con el paso del tiempo llegó a significar al menos tres cosas distintas. En primer lugar, se utilizó para hablar del simbolismo religioso en general y se aplicó específicamente a la interpretación alegórica del texto sagrado. En segundo término, también se utilizó en la liturgia cristiana para referirse a los elementos utilizados en ella. Finalmente, “místico” se usó para referirse a las verdades inefables y ocultas de la religión (Velasco, 2003, 20).

Empero, las dificultades de acercarse a la mística no quedan disminuidas por el simple hecho de señalar su etimología o la historia de su uso en las tradiciones religiosas. Como ha afirmado con acierto Juan Martín Velasco, la polisemia de la palabra incluye desde significados referentes a las personas dedicadas a la vida religiosa, lo esotérico, lo oculto, lo paranormal o lo psíquico, hasta la descripción de movimientos de talante más o menos religioso, surgidos del cansancio que experimentan las sociedades tecno-científicas (Velasco, 2003, 17-18).

Pero como si lo anterior no representara ya un arduo problema, existe además un uso más amplio del término, uso no necesariamente vinculado a las experiencias religiosas. Dicho significado está asociado al compromiso total a una causa; así, por ejemplo, se habla de mística de la acción, de un trabajo realizado con mucha mística o incluso de una mística humanitaria. Sumado a ello, tenemos además que la pluralidad de puntos de vista desde los que se estudia la experiencia mística (la historia, la sociología, la psicología, la filosofía, entre otras) crea más dificultades a quien se acerca a su estudio (Velasco, 2003, 19).

Evelyn Underhill, al igual que Velasco, enfatiza que una palabra como “mística”, que ha sido usada en contextos tan distintos (“las actuaciones de los médiums, el éxtasis de los santos, la brujería, la poesía y los excesos doctrinales del gnosticismo”), “pronto deja de tener un significado útil” (Underhill, 2006, 89). Al mismo tiempo, señala que

En la mística, la voluntad está unida a las emociones en un apasionado deseo de trascender el mundo de los sentidos, con

el fin de que el yo pueda unirse, mediante el amor, al único Objeto último y eterno del amor, cuya existencia es percibida de manera intuitiva por lo que solíamos llamar alma, pero a lo que ahora encontramos más fácil referirnos como sentido «cósmico» o «trascendental.» (2006, 89)

La mística, según Underhill, tiene al amor como punto de partida¹; “el místico está «enamorado de lo Absoluto»” (Underhill, 2006, 89). El punto culminante de esta experiencia es la abolición del yo en la Unión con la Realidad Última. Ahora bien, este arrobamiento místico no es algo reservado para unos pocos iniciados; Underhill sostiene que la mística no es un privilegio elitista, sino la facultad de cualquier individuo de percibir la realidad trascendental (Underhill, 2006, 90). Cualquier persona que ha experimentado en algún momento de su vida un sentimiento de asombro ante la realidad, podría volcar esa vivencia en una experiencia de unión trascendental. Habría, de esta manera, similitudes entre la experiencia mística y, por ejemplo, la experiencia estética, o eso que Carnap ha llamado, no sin cierto grado de sorna, “actitud emotiva ante la vida” (Carnap, en Ayer, 1993, 84).

Underhill propone cuatro características o notas, con las que se puede identificar la experiencia mística:

- La mística es activa y es práctica, es un proceso vital y orgánico.
- La disposición de ánimo del místico se encamina hacia el Uno o la Realidad (podríamos decir Dios) que es su objeto de amor viviente y personal.
- La unión con ese Uno es el término de la búsqueda del místico. Se llega a esta unión mediante un proceso psicológico y espiritual arduo, el cual involucra una reconstitución del carácter y una nueva forma de conciencia.

Finalmente, Underhill destaca que la mística no tiene nada que ver con la búsqueda de un conocimiento oculto ni es la mera facultad de contemplar la Eternidad; tampoco constituye una especie de rareza religiosa. La mística es, en

resumen “el nombre que se le da a aquel proceso orgánico que supone la perfecta consumación del Amor de Dios” (2006, 21).

También podría comprenderse la mística, con Graef (1970), como el deseo de unión con Dios. En el caso particular del cristianismo, el neoplatonismo ha ejercido una fuerte influencia en una concepción de la vida cristiana que perdura hasta ahora, y que la ve como una peregrinación unitiva con la Deidad. La vía de santidad en la mística cristiana, de manera casi idéntica al neoplatonismo, no es más que la peregrinación del individuo hacia la unión contemplativa de lo Uno. Para llegar a este estado de contemplación el místico tiene que atravesar un proceso de mortificación que le conduce a la unión con Dios (Graef, 1970, 20).

Esta unión con lo Absoluto se experimenta, por un lado, en la aniquilación del yo y, por el otro, en la imposibilidad de traducir en palabras exactas el carácter inefable de la Divinidad. A ese obstáculo insalvable se refiere Rahner, en el plano del lenguaje teológico, cuando escribe que “no se puede afirmar sobre Dios ningún contenido de índole positiva, sin que se haga notar a la vez una radical inadecuación entre ese enunciado positivo y la realidad misma en que se piensa” (Rahner, 2005, 21). “Lo místico”, aquello que se muestra, pero sobre lo que no se puede hablar (Wittgenstein), parece ser la clave de bóveda de una experiencia –la mística– que ante la imposibilidad de hacer uso de un lenguaje positivo echa mano del lenguaje figurativo de los símbolos y del arte. El lenguaje de la mística no busca, en definitiva, la palabra justa o totalmente adecuada, porque se sabe imperfecto, porque reconoce una Realidad más allá de toda posible, razón por la que permanece como balbuciente ante la desmesura (Cirlot y Vega, 2006, 15).

Otros autores han comprendido la experiencia mística como “experiencia plena de Vida”. Así por ejemplo Raimon Panikkar, quien desde un contexto interreligioso hinduista-cristiano propone que la mística es la experiencia de unidad con todo cuanto existe, una vivencia *advaita* (no dual) que, lejos de ser escapismo o negación del sufrimiento, es el reconocimiento de la unión con la totalidad de lo existente (Panikkar, 2005). La mística es sentimiento vital de

unión con esa Totalidad que aparece en todas las religiones y a la que el cristianismo llama Dios.

Tomando en consideración las anteriores anotaciones, tenemos que para los propósitos de este trabajo se entenderá que la mística presenta al menos las siguientes características:

- Un estado de unión con lo Absoluto, al cual desde la perspectiva religiosa suele llamarse Dios. En algunas tradiciones místicas, sobre todo cristianas, para llegar a este estado de unión el místico se eleva a Dios por medio de un proceso que involucra la vía purificativa, la vía purgativa y, finalmente, la vía unitiva, punto de llegada de la elevación mística.
- La unión con Dios no es equiparable a conocimiento, si por conocimiento entendemos la total aprehensión de algún objeto.
- La contemplación mística no solamente procura la unidad con lo divino. En la experiencia de unión con Dios el místico es transfigurado mediante el amor que todo lo transforma. La unión del místico con Dios se traduce en amor que desborda y se manifiesta hacia las demás personas.
- En el fondo de toda experiencia mística permanece la idea de que existe algo trascendente (que, sin embargo, puede ser también inmanente) identificable con el Misterio Divino. La naturaleza manifiesta, de alguna manera la huella de este Misterio que todo lo envuelve.
- El místico, en virtud de la imposibilidad de comunicar su experiencia, recurre con frecuencia al lenguaje de los símbolos y a la expresión artística.

Una vez puntualizados algunos elementos de la experiencia mística, se verá a continuación si hay algún tipo de relación entre la espiritualidad mística y la teología del reformador alemán.

3. La relación de Lutero con la mística: algunas notas generales

Pareciera, *prima facie*, que el consabido rechazo de Lutero a cualquier tipo de esfuerzo

humano para alcanzar la unión con lo Divino le ubica en las antípodas de la experiencia mística. No existe en la teología luterana obra alguna mediante la cual se logre alcanzar algún estado superior de la conciencia en lo que respecta al conocimiento de Dios; contrariamente, dicho conocimiento es una gracia que se le imparte y se le revela al creyente por medio de la Palabra encarnada y la Escritura.

No obstante, algunos estudiosos del reformador han señalado que pueden distinguirse en él rasgos de una espiritualidad que le acercan de algún modo a la experiencia mística. Blaumeiser (2016), que ha enfatizado las diferencias entre la mística contemplativa –una mística de la “visión”– y la “mística de la escucha” –o de la Palabra– más propia a la teología del reformador, ha subrayado posteriormente algunas características que acercan a Lutero a importantes figuras de la tradición espiritual como lo son Juan Taulero y Bernardo de Claraual, entre otros. Con estos místicos comparte Lutero la creencia en el abismo insondable del Misterio, los momentos de “noche oscura”, la necesaria unión entre teología y experiencia y la gracia que Dios otorga al ser humano para que participe de su misma vida (Blaumeiser, 2016, 24).

Lutero, lo mismo que Bernardo de Claraual, enfatiza los sufrimientos del Crucificado, su entrega y “el efecto de la fe sobre el ánimo humano” (Besier, 2003, 131). Los escritos del cisterciense, sumados a los de Juan Gerson y al cuidado pastoral de Juan Staupitz, fueron una importante ayuda en medio de las crisis religiosas de un Lutero que, por demás, ya conocía profundamente las grandes obras de Agustín, así como el *corpus dionisianum* y la mística de la Alta Edad Media. El alma atormentada de Lutero, su percepción propia como un ser pecador, así como su constante sentimiento de melancolía (Roper, 2018) fueron el terreno fértil en el que arraigó una espiritualidad donde la unión con lo Divino, por medio del don gracioso de la justificación, pasaba a un primer plano en la vida del creyente (Besier, 2003, 131-132).

Las similitudes entre la teología de Bernardo de Claraual y la de Lutero han sido enfatizadas también por Joan Busquets, autor que destaca el parecido verbal entre ambos teólogos. Claraual,

que a decir verdad es más pensador espiritual que teólogo especulativo, comparte con Lutero su creencia en la justificación por medio de la fe y la inutilidad de los méritos humanos delante de la justicia divina, así como una antropología negativa de acuerdo con la cual el mal se aloja en el corazón del hombre (Busquets, 2002, 126).

Del mismo modo, también se podrían encontrar puntos de acercamiento entre la teología luterana y la mística renana, especialmente la de Juan Taulero. Alrededor de 1516 Lutero habría leído los sermones del místico dominico, cuyo rechazo a las obras humanas como esfuerzos válidos para conocer a Dios fue asimilado con beneplácito por el monje agustino, quien veía en esa doctrina, así como en el abandono absoluto a la bondad y la gracia divinas, bocanadas de aire fresco que aliviaban la seca aridez de las disputas escolásticas (Busquets, 2002, 127).

