

Heidegger y la reforma protestante

Heidegger and the protestant reformation

Arsenio Ginzo Fernández
Universidad de Alcalá
España

Resumen

Desde la Ilustración, la referencia a la Reforma constituye una de las señas de identidad de la filosofía alemana, especialmente del Idealismo alemán. También Heidegger se va a sumar a esa tradición, sobre todo en su periodo de juventud. El artículo analiza los aspectos fundamentales de la confrontación heideggeriana con la Reforma, resaltando tanto su inserción en la historia de la filosofía alemana como su relevancia para la configuración de la filosofía heideggeriana.

Palabras clave: Heidegger, protestantismo, Idealismo alemán, Cristianismo primitivo, fenomenología.

Abstract

Since the Enlightenment, the reference to the protestant Reformation is an important trait of German philosophy, specially of German Idealism. Heidegger too joins this tradition, specially during his youth. The article analyzes the main aspects of Heidegger's confrontation with the protestant Reformation, emphasizing as well his insertion in the German philosophy as his significance in the making of the heideggerian philosophy.

Key words: Heidegger, protestantism, German Idealism, Early Christianity, phenomenology.

La recepción de la Reforma en la filosofía alemana

Quisiéramos abordar en estas páginas el problema de la relevancia de la Reforma para la filosofía de Heidegger, especialmente para la del joven Heidegger. No nos interesa aquí el problema de la filiación religiosa como tal, sino sólo en la medida en que ella haya tenido una incidencia en la configuración del pensamiento del autor.

Pensamos que se trata, según se ha señalado a menudo, de una referencia importante, sobre todo para los planteamientos filosóficos del joven Heidegger, tal como ha ido quedando patente a lo largo de los últimos años mediante la publicación, en el marco de la *Gesamtausgabe*, de los textos de los cursos impartidos durante el primer periodo de Friburgo y también en el de Marburgo.

Con ello Heidegger venía a prolongar toda una línea de pensamiento que caracteriza a la filosofía alemana desde la Ilustración. En efecto, el complejo universo teórico de la filosofía alemana tiene entre sus señas de identidad la referencia, expresa o tácita, al legado espiritual de la Reforma. Es esta situación la que ha inducido a Nietzsche a afirmar de una forma desenfadada aquello de que el párroco protestante vendría a ser el “abuelo” de la filosofía alemana¹. En efecto, toda una serie de grandes pensadores alemanes, como Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, entre otros varios, no sólo han sido de filiación protestante sino que han convertido a la Reforma en uno de sus referentes filosóficos. Es en este marco donde resulta comprensible que L. Feuerbach no haya dudado en concebirse a sí mismo como una especie de “Lutero II”, que vendría a prolongar con su proyecto filosófico-religioso el proceso iniciado en el siglo XVI por el Lutero histórico². Varios de esos autores fueron incluso antiguos estudiantes de Teología protestante que terminaron pasándose a la filosofía pero sin que ello implicara la desaparición de la presencia del legado protestante sino que éste permanecía, más bien, transformado, en un nuevo nivel.

1 NIETZSCHE, Fr., KSA VI, 176.

2 Véase a este respecto el documentado estudio de ARROYO, L. Miguel, “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991.

De este modo, por paradójico que ello pueda parecer a primera vista, cabe hablar también de una recepción filosófica de la Reforma, especialmente por parte de la filosofía alemana. Son, sin duda, bien conocidas las invectivas luteranas contra la filosofía, que habría invadido abusivamente el mundo de la fe, racionalizándolo y mundanizándolo en una medida que el Reformador no podía aceptar. Sin embargo, la relación de Lutero con el mundo moderno, y también con el universo filosófico, no es algo unidimensional sino más bien ambivalente. Sin duda entra en conflicto desde distintas perspectivas con el mundo moderno, pero también es cierto, a la vez, que, de una forma consciente o no, muestra su convergencia con varios aspectos fundamentales de ese mundo moderno. Ello también es cierto por lo que se refiere al ámbito filosófico. Junto a las conocidas descalificaciones del papel desempeñado por la filosofía, resaltaba Lutero la relevancia de la conciencia, de la subjetividad, del libre examen, del individuo etc. Y ello suponía una innegable aproximación al espíritu de la filosofía moderna.