Así pues, aunque no se puede decir que la teología luterana es del todo equiparable a una teología mística, no sería un desacierto afirmar que en Lutero hay “una comprensión mística de la existencia cristiana” (Blaumeiser, 2016, 25). Cabría pensar que en el reformador es posible hallar una espiritualidad que comparte el camino pasivo de las experiencias místicas cuyas raíces se alimentan del *Pseudo Dionisio Areopagita* o incluso de la *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, obra de vital importancia para los contemplativos de todos los tiempos, incluido el Areopagita².

Por supuesto, una vez dicho lo anterior habría que puntualizar que a diferencia de estas místicas Lutero rechaza enfáticamente el camino de ascenso en búsqueda de la unión con lo divino. En la “vía pasiva” de la mística luterana Dios “desciende” y actúa en el ser humano quien, por su parte, corresponde a la iniciativa divina con un acto de despojo de sí mismo (Blaumeiser, 2016, 26). La purificación desde la perspectiva luterana no obedece a algún camino de perfección cuyo recorrido eleve, por méritos propios, al hombre hacia Dios. Por el contrario, la purificación es la muestra de gratitud de un pecador que ha sido perdonado y justificado por la sola gracia.

4. Lutero y la mística del Carmelo

La vida de Lutero y la eclosión de su teología coinciden con el nacimiento de una de las místicas más refinadas y expresivas del cristianismo: la mística del Carmelo. Mientras en la Península Ibérica la nobleza y el clero se han unido, más o menos felizmente, para contrarrestar la “herejía luterana”, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila –encargados de la reforma de su orden– vuelcan en textos cargados de poesía y simbolismo su experiencia con el Misterio.³

Jürgen Moltmann ha indicado que con frecuencia el protestantismo ve en la mística una desviación y, finalmente, un alejamiento del creyente respecto de la Palabra de Dios y de la obra redentora de Cristo. Desde esta perspectiva, el místico no solo oculta su arrogancia bajo el vestido de una falsa piedad, sino que además desprecia el camino de descenso por el que Dios busca al pecador y, por último, pretende elevarse en la vía contemplativa con el fin de poder conocer a Dios gracias a su esfuerzo (Moltmann, 1983, 2). Y a pesar de ese fuerte desacuerdo entre protestantismo y mística, Moltmann, acto seguido, rescata el hecho de que “la teología medieval de la experiencia mística y la amplia influencia de Agustín relacionan a Teresa de Ávila con Lutero en una tradición común” (Moltmann, 1983, 2).

Efectivamente, tanto para el reformador como para la carmelita, la unión mística es inseparable de la humanidad de Cristo y del Dios crucificado. Así, por ejemplo, en la tesis 20 de la *Controversia de Heidelberg*, Lutero enfatiza, con base en las cartas paulinas, que la manifestación de Dios acaece en los padecimientos del Crucificado. La paradoja envuelve, de esta manera, la revelación de Dios, pues el Dios que se manifiesta es a la vez el “Dios escondido” del que habló el profeta Isaías (Lutero, 2006, 82). Esa afirmación de Lutero guarda similitudes más que evidentes con la teología mística del Carmelo, específicamente con Juan de la Cruz. Una lectura del poema “Otras canciones a lo divino de Cristo y el alma” deja ver que para fray Juan, lo mismo que para fray Martín, la cruz aparece como *locus* en el que se manifiesta lo divino:

Y dice el pastorcito: ¡Ay desdichado
de aquel que de mi amor ha hecho ausencia
y no quiere gozar la mi presencia,
y el pecho por su amor muy lastimado!

Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado
Sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,
Y muerto se ha quedado asido dellos,
El pecho de amor muy lastimado, (De la Cruz, 2007, 62)⁴

En ambos autores la idea parece ser la misma: Cristo es la máxima expresión de Dios; en él coincide de manera perfecta la unión mística de lo divino y de lo humano. Pero, al mismo tiempo, la inefabilidad de Dios es manifiesta puesto que su manifestación se oculta en la paradoja. En los evangelios, los discípulos de Jesús quieren ver a Dios Padre; la respuesta de Jesús envuelve la manifestación de Dios en el Misterio “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Juan 14.9).

La teología de la cruz, por lo demás, aparece también reiterada en el pensamiento de Teresa de Jesús. En efecto, la afirmación luterana según la cual “es en Cristo crucificado donde está la verdadera teología y el conocimiento verdadero de Dios” (Lutero, 2006, 82), pareciera coincidir con los siguientes versos teresianos

En la cruz está «el Señor
de cielo y tierra»
y el gozar de mucha paz,
aunque haya guerra.
Todos los males destierra
en este suelo,
y ella sola es el camino
para el cielo (...)

En la cruz el «árbol verde
y deseado»
de la Esposa, que a su sombra
se ha sentado
para gozar de su Amado,
el Rey del cielo,
y ella sola es el camino
Para el cielo (De Jesús, 2006, 1378).

Pero, además, como ha señalado también Moltmann, la unión mística es un elemento

importante en la espiritualidad luterana. Esta unión es “la inhabitación de Dios Espíritu Santo en el corazón del hombre que origina la unión del hombre con Dios” (Moltmann, 1983, 2). Este postulado básico de la reforma luterana subyace en el fondo de los movimientos pietistas surgidos posteriormente en el luteranismo, durante el siglo XVI y XVII, y cuyo desarrollo evidencia la influencia de la mística carmelitana de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Del mismo modo, tanto en Lutero como en la mística carmelitana se le otorga especial importancia a la oración. Mientras que para los carmelitas la oración está indefectiblemente ligada al acto contemplativo mediante el cual el místico atraviesa la *noche oscura* (debería, con rigor hablarse de diversas noches, tanto de los sentidos como del alma), para Lutero la oración no solamente acaece en el acto mismo de orar, sino que, siguiendo el dicho atribuido a Jerónimo, “toda obra del creyente es oración”. Así puede verse en el pequeño tratado “Método sencillo de oración para un buen amigo”, aparecido en 1535, y que Lutero dedicó a Pedro Beskendorf, su amigo personal. En este pequeño texto, Lutero empieza dando un ejemplo de su práctica personal de oración, la cual toma como modelo el Padrenuestro y los Diez Mandamientos. Cada una de las frases de ambos pasajes bíblicos son aplicadas a la piedad y a la vida de oración personal. Al mismo tiempo, el reformador insiste en que no es necesario tanto la repetición de palabras como el corazón dispuesto y enardecido por medio del cual el creyente se une en oración con Dios. Hay en el libro, de manera semejante a como puede verse en Teresa de Jesús, varias menciones sobre el corazón inflamado de amor, debido a su cercanía con Dios.

Cabría señalar, en acuerdo con Blaumesier, que la “mística de la Palabra y la escucha”, propias de Lutero, le ubican entre un “sí” y un “no” con respecto a la mística contemplativa. Si, puesto que en ambos es posible encontrar evidencias del corazón que arde de amor por Dios; en el caso de Lutero este amor se alimenta de la revelación contenida en la Palabra escrita, la cual revela al Verbo (la Palabra Viva) quien hace habitación en el corazón creyente. Curiosamente nos encontramos ante una Palabra que dice algo

acerca de lo indecible. Mística y Palabra serían, desde este punto de vista, la respuesta de Lutero a una *teología de la gloria* cuya preocupación radica solamente en ver, pero descuida la escucha atenta. Al mismo tiempo, la mística de la Palabra ubica a Lutero en una posición de contraste con respecto a la mística contemplativa, en tanto que Lutero abominaría de caminar con los místicos el camino de ascenso que lleva del hombre a Dios.

Finalmente, ya sea a partir de una común teología de la cruz, en la cual Jesucristo se presenta como la unión entre lo divino y lo humano, la doctrina de la inhabitación de Dios en el corazón humano o bien la oración como medio que tiene el creyente para conocer a Dios y, al mismo tiempo, para conocerse a sí mismo, encontramos puntos en común entre la espiritualidad mística y la luterana. En realidad, no sería esto de extrañar, toda vez que Lutero vive intensamente su vida religiosa como una relación directa con Dios. Lo mismo que Agustín, Lutero advierte que la llama de la espiritualidad arde en el corazón del creyente que ha descubierto a Dios en él, morando por su gracia.

Notas

1. Algo que ya había señalado la tradición platónica cuando afirmaba que es el amor el que impulsa al ser humano a filosofar. A este respecto, Miguel García-Baró puntualiza lo siguiente: “Este ser carne de hecho e idea sólo como sujeto de su conocimiento, convierte al hombre en amor, en anhelo, en tensión de búsqueda, porque se conoce carente, a distancia” (García-Baró, 2007, 18).
2. *Vida de Moisés* es uno de los escritos místicos más antiguos de la tradición teológica cristiana originaria de Grecia. En él, Gregorio de Nisa toma como ejemplo para la vida del creyente a Moisés. Al igual que el profeta bíblico, en su camino hacia Dios el creyente atraviesa tres etapas: la experiencia de la zarza ardiente, el ingreso en la nube y las divinas tinieblas. En esta última, aunque el creyente se encuentra más cerca de Dios no logra jamás verlo, pues la Divinidad está rodeada de tinieblas. Véase Gregorio de Nisa. (1993). *Vida de Moisés*. (edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.

3. Como es sabido, Teresa de Ávila recluta a fray Juan para que trabaje a su lado en la reforma del Carmelo. La “herejía luterana” se extendía amenazante ante los ojos de la religiosa, quien –es justo decirlo– desconociendo en gran medida la fe protestante, vuelca su decidido temperamento y sus esfuerzos en la organización de la Contrarreforma. Fray Juan, por su parte, que posee un talante espiritual distinto, es el contemplativo por antonomasia. No que se desentienda de la Iglesia *qua* institución, sino que parece estar más interesado en la elevación del espíritu a Dios y en el trabajo pastoral con el pequeño grupo de religiosas a su cargo. Una biografía completa del santo, que además le ubica en relación con su mentora y el contexto histórico de la España de la época es la de José María Javierre (2002).
4. Itálicas en el original. Las expresiones “a cabo” y “dellos” se han dejado tal como aparecen en la edición de Monte Carmelo.

Referencias

- Ayer, A. J. (comp.) (1993). *El positivismo lógico*. (Trad. de L. Aldama). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Besier, G. (2003). La espiritualidad cristiana en la Reforma. De la renovación de formas de vida espiritual al espiritualismo, el dogmatismo y el liberalismo. (Trad. de Elisabeth Reinhardt). *Anuario de historia de la Iglesia*, (12), 129-138.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la Palabra. *Perspectivas*, (100), 24-27.
- Busquets, J. (2002). Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero. *Teología y Vida*, 43 (2), 121-137.
- Cirlot, V. y Vega, A. (editores). (2006). *Mística y creación en el siglo XX*. Barcelona: Herder.
- De la Cruz, J. (2007). *Obras completas*. (Edición preparada por Eulogio Pacho). Burgos: Monte Carmelo.
- De Jesús, T. (2006). *Obras completas*. (Edición preparada por Tomás Álvarez). Burgos: Monte Carmelo.
- De Nisa, G. (1993). *Vida de Moisés*. (Edición preparada y presentada por Teodoro H. Martín-Lunas). Salamanca: Sígueme.
- García- Baró, M. (2007). *De estética y mística*. Salamanca. Sígueme.
- Graef, H. (1970). *Historia de la mística*. (Trad. de Enrique Martí Lloret). Barcelona: Herder.
- Javierre, J. M. (2002). *Juan de la Cruz, un caso límite*. Salamanca: Sígueme.
- Lutero, M. (2006). *Obras*. (Edición preparada por T. Egido). Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (1983). Teresa de Ávila y Martín Lutero. La vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila. (Trad. de Frederic Serra). *Selecciones de Teología*, 22 (88), 1-7. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol22/88/088_moltmann.pdf
- Panikkar, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (2005). *Sobre la inefabilidad de Dios*. (Trad. de Constantino Ruiz-Garrido) Barcelona Herder.
- Roper, L. (2017). *Martín Lutero. Renegado y profeta*. (Trad. de Sandra Chaparro). Barcelona: Taurus.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. (Traducido por Carlos Martín Ramírez). Madrid: Trotta.
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.

Manuel Ortega Álvarez (Bach. Filosofía, Universidad Nacional, Lic. Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana, M.Phil. [egresado] Universidad de Costa Rica) es profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Contacto: mortegalvarez@yahoo.es

Francisco Quesada Rodríguez

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach

*„Unser letztes Ereignis ist immer noch Luther,
unser einziges Buch immer noch die Bibel“
(Nietzsche, Nachgelassene, Frühjahr 1884, Fragmente 25)*

Sumario: *Después de una contextualización histórica y filosófica de los antecedentes medievales de la Reforma protestante promovida por Lutero durante el Humanismo renacentista, este artículo discute la tesis hegeliana según la cual Lutero fue el precursor de la Modernidad a partir de la emancipación de la consciencia humana de las estructuras eclesiales y políticas. La crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel y a la teología de Lutero muestra, no solo que las ideas teológicas luteranas sirvieron para pensar al ser humano filosóficamente, como en Nietzsche y Heidegger, sino que efectivamente estas permitieron continuar con el proceso de secularización iniciado por la Reforma protestante.*

Palabras clave: *Lutero. Teocracia. Monarquía. Libertad. Teonomía. Autonomía.*

Abstract: *After a historical and philosophical contextualization of the medieval background of the Protestant Reformation promoted by Luther during Renaissance Humanism, this article discusses the Hegelian thesis according to which Luther was the forerunner of Modernity following the emancipation of human consciousness out of the ecclesiastical and political structures. Feuerbach's critique of Hegel's philosophy and Luther's theology proves, not only that Lutheran theological ideas helped to think*

human being philosophically, as Nietzsche and Heidegger do, but also that these ideas actually allowed the process of secularization to continue since the Protestant Reformation.

Keywords: *Luther. Theocracy. Monarchy. Freedom. Theonomy. Autonomy.*

1. Introducción

Cierto, hay duda histórica de que el día 31 de octubre de 1517 el monje agustino Martín Lutero (1483-1546) haya divulgado las 95 tesis en la catedral de Wittemberg. Pero hay certeza de que Lutero escribiera y discutiera públicamente las 95 tesis durante aquel año, así como una innumerable cantidad de escritos de teología (Luther, 2016). El contexto histórico y literario en que Lutero escribió permite ubicarlo en el movimiento del Humanismo renacentista, sobre todo porque él tradujo la Biblia a la lengua vernácula desde el hebreo y el griego, haciéndola accesible al pueblo, mientras la Iglesia reconocía como texto oficial la traducción latina realizada por Jerónimo de Estridón entre los siglos IV-V, versión desconocida por el pueblo iletrado. Durante muchos años, Lutero se dedicó a perfeccionar su traducción y contribuyó a la estandarización de la lengua y la nación alemana, así como

una “renovación de la libertad alemana” y un “movimiento nacional humanista” (Leppin, 2017, 30-55).

En el mismo espíritu del Humanismo, Lutero sostuvo también una disputa con Erasmo de Rotterdam sobre la voluntad y la libertad (Gillespie, 2008, 129-169). Sin embargo, en cuanto al surgimiento de la ciencia renacentista, Bertrand Russell explicaba que Lutero menospreció el sistema copernicano porque revertía el modelo astronómico de la época y contradecía el texto bíblico (Russell, 1996, 487). Lutero era consciente de que la Biblia no podía interpretarse literalmente en relación con el mundo natural (Hedley-Brooke, 2014, 130), pero él despreció el conocimiento filosófico (Aristóteles) y científico (Copérnico) para mantener la primacía de la fe y de la Biblia (Lienhard, 2016, 580). Para Lutero, el Evangelio no era un libro cualquiera, ni siquiera una Biblia ni un código para aprender, sino un mensaje vivo para el tratamiento personal existencial. Sin embargo, Lutero estaba situado en la misma tradición de la Iglesia, como la simple fraternidad del Evangelio de Francisco de Asís (Kasper, 2016, 23-25).

La polémica de Erasmo de Rotterdam con *De libero arbitrio* (1524) y Lutero con *De servo arbitrio* (1525) muestra el conocimiento que tenían los humanistas cristianos de los textos bíblicos. Esta se trataba de una disputa entre dos hombres de letras, los traductores de la Biblia de la época que intentaban persuadirse con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos sobre la libre voluntad humana (Hoping, 2017, 229-230). Mientras Erasmo utilizaba todavía algunos argumentos escolásticos, como el escepticismo de los filósofos escotistas, Lutero comenzaba a liberarse de aquella manera de argumentar negando el uso de la filosofía escolástica en la teología, en la medida que aceptaba la separación y contraposición de la fe y la razón, como los filósofos ockhamistas. Lutero protagonizó con Erasmo una discusión sobre el contenido de las 95 tesis, el cual se convertirá posteriormente en una doctrina teológica que, al negar la libre voluntad humana, sitúa al ser humano frente a la gracia. A pesar de que la antropología luterana contradice en gran medida los valores del Humanismo renacentista porque

su visión del ser humano pecaminoso es muy pesimista, su concepción de la gracia divina lo hace un ser optimista porque promueve al ser humano a obrar libremente por medio de la fe en la sociedad y en la política. Además, por medio de la teología de la gracia, Lutero dotó al pueblo de la libertad de conciencia para que cada individuo pudiera interpretar los textos bíblicos, a pesar del pecado, sin necesidad de la autoridad jerárquica de la Iglesia (Kenny, 2010, 505-509). Este constituye el origen de una emancipación de las conciencias del poder jerárquico de la Iglesia medieval que tendrá una serie de consecuencias a nivel político y social desde la Pre-modernidad. Así, pues, la crítica de Lutero a la Iglesia fue elaborada a partir de una antropología teológica influenciada por el Humanismo renacentista.

Sin embargo, el teólogo y filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872), elaboró una crítica filosófica a la teología de Martín Lutero desde aquella misma perspectiva antropológica pesimista para hacer luego una reducción antropológica de la teología. En realidad, Feuerbach realizaba una crítica a partir de aquello que había sido, para Lutero, una novedad teológica a fin de promover la Reforma protestante contra la Iglesia, a saber: la *sola gratia*. Mejor aún, Feuerbach elaboró una diatriba filosófica al núcleo de la teología luterana en el libro *Das Wesen des Christentums* (1843 y 1849) y en el libro *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“* (1844), así como en otros escritos donde profundizó los fundamentos del ateísmo antropológico moderno.

2. Los antecedentes políticos y filosóficos desde el Medioevo

Aunque desde los orígenes del cristianismo siempre haya existido personas que han tratado de renovar la Iglesia con sus ideas y obras, sobre todo después de que el cristianismo fuera declarado la religión oficial del Imperio romano con el Edicto de Tesalónica (379-380) por el emperador Teodosio I (347-395), durante el Medioevo podemos encontrar una serie de grupos organizados popularmente con el ideal de hacer una

reforma espiritual frente al poder político y económico que la Iglesia había acumulado desde el Papa Gregorio VII (1073-1085) con la llamada “Reforma gregoriana”, la cual dio origen a una monarquía pontificia de dimensiones universales en la “Cristiandad” y, después, con la instauración de una sola Iglesia o teocracia universal por el Papa Bonifacio VIII (1294-1303) para la dominación espiritual y temporalmente. Entre algunas de las personas y grupos medievales de reforma espiritual podemos mencionar al monje calabrés Gioacchino da Fiore y los joaquinistas, Pierre Valdès y los valdenses, los albigenses o cátaros, los franciscanos pauperistas o espirituales, entre otros grupos laicos surgidos durante los siglos XII-XIV. Normalmente estos movimientos populares hacían sentir la necesidad de reformar espiritualmente la Iglesia por medio de la pobreza, frente a la riqueza eclesial, pero fueron considerados como grupos heréticos y condenados por errores doctrinales.

Cierto, en este contexto histórico lejano puede comprenderse mejor la Reforma protestante frente a la autoridad papal romana durante el Medioevo, pero el llamado “Cisma de Occidente” (1378-1417) evidenció el problema de la concentración del poder monárquico y teocrático papal, situado en Roma, contra los intereses soberanos de los franceses y los italianos. El hecho histórico de que hubiera tres papas durante aquellos años evidenció también la crisis de la autoridad en la Iglesia. De ahí que los teólogos y filósofos se preguntaran justamente quién tenía la autoridad en la Iglesia: ¿El papa o los concilios como representación del pueblo? A decir verdad, el pueblo no tenía representación en el concilio porque prevalecían los intereses soberanos de los cardenales franceses e italianos.

Sin embargo, más que los detalles históricos que ciertamente pueden ayudarnos a comprender el contexto del problema de la libertad de la conciencia en la antropología teológica de Martín Lutero, frente al poder religioso y político de la época, interesa destacar aquí que hacia el final Edad Media podemos encontrar una teorización filosófica para diferenciar el poder eclesial y el poder político, lo cual hará posible, indirectamente, una fundamentación teórica para el Estado Moderno.