En un principio tales convergencias sólo en una medida limitada mostraron sus virtualidades, pero con la llegada del espíritu secularizador y racionalizador de la Ilustración, la situación va a dar un giro decisivo. Se mitigan considerablemente los puntos conflictivos de Lutero con el mundo moderno y se conecta abiertamente, por el contrario, con aquellos aspectos en los que Lutero, de una forma u otra, convergía con el espíritu de la Edad Moderna, de modo que el Reformador empieza a ser considerado como uno de los padres del mundo moderno. También por lo que atañe al ámbito filosófico, pues a pesar de los señalados desencuentros luteranos con la filosofía, lo que ahora importa a un “verdadero luterano”, tal como emblemáticamente escribe Lessing, no son los escritos de Lutero sino su “espíritu”³.

Tal recepción va a adquirir una especial profundidad y complejidad en la filosofía del Idealismo alemán. Si en líneas generales este movimiento filosófico constituye un periodo de particular plenitud y riqueza conceptuales, también lo va a ser por lo que se refiere a la recepción filosófica de la Reforma. A pesar de las diferencias que pueda haber entre los diversos representantes de este movimiento, habría acuerdo, sin embargo, por lo que atañe a la relevancia concedida, expresa o tácitamente, al legado espiritual de la Reforma.

3 LESSING, G.E.: *Werke III*, Insel, Frankfurt a. Main 1967, 449.

Buenos discípulos de Lessing, también a ellos les preocupa más el “espíritu” de Lutero que sus escritos. Por otra parte, Fichte, Hegel y Schelling fueron, además, antiguos estudiantes de Teología protestante, circunstancia que les permitió una mejor familiarización con una temática que después van a tener presente en el ámbito filosófico. Así Fichte considera que la filosofía alemana viene a constituir una especie de prolongación y ulterior desarrollo del principio crítico actuante en la Reforma, de modo que no duda en afirmar que el filósofo y el sabio modernos han de mostrarse necesariamente como “protestantes”⁴.

No obstante, si hubiera que elegir a un representante del Idealismo alemán como culminación de la recepción filosófica de la Reforma, ése sería indudablemente Hegel, que convierte a la Reforma en uno de los referentes fundamentales de la Historia Moderna. También la filosofía moderna mostraría una convergencia profunda con el espíritu de la Reforma, a pesar de que en Lutero “el principio religioso se ha separado de la filosofía”. El siguiente texto de la *Filosofía del derecho* muestra con toda nitidez la convergencia que para Hegel existe entre la moderna filosofía y el espíritu de la Reforma: “Lo que ha comenzado Lutero como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu ulteriormente maduro se esfuerza por aprehender mediante el *concepto* y de este modo liberarse en la actualidad y así encontrarse en ella a sí mismo”⁵.

La filosofía hegeliana vendría a representar, de una forma especial, ese espíritu “ulteriormente maduro” y por ello considera Hegel que frente al proceso de subjetivización y vaciamiento de contenido que aquejaba a la Teología protestante coetánea, sería la filosofía la que podría dar expresión a la verdadera naturaleza del protestantismo. Vendría a ser en la filosofía donde sería posible restaurar de un “modo verdadero” el protestantismo. He aquí la ambivalencia del planteamiento hegeliano ante el legado de la Reforma: por una parte se reconoce la gran relevancia del protestantismo para la constitución del mundo moderno, pero por otra en su concepción el protestantismo parece quedar diluido en filosofía, en un trasunto filosófico.

4 FICHTE, J.G.: *Werke VII* (herausg. von I. H. Fichte), Walter de Gruyter, Berlín 1971, 609.

5 HEGEL, G.W.F.: *Werke VII*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1971, p. 27.

En Hegel la situación permanecía, sin embargo, en un determinado horizonte de ambigüedad, de asunción del legado protestante y de secularización y racionalización en el ámbito filosófico. Pero esta situación se va a radicalizar más en la siguiente generación, la de la izquierda hegeliana en la que vemos cómo toda una serie de antiguos estudiantes de Teología protestante desencadenan un proceso de “secularización acelerada”, pero desde una óptica inmanente, pretendiendo con ello llevar a su consumación la voluntad originaria de la Reforma. El tema de la segunda Reforma flota en el ambiente, y en este sentido ya nos hemos referido a cómo Feuerbach no vacilaba en considerarse como una especie de segundo Lutero. Sin duda, estamos ante todo un proceso que practicaba una especie de hermenéutica violenta y selectiva sobre el legado protestante. Se conectaba con determinados elementos de ese legado pero a la vez se iba convirtiendo dicho legado en una especie de trasunto filosófico. Era lógico por tanto que desde el protestantismo ortodoxo, aunque no solamente desde él, se elevaran críticas contra este proceso de secularización y mundanización de la tradición protestante. Sea suficiente con recordar aquí a un pensador como Kierkegaard, tan estrechamente vinculado con el pensamiento alemán. Frente a todo el proceso de secularización y racionalización del legado protestante llevado a cabo por la filosofía alemana desde la Ilustración, Kierkegaard, que va a constituir un referente importante para Heidegger en su aproximación a la Reforma, se esfuerza por conectar de nuevo con el espíritu originario de la misma, en su dimensión intempestiva que nos recordaría la verdadera naturaleza del Cristianismo como “escándalo” para los judíos y “locura” para los griegos, tal como señala san Pablo en un conocido pasaje de la primera Carta a los Corintios. Con ello Kierkegaard quería oponerse tanto a la secularización del protestantismo operado por la filosofía alemana como al protestantismo oficial representado por la Iglesia luterana. A pesar de las diferencias, en ambos casos el “escándalo” y la “locura” habrían sido sustituidos por la “cultura”, dando paso al *Kulturprotestantismus*. Con sus denuncias del moderno protestantismo, Kierkegaard va a desempeñar un importante papel en el reencuentro con la vocación originaria de la Reforma que van a protagonizar en el primer tercio del siglo XX tanto el joven Heidegger como los representantes de la llamada teología dialéctica.