Básicamente, hay dos filósofos medievales que fueron más allá de la justificación filosófica hecha por Tomás de Aquino (1224/25-1274), según la cual el poder político constituye una necesidad natural para la organización social y la Iglesia constituye una finalidad sobrenatural en armonía con aquella. Sin embargo, en el sistema monárquico, el Aquinate no podría aceptar, paralelamente, desde los presupuestos aristotélicos y cristianos, que el poder religioso estuviera subordinado al poder político, aunque la autoridad política provenga de Dios, porque la finalidad del poder religioso era sobrenatural, la salvación. En el opúsculo *De regno o De regimine principum* (1265-1267), Tomás de Aquino distinguió entre el poder político y religioso con fundamentos aristotélicos, pero hizo silencio al no poder separar, filosóficamente, los dos poderes en una teoría política supuestamente armonizada. En realidad, el poder político estaba supeditado al poder religioso en una sola finalidad: la bienaventuranza del ser humano. La “filosofía política” de Tomás de Aquino es irreconciliable con la historia moderna, pero dos filósofos medievales –que influyeron en la teología de Lutero a pesar de sus argumentos aristotélicos– sí pudieron separarlos con la influencia del averroísmo.

Por un lado, Marsilio de Padua (1275/80-1342/43) en su libro *Defensor pacis* (1324) subordinó el poder religioso al poder político en la medida en que “la ley del Estado es autónoma y suprema” (Copleston, 1993, 175). El pueblo, la totalidad de los ciudadanos, constituye el legislador, pero una asamblea general de los ciudadanos se encarga de emitir las leyes mientras hay un príncipe que debe ser elegido, no por sucesión, para establecer un supremo poder ejecutivo. Al ocaso de la Edad Media, Marsilio presentó una teoría política y jurídica de “modernidad” (Touchard, 2008, 165; Touchard, 2012, 200). “La supremacía significa que todos los otros poderes, ejecutivo o judicial, deben estar subordinados al príncipe” (Copleston, 1993, 176), pero si el príncipe se equivoca, él puede ser corregido por el legislador. En cierta manera, Marsilio concebía desde el Medioevo, sin relación a la Iglesia, el contrato social y los tres poderes de un Estado moderno: legislativo, judicial y ejecutivo.

“Soberanía popular y Estado de derecho: estos son los dos pilares innovadores de la original teoría política de Marsilio de Padua” (Reale & Antiseri, 1991, 554). En efecto, cuando Marsilio elaboraba el concepto de un Estado autónomo, él hace también una crítica de la institución divina del papado, separando los dos poderes. Pero, “esta negación radical de la Iglesia –Lutero reconocerá al menos una Iglesia ‘mística’– lleva consigo la universalidad total, hasta totalitaria, del Estado” (Touchard, 2008, 166; Touchard, 2012, 202). Los argumentos contra el poder religioso del papa miran a limitar la injerencia en lo temporal: “En la segunda parte [*Defensor pacis*] presenta sus argumentos contra la intervención papal en asuntos temporales y demuestra que las pretensiones papalistas no se pueden apoyar en argumentos escriturísticos” (Saranyana, 2003, 382). La separación de poderes puede ser considerado como un tipo de “averroísmo político” (Gilson, 1982, 640; Gilson, 1944, 592), esto es, una derivación política de la teoría de la doble verdad. Un dato histórico interesante a destacar es que las copias del *Defensor pacis* (1324) no circularon durante dos siglos, sino que fue publicado como un libro en el año 1517, es decir, cuando Lutero publicaba las 95 tesis.

Por otro lado, Guillermo de Ockham (1280/85-1347/49), a pesar de que no terminara de escribir el *Breviloquium de principatu tyrannico* (1339/1340), esta obra contiene sintética y precisamente la teoría de una serie de escritos políticos redactados en Múnich durante los años 1337-1340. En el contexto histórico cercano al “Cisma de Occidente”, frente al poder del papado, Guillermo abogaba por la abolición de la universalidad del poder teocrático en la sociedad medieval. Contrariamente a la teocracia, como parte de la teoría del conocimiento ockhamista en la que prevalecía la experiencia, él enaltecía al individuo humano como un ser concreto, antes que a una abstracción teopolítica (Gillespie, 2008, 104, 117, 119). En efecto, en Guillermo hay una disociación entre la experiencia religiosa y el conocimiento racional, o sea, una diferenciación básica entre la fe y la razón que conlleva a la separación práctica del poder religioso y político (Reale & Antiseri, 1991, 546). El reconocimiento del individuo como un ser en la sociedad quizá

sea el gran aporte de Guillermo a la Modernidad, en la medida en que supone la libertad y el derecho de la persona: “Teniendo en cuenta la evolución ‘laica’ de la sociedad, Guillermo de Ockham admite, pues, como fuente de derecho, junto a Dios, a la naturaleza y a los compromisos humanos. Este es uno de los aspectos más progresivos de su pensamiento” (Touchard, 2008, 168; Touchard, 2012, 204).

En cuanto a la Iglesia, según Guillermo, esta no está constituida únicamente por la autoridad y primacía del papa, sino que está compuesta por la “comunidad universal de fieles”. El papa no puede ni gobernar ni legislar sobre las cuestiones temporales como sucedió durante el Medioevo, sino que estas funciones deben quedar supe-ditadas a lo político. Las ideas expuestas por Guillermo intentaban hacer una reformación de la Iglesia, pero será Lutero quien las desarrollará posteriormente. Por ejemplo, Guillermo enfatizaba la libertad y autonomía del individuo en la sociedad y en la Iglesia medieval, ante cualquier intento de abstracción universalista, sin relación al derecho del individuo. Nadie podía situarse sobre la comunidad, a menos que sea elegido (Copleston, 1993, 118).

En fin, tanto Marsilio de Padua como Guillermo de Ockham, defendían la autoridad del emperador (Ludwig der Bayer, Luis IV de Baviera) en cuanto a lo terreno. Marsilio daba empero mayor autoridad al papa, aunque restringiéndolo únicamente a lo espiritual. Y, si él concedía alguna potestad al papa en lo temporal, era únicamente con miras a lo espiritual. No obstante, Guillermo no consideraba el papado como una institución divina ni le otorgaba derecho para regir en lo espiritual, según la ley divina y el derecho natural, y por tanto, le niega al papado injerencia absolutista en lo temporal. No hay una subordinación de un poder a otro, como sucedía durante el Medioevo, sino una “colaboración y cooperación de ambas potestades o poderes” (Saranyana, 2003, 399-400).

Ahora bien, de acuerdo con estas filosofías políticas a finales de la Edad Media, Lutero pudo desarrollar una concepción política limitada al ámbito regional donde surgió la Reforma protestante, restringiendo también, teológicamente, la autoridad del papa en lo espiritual y en lo

temporal. A fin de captar el núcleo de la crítica de Lutero a la Iglesia, en el contexto histórico y filosófico precedente, interesa destacar sobre todo el aspecto antropológico y eclesiológico, es decir, las implicaciones para el ser humano, en el interior, y para los fieles en la Iglesia y en la sociedad, en el exterior, según la doble dimensión del “sacerdocio universal”. En relación al Medioevo, estos dos elementos constituyeron una transformación considerable del concepto teológico de libertad humana, el cual influirá posteriormente en la Modernidad. En efecto, Lutero “en el tratado *De la libertad del cristiano* [Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)] desarrolla con vigor los principios básicos. Si el cristiano vive según la fe, es libre y no está sometido a ninguna ley ni a ningún orden; es sacerdote (sacerdocio universal) y rey, pero ese reino nada tiene que ver con este mundo. La libertad cristiana, puramente espiritual e interior, carece de sentido político. En su llamamiento *A la nobleza de la Nación Alemana* [An den christlichen Adel deutscher Nation (1520)], que recoge con una vigorosa habilidad las quejas de orden material y moral de Alemania frente a Roma, Lutero propone reformas eclesiásticas cargadas de repercusiones políticas. La consecuencia del sacerdocio universal es la supresión del estado eclesiástico y, en consecuencia, de los privilegios inherentes a éste, lo que conduce a ampliar las atribuciones del poder temporal” (Touchard, 2008, 214; Touchard, 2012, 268-269). El *sacerdocio universal* se ejerce no solamente en el interior de la Iglesia, sino en el exterior de la sociedad.

Entre los filósofos modernos, quizá haya sido Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) quien más consideró la influencia de Martín Lutero y del protestantismo intelectual en la Modernidad. En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel fue heredero de la tradición historiográfica protestante iniciada desde los siglos XVI-XVII, sobre todo cuando él afirmaba que la Reforma protestante era la continuación y superación de la Edad Media. La Reforma protestante fue “el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492). La Reforma protestante fue,

según Hegel, el principio de la Edad Moderna, y también, su desarrollo en la historia de acuerdo con las consecuencias políticas de aquella. Hay que reiterar aquí también que Hegel presentaba en su filosofía de la historia moderna la visión historiográfica de la época: “La historiografía alemana protestante del siglo XIX es, sin embargo, unánime en presentar la reforma luterana y calvinista como origen de la era moderna” (Granada, 2000, 39).

Sin embargo, Hegel no fue el único filósofo de la época en insistir sobre la dimensión de “continuidad” y hasta una “complementariedad” entre el Renacimiento y la Reforma, pues Wilhelm Dilthey (1833-1911) explicó extensamente la función preponderante de Lutero y la Reforma protestante en el origen de una nueva organización y orden de la sociedad occidental. En su obra sobre la visión del mundo y el análisis del ser humano desde el Renacimiento y la Reforma, Dilthey afirmaba que: “Cada profesión [Beruf] y cada oficio secular [weltliche Amt] era una función de las fuerzas religiosas y morales que actúan en esta organización operante” (Dilthey, 1991, 216).

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) aceptaba, críticamente, en el libro *Wahrheit und Method* (1960, 1965, 1972) que Lutero aportó al Humanismo renacentista una nueva manera individual de interpretar la Biblia sin necesidad de recurrir a la autoridad de la tradición: “El presupuesto de la hermenéutica bíblica —en la medida en que la hermenéutica bíblica interesa como prehistoria de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu— es el nuevo principio que introduce la reforma respecto a las Escrituras. El punto de vista de Lutero es más o menos el siguiente: la Sagrada Escritura es *sui ipsus interpretis*. No hace falta la tradición para alcanzar la comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de esta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*. En particular, el método alegórico, que hasta entonces parecía ineludible para alcanzar una unidad dogmática en la doctrina bíblica, solo le parece legítimo cuando la intención alegórica está dada en la Escritura misma (...). Lutero y sus

seguidores trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del *contextus*, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado este, el *scopus*” (Gadamer, 1999, 226-227; Gadamer, 1972, 178-179). Lutero produjo entonces un cambio radical en la manera clásica de interpretar los textos bíblicos. Se trata de la “prehistoria moderna de la hermenéutica” porque el sujeto, individualmente, sin la tradición interpretativa, puede interpretar y comprender la Escritura. Esta es la consecuencia de la antropológica teológica luterana que destaca la autonomía de la persona por la gracia para comprender el sentido literal de los textos bíblicos en el contexto, frente a la manera habitual de interpretarlos en la tradición de la Iglesia.