La aproximación a la Reforma por parte de la tradición filosófica no ha estado desde luego exenta de tensiones, según se haya insistido más en unos aspectos o en otros, tal como muestran de una forma paradigmática Feuerbach

y Kierkegaard, dos figuras coetáneas, con sus visiones contrapuestas de la Reforma. Pero por encima de ello parece tener razón Nietzsche con su afirmación de que el párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, en la que por cierto habría que incluir al propio Nietzsche, a pesar de sus desencuentros viscerales con la figura del Reformador.

Sin duda, habría que matizar la frase nietzscheana acerca de la ascendencia de la filosofía alemana, obviando reduccionismos improcedentes en una realidad tan compleja como es esa filosofía. Pero en todo caso se trata de una referencia importante en la moderna filosofía alemana, especialmente relevante en algunos momentos como es el Idealismo alemán. Es una situación que le hizo señalar a Habermas, un autor más bien ajeno a esta temática, que el espíritu del protestantismo había condicionado de tal manera el decurso de la filosofía alemana que los católicos para filosofar “casi deben hacerse protestantes”⁶. Tal es lo que durante un tiempo parece haberle ocurrido a Heidegger, autor de filiación católica pero que durante un tiempo va a encontrar en Lutero, sobre todo en el joven Lutero, un compañero de búsqueda no sólo religiosa sino también filosófica. De esta forma, la referencia al legado de la Reforma sigue mostrando, durante un tiempo al menos, su relevancia en un autor tan señalado como Heidegger. Es una problemática a la que vamos a intentar aproximarnos en las siguientes páginas. Heidegger va a tomar conciencia prontamente de la relevancia que el legado de la Reforma revistió para la filosofía alemana y va a tomar partido ante ella, ofreciendo una nueva aproximación al problema.

El punto de partida de Heidegger

Como tantos representantes ilustres de la moderna filosofía alemana, Heidegger comienza su andadura intelectual como estudiante de Teología, un estudio que también para él va a dejar una huella profunda. Muchos años más tarde, volviendo su mirada hacia atrás, va a confesar: “Sin esta procedencia teológica no hubiera acertado en el camino del pensamiento. Pero la procedencia permanece siempre futuro (*Herkunft aber bleibt stets*

6 HABERMAS, J.: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1973, 156. Acerca de esta temática me permito remitir a mi libro: *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2000, en el que intento una aproximación a este problema desde Lessing y Leibniz hasta Nietzsche.

Zukunft)”,⁷. Como resultado de esa profunda impronta en el pensamiento heideggeriano, cabría afirmar que a pesar de todos los conflictos y desencuentros con la Teología que Heidegger va a protagonizar a lo largo de su vida, ningún gran pensador, desde los tiempos de Hegel, iba a ejercer un impacto semejante en la Teología – católica y protestante.

No obstante, a diferencia de lo que solía ocurrir en la historia anterior, Heidegger comienza su andadura universitaria estudiando Teología católica. En efecto, la formación primera de Heidegger es católica. Nacido en el seno de una familia profundamente católica, y en una región predominantemente católica, toda la formación de Heidegger hasta la Universidad tiene un carácter marcadamente católico, de forma que el estudio de la Teología en la Universidad, con vistas a hacerse sacerdote católico, parecía una opción del todo coherente con su situación. Heidegger va a estudiar Teología católica en la Universidad de Friburgo durante cuatro semestres, en los años 1909-1911. Pero también Heidegger, como tanto antecesor suyo, va a abandonar el estudio de la Teología por el de la Filosofía. Incluso durante los estudios teológicos parte del tiempo lo va a dedicar a la Filosofía, tal como se va a complacer en resaltar más tarde el propio Heidegger, y tal como, por otra parte, estaba previsto en los planes de estudio⁸. Desde muy pronto Heidegger tuvo clara su vocación filosófica a la que se va a dedicar apasionadamente. Pero a la vez el ámbito de lo religioso y de lo teológico, de una forma o de otra, va a estar siempre presente en la obra heideggeriana.