A pesar de que la filosofía moderna aceptaba generalmente que Lutero y la teología protestante influenciaron el origen de la Modernidad, el teólogo protestante Ernst Troeltsch (1865-1923), perteneciente a la *Religionsgeschichtliche Schule*, en el libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), mantiene una visión bastante negativa de la relación del protestantismo y la Modernidad. Para él no hay continuidad entre la Reforma protestante y el Renacimiento, sino que aquella fue un retorno a la cultura eclesiástica medieval. Según Troeltsch, hay una clara separación histórica entre el Humanismo renacentista y el protestantismo intelectual, pues el desarrollo racional del protestantismo surgió entre los siglos XVII-XVIII, después de que este se proveyera de la cultura del Humanismo renacentista (Troeltsch, 2005, 25, 50, 32, 92; Troeltsch, 1928, 14, 40, 42, 50, 84). En otras palabras, “Ernst Troeltsch (...) estima que Lutero no había superado totalmente el sacramentalismo de la Edad Media” (Lienhard, 2016, 521, 586). Aunque no haya una continuidad precisa de Lutero con el Humanismo renacentista, según Troeltsch, Lutero anunció la Modernidad y esta fue promovida por el protestantismo, particularmente durante la Ilustración. En fin, después de los estudios de Troeltsch no se podría hablar más de una “Reforma protestante”, sino de unas reformas y unos reformadores protestantes

(Troeltsch, 1922, 481-497, 528-552). La visión secularizada de la historia que fue desarrollada por Ernst Troeltsch estuvo influenciada por quien mantenía una continuidad y sucesión de la Reforma protestante con las ideas del Medioevo.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) en un aforismo del libro *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), escribió brevemente sobre la relación entre el Renacimiento y la Reforma. A pesar de que el aforismo parece no tener un fundamento en un estudio histórico, su opinión debe ser considerada en la discusión, sobre todo cuando afirmaba que “el Renacimiento italiano tuvo una influencia positiva en la cultura moderna: liberación del pensamiento, desprecio de las autoridades, triunfo de la educación sobre la arrogancia de la ascendencia, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desencadenamiento del individuo, un resplandor de veracidad y aversión a la apariencia y mero efecto (...); de hecho, el Renacimiento tenía fuerzas positivas que hasta ahora no han llegado a ser tan poderosas en nuestra cultura moderna (...). Por otra parte, la Reforma alemana se destaca como una vigorosa protesta de espíritus atrasados, que de ninguna manera se habían satisfecho con la visión del mundo de la Edad Media y los signos de su disolución, la extraordinaria superficialidad y la vulgarización de la vida religiosa; en vez de regocijo, tal como debe ser, [hubo] un profundo descontento experimentado” (Nietzsche, 2012, 247-248; I, N° 237). Esta opinión de Nietzsche requiere empero de estudios históricos y literarios profundos, dada la complejidad de las fuentes del Humanismo renacentista y de la teología protestante del Renacimiento durante los siglos posteriores. Pero las ideas de Nietzsche sugieren al menos una línea de análisis que pudo haber sido desarrollada por el teólogo protestante Ernst Troeltsch y que puede remontarse, inclusive, hasta los textos críticos de Ludwig Feuerbach acerca de Lutero, contra la comprensión generalizada de la historia moderna de Hegel.

3. La libertad de la conciencia humana

En el libro *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830), Hegel comenzaba

afirmando que la Edad Moderna constituía el “estadio del espíritu que se sabe libre” (Hegel, 1974, 657; Hegel, 1999, 492-497). La Reforma protestante era, para Hegel, el origen de este período de libertad del espíritu en la historia, después del control de la consciencia humana para sostener la corrupción en la Iglesia. Se trata de “El principio de la libertad espiritual” que fue promovido por Lutero cuando tuvo “consciencia del presente”, en el momento en que la Iglesia oprimía la consciencia moral. Por eso, consideraba Hegel que “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*” (Hegel, 1974, 658). Esta libertad establece una nueva forma de vida en la Iglesia, sin clases o diferencias entre los individuos, que permite una “consciencia de la verdad” (659). La fe luterana, la cual se experimenta en la subjetividad, permite que la consciencia del ser humano se libere de las acciones exteriores (obras) y pueda encontrar la verdad: “Entonces el espíritu subjetivo se torna libre en la verdad” (659). El espíritu, que es lo propio de sí mismo, permite que el ser humano posea su propia existencia para ser libre: “Este espíritu es la esencia del sujeto. Cuando el sujeto se conduce con él como con su esencia, se hace libre, porque existe absolutamente en sí” (660). En cuanto a la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, Hegel tiene una perspectiva tripartida de la historia medieval que concuerda con la cronología del tiempo tripartida propuesta por el monje calabrés Gioacchino da Fiore (1130/35-1202), cuando se refería a la nueva etapa del Espíritu (de Lubac, 2014, 359-377). Hegel tiene una perspectiva positiva de la Reforma porque esta permite la libertad del ser humano por medio del espíritu y la consciencia de sí mismo: “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre” (Hegel, 1974, 661).

En la filosofía de la historia moderna, Hegel continuaba con “El desarrollo interior de la Reforma” y “Las consecuencias políticas de la Reforma” (Hegel, 1974, 661-673; Hegel, 1999, 497-502). Aunque los detalles de esta temática histórica y política vayan más allá de nuestro objeto de estudio antropológico, sugiere que, gracias a Lutero y a la Reforma protestante, el pueblo alemán pudo desarrollarse más que otros

pueblos occidentales, románicos y católicos. La libertad del ser humano se realizaba en la historia, según Hegel, por un proceso de reconciliación: “La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene consciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo reconoce en las subsiguientes transformaciones de lo temporal” (Hegel, 1974, 665). En fin, Hegel tiene una perspectiva positiva de la historia moderna gracias a la Reforma protestante, pues esta permitió la libertad de la consciencia en el individuo y en la sociedad. Sin embargo, Feuerbach consideraba en el *Postscriptum* del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: “¡Pobre Alemania!”, haciendo referencia a Lutero, el “monje agustino” (Feuerbach, 2002, 49).

En el prólogo a la primera y segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se situaba también, explícitamente, en la “época” y en el “mundo moderno” para criticar al cristianismo. La comprensión que tiene Feuerbach de la teología está marcada sobre todo por la teología de Lutero, pues Feuerbach fue estudiante de teología protestante, mejor aún, de teología luterana. Se trata, pues, de una comprensión moderna de la teología protestante, durante los siglos XVIII-XIX, que Hegel también conoció en aquella época. Esta teología luterana constituye justamente el punto de partida de la crítica a la religión cristiana, sobre todo en la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843), donde Feuerbach agregaba citas y textos de Lutero por doquier, principalmente en el apéndice. En todo caso, Lutero es el teólogo más citado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* para justificar su filosofía de la religión. Un año después, Feuerbach escribía *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a la Esencia del cristianismo* (1844), en continuación con el libro anterior para recalcar que la teología luterana no quedaba dispensada de la crítica contra el cristianismo, sino que, por el contrario, la reafirmaba. “El hecho de que la humanización de la teología cumplida por Feuerbach pertenezca a la historia del *protestantismo* se confirma con la

circunstancia de haber podido derivar de Lutero los principios de su crítica a la religión” (Löwith, 2008, 435; Löwith, 2011, 532).

En efecto, la teología luterana moderna es la que mejor ejemplifica la reducción teológica de la antropología, y por eso, Feuerbach criticaba a los teólogos modernos en el prólogo a la primera y la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Se trataba pues de una reducción de los contenidos de la fe luterana a principios filosóficos. Después de que en varias ocasiones y controversias teológicas Lutero renegara del uso de la filosofía de raigambre aristotélica para hacer teología, él descubrió una racionalidad teológica que tiene su fundamento en la Biblia. La razón humana afectada por una lectura humanista de la Biblia degeneraba en una racionalidad teológica para comprender a Dios y al ser humano.

El luteranismo intelectual de los siglos XVIII-XIX trató de explicar y traducir los contenidos de la racionalidad teológica de la fe luterana por medio de una reducción antro-po-teológica en principios filosóficos, como hacía notar Hegel cuando decía que “el rasgo fundamental de la época moderna consiste en haber reducido a un *mínimum* las doctrinas de la Iglesia protestante. Por lo demás, aunque la teología [ha] reducido su saber a un *mínimum*, tiene, sin embargo, la necesidad de saber acerca de, varias y muchas cosas: acerca de lo ético, de la relación entre los hombres” (Hegel, 1984, 26; Hegel, 2014, 36). La interpretación hegeliana de una cierta reducción de la doctrina luterana permitía empero ampliar la comprensión del ser humano en la teología protestante. Sin embargo, frente a este reduccionismo antropológico, evidenciando por Hegel en la Iglesia protestante, Feuerbach pudo realizar una diatriba a la teología luterana porque comprendió que el concepto de Dios había sido creado a partir de categorías antropológicas. Mientras que en *La esencia del cristianismo* subsistían todavía algunos rasgos de la filosofía hegeliana, en *La esencia de la fe según Lutero*, Feuerbach refuta la interpretación hegeliana de Lutero, porque posiblemente podría conducir a una práctica política protestante.

La comprensión que Feuerbach tuvo del cristianismo fue sobre todo la de la teología luterana, aunque conoció muy bien la teología patristica y

medieval. A pesar de que Feuerbach criticó en un primer momento la teología católica, él profesaba cierta admiración a “santo Tomas de Aquino, uno de los pensadores y teólogos cristianos más grandes” (Feuerbach, 2002, 197). A decir verdad, Feuerbach era un “ateo piadoso”, un “ateo devoto” (Max Stirner) porque erigió un nuevo dios, el ser humano y la humanidad. La afirmación del ser humano como contraparte de la negación de una concepción antropomórfica de Dios permitía desarrollar indirectamente, a partir de la misma filosofía de Feuerbach, una teología según el ser humano, esto es, hacer un “giro antropológico” (Wolfhard Pannenberg) que dará fruto en la teología durante el siglo XX, a pesar del ateísmo antropológico feuerbachiano. De hecho, Feuerbach afirmaba: “Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo, será mañana tenido por religión” (82). De alguna manera, Feuerbach no sabía exactamente hacia dónde dirigía su filosofía, pero estaba convencido de que la libertad y la crítica de la religión cristiana podrían sobrepasar el ateísmo.

A pesar de que Lutero haya liberado la consciencia del poder eclesiástico medioeval que regía la vida religiosa a nivel político, él mismo realizó una crítica al concepto del ser humano exagerando el pecado y sumió al individuo en el mar de la gracia exagerando la omnipotencia divina, por medio de la fe, diluyendo empero la humanidad en la divinidad. “El motivo de la dignidad y excelencia *natural* del hombre recibe un duro golpe desde el ámbito de la religión con Lutero. En su teología paulino-agustiniana radical de fuerte impronta nominalista, con la consiguiente magnificación del efecto del pecado original y el énfasis en la omnipotencia divina, Lutero señala cómo el estado *natural* del hombre tras la caída es de una postración total: tras la caída de Adán y su descendencia son siervos de Satanás y del pecado. La libertad humana, en lo relativo a la salvación, es nula y el hombre es impotente incluso para desear la gracia de Dios” (Granada, 2000, 225). De esta manera, la libertad humana quedo vilipendiada por Dios.

De ahí que Feuerbach dirigiera explícitamente la crítica a la teología luterana: “Ninguna doctrina se opone más, y además a *consciencia*, al entendimiento, al sentido y al sentimiento

humanos, como la luterana. Por eso ninguna como ella parece rebatir con más fuerza los conceptos fundamentales de *La esencia del cristianismo*, y ninguna como ella evidenciar el origen extrahumano y sobrehumano de su contenido; pues ¿cómo podría el hombre por sí mismo llegar a una doctrina que le degrada y le rebaja hasta lo más profundo, que, al menos ante Dios, es decir, en la suprema y, por lo mismo, única instancia definitiva, le niega radicalmente toda gloria, todo mérito, toda virtud y fuerza de voluntad, toda legitimidad, y credibilidad, toda razón e inteligencia?” (Feuerbach, 2007, 3-4).

Esta declaración fue hecha por Feuerbach en *La esencia de la fe según Lutero*, después de que *La esencia del cristianismo* recibiera una serie de críticas por los teólogos protestantes. Según Feuerbach, la teología luterana “degrada” y “rebaja” la antropología en lugar de enaltecerla. Las capacidades humanas, tales como la virtud, la voluntad y la razón, fueron negadas por Lutero en el momento en que consideró al ser humano indigno ante Dios por causa de su pecado. Según Lutero, solamente la gracia podía regenerarlo de su condición humana pecaminosa. Por eso, Feuerbach ha tratado de devolver las características humanas de Dios al ser humano, las cuales fueron arrebatadas por proyecciones de deseos humanos en la divinidad (antropomorfismos), después de tomar consciencia de que la religión no era más que una creación humana que empobrecía al ser humano y enriquecía a Dios (Feuerbach, 2002, 69, 78-77). Hay que revertir los contenidos de la divinidad en el ser humano por medio de un proceso crítico de la consciencia.

El ser humano puede confundir la consciencia con la autoconsciencia, es decir, puede identificar el uno con el otro, cuando se refiere a Dios y a la religión sin darse cuenta del antropomorfismo que puede producir en un objeto externo llamado divinidad: “Con relación a los objetos sensibles la consciencia del objeto es separable de la consciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la consciencia con la autoconsciencia (...) La consciencia de Dios es la autoconsciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre” (64-65). El problema de la confusión consiste

en que hay una diferencia entre la consciencia que tiene el sujeto de que hay un objeto como fenómeno de la realidad y la proyección de la autoconsciencia que hace el sujeto en un fenómeno religioso-divino, que no pertenece a la realidad como un objeto en cuanto tal. “Dios en cuanto Dios, es decir, como no finito, ni humano, ni materialmente determinado, ni como ser sensible es tan sólo objeto de pensamiento (...) La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace a Dios dependiente de sí misma” (87, 89). La razón utiliza a Dios como un objeto de pensamiento para proyectar y hacer depender, como un objeto necesario frente a la contingencia humana.

En la crítica feuerbachiana contra la teología luterana subyace empero la problemática de la subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso del ser humano para hacer la adhesión de fe en Dios. La subjetividad de la conciencia y el sentimiento religioso manifiestan el carácter antropológico, “humano, demasiado humano”, de la teología de Lutero que posibilita inclusive una opción de no adhesión a Dios por medio de la fe. Filosóficamente dicho, la antropología teológica luterana deja un espacio abierto al nihilismo cuando el ser humano no puede o no quiere hacer una opción de fe en Dios. Según Feuerbach, “Dios es para él [Lutero] (...) todo; el hombre, nada” (Feuerbach, 2007, 14). Quizá hayan sido Lutero y Feuerbach quienes influenciaron el nihilismo nietzscheano: “la nada, el fundamento del mundo”, “la ley, sólo la consciencia de que soy pecador, de que soy nada”, “de la nada nada se hace” (Feuerbach, 2002, 94, 99, 133).

Para Lutero, la voluntad humana estaba determinada por Dios y, entonces, la fe luterana se manifiesta como una decisión inevitable en Dios, la cual fue denunciada por Feuerbach como una “negación del hombre” (Feuerbach, 2007, 11, 16). Desde otra perspectiva filosófica, Martin Heidegger (1889-1975) mostró cómo la pregunta por el ser estaba implícita en la teología de Lutero cuando consideraba la existencia del ser humano frente al ser (*Sein und Zeit*, §3,40). Se trata finalmente de la angustia existencial de la experiencia de la caída, el pecado, cuando el ser humano se encontraba situado frente al mundo (Heidegger, 2009, 31, 208). Para el joven Heidegger, el interés

por el joven Lutero era la “destrucción” de la metafísica de raigambre aristotélico-tomista y que él fuera el precursor de la vida fáctica de la fe para hacer teología (Heidegger, 1970, 19-20).

Sin embargo, al argumento de Feuerbach puede imputársele que, al descubrir y criticar el subjetivismo de la teología de Lutero, inversamente, el argumento feuerbachiano siempre quedaba marcado por el sentimentalismo humano en la dialéctica ser humano-Dios. Feuerbach no se ocupó de Dios *ipsum esse subsistens*, al estilo de la filosofía y teología tomista, sino que quedó marcado por el talante teológico de Lutero: *Deus pro nobis*: “La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser esencialmente referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un *ser bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*” (Feuerbach, 2007, 24). La bondad de Dios y la maldad del ser humano dejaron la impronta en la teología luterana y en la filosofía feuerbachiana.

4. Teonomía y autonomía de la persona

En el libro *De servo arbitrio* (1525), Lutero presentaba una visión pesimista del ser humano pecaminoso y una restricción de la libertad humana por determinación de la voluntad de Dios, contra los argumentos del libro *De libero arbitrio* (1524) de Erasmo. En esta polémica teológica presentada por Lutero y Erasmo sobre la diferencia entre la “teonomía” y la “autonomía”, hay “al mismo tiempo un límite claro con el Humanismo” (Kasper, 2016, 42). Aunque Lutero rebatiera a Erasmo con argumentos gramaticales, filológicos y retóricos propios del Humanismo renacentista, él sostenía un conocimiento subjetivo de la fe como fundamento de una religión interior, mientras aquel movimiento privilegiaba sobre todo la eclosión de la razón, la libertad y la autonomía del ser humano capaz de pensar y actuar por sí mismo.

El ateísmo antropológico de Feuerbach constituye también un tipo de humanismo

porque él se opuso radicalmente a la “negación del hombre” justificada por la religión. Pero, el pesimismo antropológico de Lutero no se convierte, simultáneamente, por medio de la crítica filosófica de Feuerbach, en un optimismo antropológico, pues el filósofo trató únicamente de liberar la consciencia del ser humano de un autoengaño. La utilidad de la crítica a la religión hecha por Feuerbach consiste, al menos, en que el ser humano puede descubrir verdaderamente la realidad de él mismo cuando toma consciencia de la proyección y confusión que el ser humano mismo hace en Dios por la vía del sentimiento, el subjetivismo. El subjetivismo constituye una de las críticas teológicas más severas a la teología de Lutero (Leinhard, 2016, 511-514).

El *Deus pro nobis* que Lutero había desarrollado, teológicamente, fue invertido por Feuerbach, antropológicamente, en el “hombre para el hombre”: *Homo pro hominis*. Este constituye un claro ejemplo de la disolución de la teología en antropología practicada por Feuerbach. Aunque el filósofo no haya desarrollado aquí una ética propiamente dicha, sino una antropología a partir de la crítica a Lutero, puede surgir una ética humanista: “El hombre, en y por medio de Dios, sólo tiene como objeto a sí mismo. El hombre tiene como objeto a Dios, pero Dios sólo tiene como objeto la salvación moral y eterna del hombre, es decir, el hombre sólo tiene como objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana” (Feuerbach, 2002, 80-81).

La confusión de la consciencia y la proyección imaginaria del ser humano en la divinidad remiten igualmente al ser humano. A pesar de la confusión y de la representación que él puede hacerse en la idea de Dios, surge un imperativo moral divino frente a la contingencia del ser humano pecador, de tal modo que el actuar divino no va a variar del humano, el uno se convierte en una máxima a cumplir en y para el otro. La actividad humana se desenvuelve en relación con los otros mediante la subjetivación en el “yo” y objetivación en el “tú”: “Ahora bien, lo que en la vida, en la realidad, es el otro hombre, eso es Dios para mí en la fe, en la religión. En la vida el tú es el Dios del yo, en la fe es Dios el tú del hombre” (Feuerbach, 2007, 89). La sistematización de la religión cristiana y de la fe luterana

elaborada por Feuerbach permite una relación del *yo* con el *tú* por medio de una divinización inconsciente, que no es sino una relación ética meramente humana en la realidad. La dialéctica entre la subjetividad del *yo* y la objetividad del *tú* constituyó indirectamente un tipo de ética de alteridad (Feuerbach, 2002, 132). Aunque el ser humano crea inconscientemente que está obedeciendo una moral divina por medio de la fe en Dios, lo que realmente está haciendo es la creación de una ética en la que lo humano es la medida del ser humano mismo: “Para el hombre no hay ninguna *otra medida del bien sino el hombre*” (Feuerbach, 2007, 36). Aquí la medida del bien no sería verdaderamente Dios, como en la moral religiosa, sino el ser humano. Aunque el tema excede nuestra investigación, sospechosamente, uno podría preguntarse si Feuerbach no reversionó la crítica a la ética de Emmanuel Kant (1724-1804) cuando él proyectaba y representaba el “ideal” de “bien” en “Dios” (*KrV*, A810/B838; *GzMS*, 409/BA29-30; *KpV*, A235-236).

En todo caso, la cuestión filosófica que presenta el razonamiento de Feuerbach es cómo entender la *autonomía* en esta ética subyacente en la antropología: ¿El ser humano se encuentra frente a una teonomía o frente a una autonomía? Según Feuerbach: “El Dios humano —y mediante él todo hombre, como a menudo dice Lutero— domina al inhumano; pero, a pesar de ello, el Dios inhumano continúa siendo todavía un poder *autónomo*, una *persona*, que, por ello, necesariamente también quiere hacerse valer *a sí mismo*, y tanto más cuanto que Él es la persona de primer rango” (Feuerbach, 2007, 61). El hecho de que el ser humano pueda proyectarse en el otro, inclusive como un ser divino, no le resta autonomía ni al *yo* ni al *tú*, porque, en la realidad, cada ser humano aspira siempre a la *autonomía*, a ser *persona*, a darse un valor a sí mismo frente al otro, la dignidad.