Por otra parte, dado el propósito de estas páginas, procede recordar aquí que, junto con la temprana apertura a la filosofía, ya durante sus estudios teológicos Heidegger entra en contacto con la obra de Lutero. En efecto, muchos años más tarde le va a confesar a O. Pöggeler que fue precisamente en el Seminario teológico donde había comenzado la lectura de la obra del Reformador. Precisamente en 1908, un año antes de la entrada de Heidegger en el Seminario, se habían editado las lecciones del joven Lutero sobre la Carta a los Romanos, un texto sin duda de gran relevancia. Tal parece ser el texto con el que el joven estudiante de Teología inicia su familiarización con la obra de Lutero⁹.

7 HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1982, 96.

8 HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1982, 96.

9 Cfr. PÖGGELER, O.: “Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt”, en A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski (eds), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg- München 2004, 185 ss.

No obstante, Heidegger no sólo comienza a familiarizarse tempranamente con la obra del Reformador sino también con la literatura teológica protestante más reciente. Tal como señala el propio Heidegger, en el intento de ir más allá de lo prescripto en su plan de estudios teológico se vio inducido a familiarizarse con las investigaciones protestantes acerca de la historia de los dogmas. Un papel decisivo habrían desempeñado para él las modernas investigaciones acerca de la historia de las religiones llevadas a cabo por señalados autores protestantes como Gunkel, Bousset, Wendeland y Reitzenstein, a las que habría que añadir los trabajos críticos de A. Schweitzer¹⁰. Con razón se ha podido señalar que estamos ante una serie de importantes autores protestantes que se distancian de la síntesis armonizadora entre luteranismo y la fe burguesa en el progreso que propugnaba su maestro, el importante representante de la teología liberal decimonónica A. Ritschl¹¹. Frente a ello trataban de buscar por el contrario un nuevo acceso al Cristianismo primitivo, como el ámbito en el que se revelaría la verdadera naturaleza del mismo. Algo sin duda que iba a dejar una profunda huella en la búsqueda filosófico-religiosa del joven Heidegger. Por lo demás, cabría recordar asimismo que una vez abandonados los estudios teológicos, el joven Heidegger asiste a las clases de Reitzenstein y de Schwartz (sobre el Evangelio de san Juan) que hasta entonces le habrían estado vedadas. Vemos de este modo que la gran curiosidad intelectual que caracteriza al joven Heidegger se extiende asimismo al pensamiento protestante, bien moderno bien referente a las fuentes.

Sin duda, la aproximación al protestantismo es un proceso paulatino, que necesitará varios años de gestación, pero nos ha parecido pertinente recordar esta temprana toma de contacto con la obra de Lutero y de la tradición protestante en general. La investigación actual ha logrado trazar una descripción bastante más precisa y detallada de lo que era posible en el pasado. Ello fue debido tanto a la publicación de nuevos textos del joven Heidegger como a la pa-

10 HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe 16*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2000, 41. (En adelante: GA).

11 SCHABER, J.: "Martin Heideggers Herkunft im Spiegel der Theologie – und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts", en A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 180.

ciente labor de análisis y de documentación de toda una serie de investigadores: Th. Sheehan, Th. Kiesel, H. Ott, A. Denker, entre otros¹². Para nuestro propósito en estas páginas es suficiente con aludir a algunos hechos relevantes en la evolución espiritual del joven Heidegger. Cabría constatar cómo comienza defendiendo en una serie de pequeños artículos, aparecidos en distintas publicaciones, las posiciones oficiales mantenidas por la Iglesia católica, incluida la posición mantenida ante la crisis modernista. No obstante, pronto va a experimentar como demasiado estrechos los márgenes tanto teológicos como filosóficos en los que fue educado, en el horizonte de la neoescolástica. Así, por ejemplo, en su correspondencia con el profesor H. Rickert ya en 1913 muestra claramente su rechazo de una visión demasiado estrecha de la filosofía moderna. Protesta contra la visión caricaturesca de esa filosofía moderna que ofrecen círculos demasiado cerrados. Queriendo ofrecer un caso concreto, no duda en señalar que en toda la literatura filosófica católica, no existiría un solo libro que hubiera comprendido correctamente a Kant, aun cuando no fuera más que de una forma aproximada¹³. En cambio, el panorama filosófico alemán correspondiente al periodo en el que el joven Heidegger realiza sus estudios en la Universidad de Friburgo, va a estar lleno de estímulos intelectuales, tal como recocerá más tarde el propio Heidegger: la segunda edición aumentada de la *Voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard, un creciente interés por Hegel y Schelling, la publicación de las obras de Dilthey¹⁴. Cabría añadir que uno de los motivos por el que Heidegger le va a estar agradecido a su profesor de Teología dogmática C. Braig es por haberle remitido a las *Investigaciones lógicas* de Husserl que iban a desempeñar un papel en su proceso formativo¹⁵.

Pensamos que tiene razón Max Müller cuando señala que una de las tensiones que dominan la vida de Heidegger consiste en que por una parte aspira profundamente a ser un pensador independiente, libre de ataduras extrafilosóficas, y por otra permanece un pensador religiosamente arraiga-

12 Especial importancia reviste en este el sentido el volumen editado por A. Denker, H.-H. Gander y H. Zaborowski, tanto por lo que se refiere a la publicación de textos del joven Heidegger como por los estudios que figuran en la obra.

13 HEIDEGGER, M.; RICKERT H.: *Briefe 1912 bis 1933*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2002, 11-12.

14 GA 1, 56.

15 GA 16, 38 y 41.

do. Esta tensión no va a tardar en aflorar en la evolución del joven Heidegger y en efecto le va a conducir a una relación conflictiva con la Iglesia católica. Aun cuando su actitud ya se venía perfilando desde tiempo atrás, una situación de claro desencuentro con las posiciones de la Iglesia católica se va a producir cuando el Papa Pío X promulga el *motu proprio* en el que se declaraba a Santo Tomás la única autoridad doctrinal de la Iglesia católica. Aun cuando ya no es teólogo católico, el joven Heidegger se encontraba en aquel momento en clara dependencia de la Iglesia católica tanto por la beca Schaezler que estaba disfrutando como por las expectativas profesionales dentro del marco de la filosofía católica en la Universidad de Friburgo¹⁶. De ahí su irritación ante una norma, unas directrices que condicionaban y coartaban su libertad de pensamiento. La carta que le escribe a este respecto el 19 de julio de 1914 a su amigo y protector, el sacerdote y teólogo E. Krebs, no deja lugar a dudas acerca del estado de ánimo del joven Heidegger. Entre otras cosas, le escribe a su amigo: “¡ ya sólo faltaba el *motu proprio* sobre filosofía! Tal vez en su calidad de académico podría ud. proponer un procedimiento mejor: extirpar el cerebro a todos los que tienen la ocurrencia de poseer un pensamiento independiente y sustituirlo por ensalada italiana”¹⁷. Precisamente el joven Heidegger siente apasionadamente ese imperativo de un “pensamiento independiente”, lo que no dejaba de ponerle en una situación conflictiva respecto a la Iglesia católica de la que siempre había dependido y seguía dependiendo, incluso en lo referente a sus expectativas profesionales.

Precisamente el joven Heidegger va a realizar su Tesis doctoral bajo la dirección del titular de la Cátedra de filosofía católica, el profesor A. Schneider. Con vistas a su promoción en ese campo, una vez doctorado, Heidegger emprende el trabajo de habilitación sobre la Escolástica tardía que concluirá con un trabajo sobre la teoría de las categorías y del significado en Duns Scoto, en el que, como señalará más adelante, tratará de conciliar la independencia de la investigación científica con un catolicismo concebido más libremente (*freier gefassten Katholizismus*)¹⁸. Una mayor libertad filosófica y religiosa que sin duda resulta perceptible contrastando el

16 Cfr.OTT, H.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid 1992, 93.

17 OTT, H.: op. cit., 93; A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 62.

18 GA 16, 42

texto de la habilitación con escritos anteriores, pero que no constituía la única manifestación de la evolución de su pensamiento¹⁹.

Sea suficiente para nuestro propósito con observar aquí dos cosas en lo concerniente al trabajo de habilitación. Por una parte el hecho de que dicho trabajo concluya con un significativo capítulo acerca del concepto del tiempo en la ciencia de la historia²⁰. El descubrimiento de la historicidad por parte del joven Heidegger va a tener consecuencias importantes para su pensamiento filosófico-religioso. Se operó a este respecto un giro en el pensamiento heideggeriano. En un principio mostró su preferencia por el modelo matemático con el que había entrado en contacto al inicio de sus estudios filosóficos. Sin embargo, esta especie de aversión inicial hacia la historia va a experimentar un cambio profundo mediante la lectura de Fichte y de Hegel, y asimismo mediante el influjo de dos pensadores coetáneos: Rickert y Dilthey²¹. A ello habría que añadir a la vez el influjo de la teología protestante coetánea, a la que ya hemos aludido anteriormente.