Normalmente, la revelación de Dios produce “efectos morales” en el ser humano que no provienen de la moralidad, sino que son representaciones de mandamientos divinos interiorizados y, por eso, coinciden con la razón y la ética (Feuerbach, 2002, 254-255). Si el ser humano acepta las prescripciones externas sin una racionalización, esto es una moral heterónoma, pero

dado que él los integra críticamente en su interior por la razón, las prescripciones dan lugar a una moral autónoma.

Sin embargo, en cuanto se refiere al amor, el ser humano puede perder la autonomía, si no tiene consciencia de la reciprocidad que debería implicar este sentimiento: “En el amor precisamente el hombre renuncia a su autonomía, rebajándose a ser una parte; es una autodegradación, una autohumillación, que sólo se compensa porque el otro se rebaja igualmente a ser una parte, y que ambos se someten a un poder superior: el poder del espíritu familiar, el amor” (267-268). La “relación personal” del *yo* con la divinidad, por medio de un amor recíproco, debería compensar la renuncia a la autonomía que hace el uno por el otro, para que sea verdadero amor. De alguna manera, el ser humano reintegra, en la reciprocidad, la entrega amorosa que ha hecho por el otro, de modo que aquello que había proyectado en Dios le sea remunerado. Para no perder la autonomía y conservar la dignidad, hay que ser consciente de la reciprocidad del amor: “Ahora bien, el amor humilla pues yo me subordino, me someto a otro ser; ser amado, sin embargo, me eleva. Lo que pierdo al amar lo recibo copiosamente de vuelta al ser amado. La consciencia de ser amado es autoconsciencia, sentimiento de la propia dignidad; y cuanto más alta sea la realidad por la cual yo me sé amado, tanto más alto es el sentimiento de la propia dignidad. Saberse amado por el ser supremo es, por tanto, la expresión de la suprema autoestima, la expresión del *sentimiento divino de mi propia dignidad*” (Feuerbach, 2007, 79). El sentirse amado por el otro devuelve la dignidad perdida al humillarse, pero hay que ser consciente de la donación recíproca del amor para sostener y elevar la dignidad. En el caso de la fe, el sentirse amado por el *ser supremo* puede elevar la dignidad propia, pero también puede enajenar, si no hay consciencia de sí mismo.

“Lutero afirmó una religión separada de la moral” (Aranguren, 2006, 501). Mejor aún, Lutero se opuso a hacer del ser humano un ser autónomo frente a Dios: “Lutero subraya que el hombre no encuentra su punto de apoyo, su fundamento, en él mismo, sino en una realidad que es exterior. Esta realidad es Dios y su Palabra”

(Leinhard, 2016, 327). Este es un aspecto que Feuerbach también denunció en la teología de Lutero: “Así como Dios en cuanto ser por sí mismo se separa del ser del hombre, así también los deberes para con Dios se separan de los deberes para con los hombres; la fe se separa en el sentimiento de la moral, del amor” (Feuerbach, 2002, 302). Según Lutero, lo que agrada a Dios no son las obras, sino la fe, separando la fe del mundo. La experiencia de la fe puede separar del mundo: “El hombre que posea esta fe lo tiene todo; es bienaventurado” (303). En el caso de la teología de Lutero, el ser humano no posee ni una moral heterónoma como una ordenación exterior ni una moral autónoma como un juicio interno de la razón, sino que, dado su esencia pecaminosa, él debe vivir de la gracia de Dios, esto es, la teonomía. En la teología de Lutero, el ser humano no comete pecado, el ser humano *es* pecado.

Por eso, la fe luterana puede desvincularse del amor y entonces perder la autonomía de la persona y el vínculo de reciprocidad con los otros. “La fe no tiene ningún sentido de virtud; debe necesariamente rebajar la verdadera virtud, puesto que eleva una mera apariencia de virtud” (304). La virtud humana entra en contradicción con la fe luterana; de hecho, Lutero no aceptaba la ética aristotélica de la virtud porque contradice la justificación: “Lutero lee inmediatamente la Ética a Nicómaco a la luz de su doctrina de la justificación” (Büttgen, 2011, 63). La fórmula feuerbachiana que mejor resume la crítica a la fe luterana viene desde la ética del amor: “El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; este es el primer principio práctico, este es el momento crítico de la historia del mundo” (Feuerbach, 2002, 312). Esta fórmula moral constituye unas de las conclusiones del filósofo, a partir y contra la fe, pues esta puede enajenar al ser humano. Según Feuerbach, hay que tomar “en serio la moral” sin relación a la religión, sino fundarla en la razón para beneficio del ser humano y de la humanidad (Feuerbach,

2002, 315). En tal sentido, la filosofía feuerbachiana defiende la autonomía del ser humano.

El ser humano es autoconsciente de que él es finito como individuo, puesto que es mortal, pero podría considerarse a sí mismo como infinito en la infinitud de la humanidad por una confusión de la autoconsciencia. La idea de infinitud de humanidad feuerbachiana puede degenerar en un antropoteísmo y en un panteísmo, esto es, una divinización de sí mismo como individuo, ajena a su propia condición humana. En el fondo, según Feuerbach, el egoísmo humano puede conducir a la confusión de la autoconsciencia por medio de una disolución en la humanidad o por medio de la religión, en la cual la teología luterana servía como estímulo (Feuerbach, 2002, 168). No obstante, según Karl Marx (1818-1883), la alienación religiosa de la autoconsciencia del ser humano no se daba a causa del egoísmo humano, sino que surgía del “desgarramiento” y “contradicción”, “en la base terrenal” de las “relaciones sociales” (*Tesis contra Feuerbach*, 4, 6).

Así, pues, Feuerbach se situaba en un paso intermedio, entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, pues criticó la consciencia en la especulación filosófica de Hegel y abrió el camino de la crítica a la enajenación antropológica para Marx: “La personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre. En este proceso de enajenación se apoya la doctrina especulativa hegeliana que convierte la consciencia que el hombre tiene de Dios en autoconsciencia de Dios” (Feuerbach, 2002, 271). No obstante, la antropología filosófica feuerbachiana constituye una reducción del ser humano porque lo relacionó únicamente a Dios y consideró la relación del *yo* con el *tú* somera y limitadamente. Según Ernst Bloch, la filosofía de Feuerbach consiste en un reduccionismo antropológico (Bloch, 1959, 1517-1521).

Finalmente, para Lutero no hay una ética propiamente dicha, sino unos principios para orientar la actividad humana, individual y socialmente (Ebeling, 1985, 392-393). Por ejemplo, el oficio y el trabajo en la sociedad constituyen una vocación cristiana. En efecto, en la teología de Lutero hay una transición de la vocación cristiana al actuar profesional (“Beruf”, “Berufung”) cuando se considera el compromiso del cristiano

en la sociedad con “un valor casi sacro” (Lienhard, 2016, 565). El término alemán *Beruf* fue forjado por Lutero para explicar el “llamado” de Dios en I Corintios 7: 17, 20, 24. En efecto, *Beruf* tiene la misma raíz del verbo “rufen” (llamar) y adquiere el mismo sentido de la *vocatio*. Y el término “ruf” había sido utilizado anteriormente por Johannes Tauler (1300-1361), en el sentido de una labor espiritual. Posteriormente, los teólogos protestantes Albrecht Ritschl (1822-1889) y Ernst Troeltsch desarrollaron algunos estudios sobre el significado del término *Beruf* en la teología luterana y calvinista y hay muchos estudios a inicios del siglo XX para explicar el término *Beruf* como oficio y vocación en la teología de Lutero. Además, para hacer un análisis del significado teológico de *Beruf* en relación con la doctrina del sacerdocio universal se requiere un estudio exegético extenso desde los textos neotestamentarios, pasando por los escritos de Lutero y Calvino y de los teólogos protestantes luteranos y calvinistas a inicios del siglo XX. A decir verdad, la discusión teológica sobre *Beruf* parece ser mucho más compleja de lo que Max Weber pudo imaginar en su estudio sobre la ética protestante y el capitalismo.

5. Conclusión

Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? Lutero fue un precursor de la Modernidad en la medida en que él fue un hombre de letras, un “humanista”. La disputa de Lutero contra Erasmo sobre la voluntad y la libertad constituye un episodio fundamental del Humanismo renacentista que no puede ignorarse (Huizinga, 1958, 124-136). Evidentemente, Lutero no fue el precursor exclusivo de la Modernidad, sino que a partir de la teología de Lutero detonaron una serie de consecuencias que influyeron en la Modernidad.

En la teología de Lutero encontramos una paradoja en relación con el Humanismo renacentista. Por un lado, al igual que los humanistas de la época, Lutero está de acuerdo con el Renacimiento, que él entiende como renovación religiosa. Igualmente, al traducir y estudiar la Biblia, él acepta el principio de ir a los orígenes y regresar

a las fuentes y raíces (“ad fontes” et “ad radices”), como los humanistas que querían retornar a las fuentes griegas y latinas. Por otro lado, Lutero se mostraba totalmente antihumanista en la medida en que niega la filosofía (Aristóteles) y la capacidad de la razón humana para conocer y renovar la religión cristiana. En tal sentido, puede afirmarse que hay una inversión de los principios básicos del Humanismo renacentista. La antropología teológica luterana enfatizaba tanto el pecado que el ser humano no puede conocer ni salvarse por la razón. Solamente la fe, la gracia y la Escritura pueden otorgar al ser humano el verdadero conocimiento para salvarse, una racionalidad teológica. Paradójicamente, este conocimiento constituye un principio teológico que permitió a Lutero argumentar una liberación a los creyentes de la autoridad religiosa y monárquica papal para actuar en la sociedad y la política, a pesar de su visión pesimista del ser humano pecaminoso. Lutero terminó con la división entre laico y sacerdote, por medio de la doctrina del “sacerdocio universal”, y entendió la Iglesia como una *societas christiana*, esto es, un tipo de sociedad organizada de creyentes (bautizados). Ciertamente, la interpretación particular de la Biblia de cada creyente condujo históricamente a abusos religiosos en el pueblo inculto y Lutero mismo entregó posteriormente la Iglesia a los príncipes en 1525 para que controlaran a los “herejes” campesinos, pero el principio teológico luterano se mantuvo, a pesar de que surgió políticamente la llamada Iglesia de Estado. Lutero concibió la llamada doctrina de los “dos reinos” (*Zwei-Reiche-Lehre*) para separar el poder secular y religioso, romper con la monarquía y legitimar el Estado. Dios está e interviene de distinta manera en ambos reinos. Esta doctrina de los dos reinos se sitúa teológicamente entre la Edad Media y la Modernidad (Ebeling, 1985, 393). Pero “su manera de distinguir los dos reinos habría conducido, a diferencia de la Edad Media, a sobrevalorar la autoridad de los estados y habría preparado el terreno a la secularización” (Lienhard, 2016, 517). Desde tal perspectiva, la teología de Lutero puso las bases de la separación de la religión y la política en la Modernidad, después de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