Mediante la nueva valoración de la historicidad se cuestionaba la pretensión de la neoescolástica de situarse en un plano atemporal y eterno, tal como había pretendido el propio Heidegger en sus primeras publicaciones. Es comprensible por tanto que la nueva toma de conciencia contribuyera a su vez a un ulterior distanciamiento de la ortodoxia católica, especialmente vigilante entonces a causa de la crisis modernista. Por otro lado también es preciso aludir a una intencionalidad que estaría subyacente a la ocupación heideggeriana durante un tiempo con el pensamiento tardomedieval, y que conduciría a su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto. Tal como señalará Heidegger unos años más tarde, mediante el estudio de la escolástica tardía, pretendía alcanzar una base amplia y concreta para la comprensión científica de la historia del surgimiento de la Teología protestante, y con ello también para la comprensión de aspectos centrales del Idealismo alemán²². Se confirmaba así el interés del joven Heidegger por comprender mejor la naturaleza y el surgimiento del protestantismo, y a la vez su temprana toma de

19 ZABOROWSKI, H.: "Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919", en A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 150-51.

20 GA 1, 415-433.

21 GA 16, 39.

22 GA 16, 42.

conciencia acerca de la vinculación entre la Teología protestante y la filosofía del Idealismo alemán, problema sobre el que va a volver más veces.

Una vez concluida la habilitación, pasó tres semestres con encargos docentes provenientes del ámbito de la filosofía católica y destinado a los estudiantes de Teología²³, con el apoyo y recomendación de su amigo y protector E. Krebs, hasta que se produjo la movilización de Heidegger a causa de la Primera Guerra Mundial. Dentro del estado de confrontación interna en que se hallaba el joven Heidegger, nos interesa aquí reseñar dos hechos, aunque de naturaleza distinta, ambos ocurridos en 1917. Por un lado el matrimonio con Elfriede Petri, de confesión luterana, hecho sin duda que jugó un papel importante en el estado de vacilación y ambigüedad en que se encontraba el joven Heidegger. Por otra parte sabemos que a inicios de agosto de ese mismo año Heidegger realizó en Friburgo, en un círculo privado, una apasionada exposición sobre los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, el padre de la teología liberal decimonónica. Sabemos, en efecto, por el testimonio de H. Ochsner que Heidegger desarrolló una ponencia el 1 de agosto acerca del problema religioso en Schleiermacher. El propio Ochsner escribía significativamente tres días más tarde en una carta: “Es una pena que usted no haya podido escuchar la exposición que hizo Heidegger sobre el problema de la religioso. Yo me encuentro durante toda la semana bajo la impresión que me ha producido”²⁴.

Schleiermacher no sólo había proyectado su poderosa sombra sobre el protestantismo decimonónico sino que a comienzos del siglo XX había cobrado una nueva actualidad gracias a los estudios de Dilthey y de R. Otto. Heidegger, aun cuando se va a situar en un horizonte convergente con el de la teología dialéctica, se dedica durante un tiempo al estudio de Schleiermacher²⁵. Del grado de familiarización con la obra de Schleiermacher y con la bibliografía existente sobre él, da buena cuenta su correspondencia con su amiga E. Blochmann que le pide consejo sobre el filósofo y teólogo protestante²⁶.

23 CASPER, B.: “Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909-1923”, en *Freiburger Diözesan-Archiv* 100(1980), 534.

24 Cfr. PÖGGELER, O.: “Heideggers Begegnung mit Dilthey”, en *Dilthey-Jahrbuch* IV (1986-87), 129.

25 PATRIARCA, S.: “Heidegger und Schleiermacher”, en *Heidegger-Studies* 18(2002), 129-156.

26 HEIDEGGER, M.; BLOCHMANN, E.: *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1990.

De esta forma, Schleiermacher aparece tempranamente en el proceso de aproximación de Heidegger al universo protestante. En el esfuerzo por elaborar una fenomenología de lo religioso, que va a ocupar a Heidegger durante un tiempo, Schleiermacher se presentaba como un referente señalado. La autonomía de lo religioso frente a la metafísica y la moral, tan nítidamente señalada por Schleiermacher, se mostraba convergente con la vía por la que estaba transitando el joven Heidegger. Sin duda, la intervención de 1917 resulta significativa a este respecto. Por lo demás, la correspondencia mantenida ese mismo año con H. Rickert también es reveladora de la situación espiritual en que se encontraba el joven Heidegger. Al barajar las posibilidades de Heidegger de acceder a una cátedra universitaria, Rickert sigue dando por supuesta una nítida identidad católica por parte del interesado, y en este sentido le escribe: “Usted es también en cuanto filósofo un católico convencido y debe permanecer de todas formas en una Universidad en la que haya una Facultad de Teología católica”²⁷. Heidegger le va a contestar reafirmando su independencia intelectual: “Yo no he compartido un *estricto* punto de vista católico, de forma que hubiera orientado, o que vaya a orientar, la concepción y solución de los problemas, de acuerdo con puntos de vista extracientíficos de carácter tradicional o de otro tipo. Buscaré y enseñaré la verdad conforme a la libre convicción espiritual”²⁸. Como vemos, Heidegger se sigue considerando católico, pero alejado de una comprensión demasiado ortodoxa que supusiera una traba para su libertad de investigación. La última frase del párrafo citado no deja lugar a dudas: quiere buscar la verdad siguiendo las pautas de la “libre convicción espiritual”. Una frase que, entre otras cosas, no deja de evocar la doctrina del libre examen de la tradición protestante.

Viene a continuación lo que Th. Kisiel denomina el Interregno (1917-19), durante el cual Heidegger, a la vez que participa en la Primera Guerra Mundial, se somete a un proceso de clarificación ideológica, tanto de orden filosófico como religioso²⁹. De este proceso de autoexamen da cuenta una conocida carta que Heidegger escribe el 9.01.19 a su antiguo amigo y protector E. Krebs, en la que vemos, una vez más, al joven Heidegger forcejeando por liberarse de las ataduras que coartaran su libertad de investiga-

27 HEIDEGGER, M.; RICKERT, H.: op. cit., 40.

28 Ibid., 42.

29 KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1993, 72 ss.

ción. La carta comienza aludiendo al proceso de clarificación al que se había sometido durante los dos últimos años: “Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados que, dado que estoy ligado por un vínculo ajeno a la filosofía, no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción”³⁰.

En esta situación, Heidegger no puede seguir evitando pronunciarse de una forma clara acerca de su nueva situación filosófica y religiosa. Le confiesa abiertamente a Krebs que el “*sistema* del catolicismo” le resulta “problemático e inaceptable”, aun cuando tiene interés en matizar que no ocurre lo mismo con el “cristianismo” y con la “metafísica”, si bien entendida ésta en una nueva acepción. Estamos sin duda ante un hito importante en la evolución espiritual del joven Heidegger. Si el año 1909 lo era, en cuanto suponía el comienzo de los estudios teológicos, 1919, diez años más tarde, también lo será en cuanto ruptura con el catolicismo, al menos con lo que Heidegger denomina su “sistema”.

En este contexto resulta oportuno recordar que E. Krebs, que había casado a la joven pareja, ya había sido informado previamente por la esposa de Heidegger de la crisis religiosa que les afectaba. De un modo significativo, ella no duda en situar dicha crisis dentro de una perspectiva protestante: “ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante, es decir, creemos sin ataduras en un Dios personal al que rezamos en el espíritu de Cristo”³¹, lejos, matiza, no sólo de una ortodoxia católica sino también protestante.

Nos parece adecuada la expresión “al estilo protestante”, pues, no se trataba de que Heidegger se hubiera hecho protestante sin más, aunque esto, como veremos, era la impresión que imperaba en determinados medios. Pero sí se trataba de una aproximación manifiesta al espíritu del protestantismo, sobre todo del joven Lutero. Volviendo a la carta de Heidegger a Krebs, podemos constatar que confiesa haber llegado a la convicción del carácter problemático e inaceptable del “*sistema* del catolicismo” mediante el análisis del conocimiento histórico. Ya nos hemos encontrado anteriormente con el problema del descubrimiento de la historicidad por parte del joven Heidegger y la toma de contacto con las corrientes protestantes de la

30 OTT, H.: op. cit., 117-18; A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 67.

31 OTT, H.: op. cit., 120;

historia de los dogmas. Veíamos cómo tal constatación encajaba mal en la concepción neoescolástica imperante en la Iglesia católica, con su visión atemporal y eterna de los problemas. Vemos ahora a Heidegger, en el momento de distanciarse abiertamente de la Iglesia católica referirse al “sistema” del catolicismo, es decir, a su armazón dogmática y supratemporal. Heidegger considera que el sistematicismo de la Escolástica pone en peligro de la inmediatez de la vida religiosa, sacrificando la religión a la teología y a los dogmas. Tales son los términos en los que se va a manifestar un poco más tarde: “la Escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas”³². Frente a la visión sistemática y dogmática del catolicismo, el joven Heidegger, en sintonía con corrientes protestantes coetáneas, va a subrayar enfáticamente el valor referencial del Cristianismo primitivo y la confrontación inmediata con él.