Quizá haya sido Hegel quien pusiera en discusión que Lutero y la Reforma protestante fueran el origen de la Edad Moderna. Y, a pesar de la crítica filosófica hecha por Ludwig Feuerbach a la teología de Martín Lutero –y a otros teólogos católicos y protestantes– hay posibilidad de sostener y defender a partir de *La esencia del cristianismo* (1843) y de *La esencia de la fe según Lutero* (1844), que Lutero fue un precursor de la Modernidad, a condición de aceptar la reducción antropológica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero. Dicho de otro modo, la reducción antropológica feuerbachiana constituye una interpretación filosófica válida de la antropología teológica de Lutero, dado que él practicó una reducción teológica de la antropológica a partir de los textos neotestamentarios. La interpretación filosófica hecha por Feuerbach a la teología de Lutero constituye el reverso de la interpretación teológica hecha por Lutero a los textos neotestamentarios. El problema hermenéutico presentado por Feuerbach radica en que Lutero elevó la antropología neotestamentaria al rango de una racionalidad teológica, sin una mediación filosófica, aunque él fuera un “humanista”, y la expuso como un criterio racional para la sociedad. Ciertamente, desde el momento en que la teología luterana fue expuesta públicamente a la sociedad y a la política, esta fue objeto de crítica filosófica. Pero, al menos, la teología luterana constituyó un punto de ruptura con el Medioevo y el surgimiento de la Modernidad, en la medida en que engendró una serie de ideas teológicas que dio a pensar críticamente a los filósofos. Inversamente, las ideas críticas de los filósofos modernos han alimentado la teología protestante –y católica en menor medida– durante la Modernidad. En fin, se trata de un doble movimiento hermenéutico dirigido por una dialéctica moderna entre, por un lado, la teología y la filosofía, y por otro lado, la filosofía y la teología.

El hecho de que Feuerbach haya reaccionado, trescientos años después de la muerte de Lutero, a la teología, en general y, a la teología luterana, en particular, pone en evidencia que Lutero y la Reforma protestante conformaban una referencia histórica, teológica y filosófica inevitable, en el seno de la Modernidad, como quedó demostrado también por Hegel y otros

filósofos de la época, incluyendo a Nietzsche. De hecho, “la ‘esencia’ del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intentó conservar lo esencial del último, en la forma de una ‘antropología’ religiosa” (Löwith, 2008, 429; Löwith, 2011, 527). “El hombre es Dios del hombre” (Feuerbach, 2002, 132, 204): “*Homo homini Deus est*” (312).

Sin embargo, en el momento de considerar la teología de Lutero, aisladamente, sin relación a la filosofía moderna que creó una imagen ennoblecida de Lutero, podría ser extraño sostener que la teología luterana haya sido precursora de la Modernidad. La antropología teológica de Lutero, en general y, el tema de la libertad, en particular, presenta una serie de dilemas históricos y teológicos pues lo que interesaba a Lutero era la libertad del ser humano pecador desde la fe en Dios (Ebeling, 1985, 375-380). En realidad, la filosofía moderna alemana puso en discusión a Lutero racionalizándolo como gestor de la ruptura con el Medioevo. Pero, la teología de Lutero que todavía estaba arraigada en la teología medioeval no significó necesariamente una ruptura radical con el Medioevo, sino más bien el “proceso de desacralización” (Klueting, 2010; Klueting, 2011) de las prácticas políticas católicas por parte de la Reforma protestante que abrió paso a la Modernidad.

Referencias

- Aranguren, J.L. (2006). La ética protestante. In: Camps, V. (Ed.) (2006), *Historia de la ética. I: De los griegos al Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Büttgen, Ph. (2011). *Luther et la philosophie. Études d'histoire*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales/Librairie Philosophique J. Vrin.
- Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy. Volume III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York/London: Doubleday.
- De Lubac, H. (2014). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Dilthey, W. (1991). *Gesammelte Schriften. Band 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ebeling, G. (1985). Luther und die Neuzeit. Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit. In: Ebeling, G. (1985). *Lutherstudien. Band III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 366-394.
- Feuerbach, L. (1984). *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Feuerbach, L. (2002). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (2007). *Escritos en torno a “La esencia del cristianismo”*. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums* [Nachwort von Karl Löwith]. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H. G. (1972). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y Método I* [Octava Edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Gilson, É. (1944). *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris : Éditions Payot.
- Gilson, É. (1982). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Granada, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.
- Hedley-Brooke, J. (2014). *Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión. Volumen I. Introducción y concepto de religión*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Vorlesung über die Philosophie der Religion. Band I. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. [Neunzehnte Auflage]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hoping, H. (2017). Freiheit und Sünde. Zur Bedeutung von Martin Luthers *De servo arbitrio* für die theologische Anthropologie. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2017, S. 227-244.
- Huizinga, J. (1958). *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg: Rowohlt.
- Kasper, W. (2016). *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. Stuttgart: Patmos.
- Kaufmann, Th. (2014). *Luthers Juden*. Stuttgart: Reclam.
- Kaufmann, Th. (2016). *Geschichte der Reformation in Deutschland*. Berlin: Suhrkamp.
- Kenny, A. (2010). *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Klueting, H. (2010). Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte (SZRKG)*, Nummer 104, S. 437-457.
- Klueting, H. (2011). *Luther und die Neuzeit*. Darmstadt: Primus.
- Kolb, R. & Dingel, I. & Batka, L. (Ed.) (2014). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Leppin, V. (2017). Vertiefung des Glaubens - Erneuerung der deutschen Freiheit Luthers frühes gedrucktes Werk zwischen interiorisierter Frömmigkeit und humanistischer Nationalbewegung. In: Danz, Ch. & Tück, J.-H. (Hrsg.) (2017). *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 30-55.
- Lienhard, M. (2016). *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*. Genève : Labor et Fides.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: KATZ Editores.
- Löwith, K. (2011). Nachwort. In: Feuerbach, L. (2011). *Das Wesen des Christentums*. Reclam: Stuttgart, S. 527-534.
- Lutero, M. (2011). *Obras* [Edición preparada por Teófanos Egido, Tercera edición]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lutero, M. (2013). *Escritos políticos* [Tercera edición]. Madrid: Tecnos.

- Luther, M. (2016). *Die 95 Thesen. Lateinisch/Deutsche. Mit Quellen zum Ablasstreit herausgegeben von Johannes Schilling*. Stuttgart: Reclam.
- McKim, D. K. (Ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2012). *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico. I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- Ritschl, A. (2007). *Vorlesung „Theologische Ethik“*, [Rolf Schäfer (Hrsg.)]. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Russell, B. (1996). *History of Western Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Saranyana, J.-I. (2003). *La filosofía medieval*. Navarra: EUNSA.
- Touchard, J. (Ed.) (2008). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Touchard, J. (Éd.) (2012). *Histoire des idées politiques. I/Des origines au XVIIIe siècle*. Paris : PUF.
- Troeltsch, E. (1928). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Berlin: Oldenbourg.
- Troeltsch, E. (2005). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Troeltsch, E. (1922). Protestantismus Christentum und Kirche in der Neuzeit. In: Troeltsch E. (1922). *Geschichte der christlichen Religion. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung IV*, [Paul Hinneberg (Hrsg.)]. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, S. 481-494, 528-552.

Francisco Quesada Rodríguez. Doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina. Doctorando en Filosofía del Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Profesor de ética filosófica y bioética en la Universidad de Costa Rica.
E-mail: francis.quesada@gmail.com

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. Pretendo 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 dismantlar 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, la filosofía de la religión o la teología.

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 irremediamente por la antropología teológica cristiana, aunque 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.

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 arcanos celestiales pre-modernos. 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 (vῦν δ' ἠπορήκαμεν, Platón, *Sofista*. 244a) implica entonces de suyo el hacerse de un procedimiento violento que coadyuve 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 terminaría 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, quien 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 para 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, aunque 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 ya abierta.

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 profesara 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 concepciones 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 hermenéutica

En sus tempranas lecciones friburgesas 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 hermenéutica 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 teorética 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 teorética 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 interpres*), el gesto es claramente antidogmático y se erige desafiante contra aquellas interpretaciones que le dan un cierre autoritario a los textos. A no dudar, traducir las Escrituras a la lengua vernácula también constituía un signo de rebeldía frente a las autoridades eclesiásticas 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 sacræ* (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 heideggeriano clave 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 prejuicios 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 efectual (*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 analítica (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-teórica. 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), 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 ἐμώρρανεν 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, ἀμαρτία (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 dismantela la alta estima que tienen los seres humanos respecto de sí mismos y de sus propias posibilidades de saber; un obrar humillante que quiebra todas 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 ese llamado 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 del llamado 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 angustiada, 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 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 descrece 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 los filósofos en su comentario de *Romanos*— 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-teorético’ (*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 teorética, 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 teorética, 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 [propriamente 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 *saeculum* (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 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. Me parece indiscutible que la hermenéutica luterana no es solamente exégesis literal de textos bíblicos, sino que implica una honda dimensión existencial, una verdadera indicación de la situación hermenéutica.

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 fundamentales 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 dismantelamiento 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 *Destruktion*. 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 decisivo y fundamental.[*]

Nota

[*] Agradezco los comentarios críticos que recibí de parte de Francisco Quesada, Ruth Hazel, Manuel Triana y Marcela García, quienes leyeron una versión preliminar de este artículo.

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/NewYork: 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 Bd 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 Bd 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 Bd 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 Martín 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 Masis (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

este dossier son pues principalmente filósofos pero han llevado a cabo estudios formales en la teología de ambas confesiones.

Los artículos que se presentan a continuación constituyen a su manera una puesta en escena de dicha discusión y corroboran en sí mismos las posibilidades que todavía se encuentran en la obra de Lutero para pensar problemas que todavía forman parte de la agenda filosófica de la actualidad y que de ninguna forma se hallan enteramente decididos.

Referencias

- Besch, W. (2000). Die Rolle Luthers für die deutsche Sprachgeschichte. En: W. Besch et al. (eds.) *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Berlin/ New York: De Gruyter, 1713-1746.
- Blaumeiser, H. (2016). Martín Lutero: una mística de la palabra. *Unidad y Carisma*, 100, 24-27.
- Cusa, N. (2008). *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. (Trad. J. Marchetta). Buenos Aires: Biblos.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1985). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Vol. III. (Trad. de W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- Josten, D. (1976). *Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jhs. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, sprachimmanente Argumentation*. Frankfurt am Main/Bern: Lang.
- Moltmann, J. (1983). Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero. *Revista de Espiritualidad*, 42, 459-478.

Jethro Masís
Universidad de Costa Rica