Respecto a esta cuestión cabría recordar que dos actitudes fundamentales recorren la historia de las relaciones entre la fe y el pensamiento filosófico a través de los tiempos³³, y las dos se han podido remitir de alguna forma a la figura central de san Pablo. Una primera se ha esforzado por conciliar la razón y la fe, por mostrar el carácter razonable de la fe. A este respecto cabría remitirse al famoso pasaje de la Carta a los Romanos 1, 20, donde refiriéndose a la posibilidad del conocimiento de lo divino señala: “Pues lo invisible suyo, o sea, su fuerza eterna y su divinidad, es evidente a la inteligencia, desde la creación del mundo, por sus obras, de tal modo que son inexcusables”. A partir de ahí se ha ido elaborando la mayor parte del pensamiento medieval, guiándose por el lema: *fides quaerens intellectum*. En este plano habría que poner no sólo la escolástica medieval sino también la neoescolástica en la que se ha formado el joven Heidegger, y que él compartió durante un tiempo. Por supuesto, habría que incluir también aquí a pensadores modernos como Hegel que pretendieron llevar la racionalización del Cristianismo mucho más allá de lo que era el caso en la Escolástica o en la neoescolástica.

32 HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 1997, 227.

33 Cfr. ZABOROWSKI, H., op. cit., 136-37.

Frente a ello, una segunda línea de pensamiento va a recorrer también la historia de las relaciones entre el Cristianismo y la filosofía acentuando sobre todo la trascendencia y el misterio divinos, la corrupción de la naturaleza humana, el carácter “escandaloso” de la fe cristiana etc. También en este caso cabía remitirse a un conocido pasaje paulino, esta vez perteneciente a la primera Carta a los Corintios, donde afirma: “Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos” (1 Cor. 1, 22). A partir de ahí se va a perfilar toda una línea interpretativa que va a mirar con desconfianza las conciliaciones irenistas entre la razón y la fe, para resaltar más bien el carácter intempestivo de la fe. Una actitud que va a encontrar tempranamente una formulación paradigmática en Tertuliano cuando preguntaba enfáticamente: “¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, qué la Academia con la Iglesia?”.

Aun sin llegar a esos extremos tal va a ser la línea agustiniana que va a dejar una profunda huella en la historia del pensamiento, de la mística medieval, de los Reformadores protestantes, de Pascal y de Kierkegaard. También Heidegger se va a sentir feudatario de toda esta línea, una vez que se fue distanciando poco a poco del horizonte de la neoescolástica en el que se había formado inicialmente. Distanciamiento que, como queda indicado, le va a conducir, a la altura de 1919, a romper con el “sistema del catolicismo”.

Por aquel entonces tampoco a Husserl se le escapaban los cambios operados en el espíritu de su discípulo. A aquellas alturas Husserl y Heidegger ya se encontraban bastante familiarizados entre sí no sólo a nivel filosófico sino también personal. Husserl estaba así en condiciones de constatar las transformaciones que habían tenido lugar en Heidegger a nivel religioso. Así se echa de ver en la carta que escribe a R. Otto el 5.03.19. Se refiere en ella Husserl a las “transformaciones radicales” que se habrían operado en el espíritu de Heidegger, por lo que a sus convicciones religiosas se refiere. Considera por lo demás a Heidegger una personalidad realmente religiosa, por más que predominen en él los intereses teóricos, filosóficos³⁴. Husserl le especifica un poco más adelante a Otto en qué consisten las transformaciones radicales a que se había referido. Se trataría del paso de Heidegger al campo del protestantismo, algo

34 Cfr. OCHWADT, C. und TECKLENBORG, E. (eds), *Das Mass der verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis*, Charis, Hannover 1981, 157.

que el propio Husserl no dudaba en saludar en su condición de “cristiano libre” y de “protestante no dogmático”³⁵.

Estos últimos calificativos podrían sin duda ser aplicados al propio Heidegger, en aquel momento de su evolución. Habría que recordar, no obstante, que por grande que haya sido su proximidad al universo protestante, Heidegger nunca se hizo formalmente protestante, nunca se dio de baja en la Iglesia católica y en este sentido siguió pagando sus impuestos como católico a lo largo de su vida, mantuvo múltiples contactos con sus raíces católicas, como es el caso, por ejemplo, de su relación frecuente con la abadía benedictina de Beuron, próxima a su lugar de nacimiento, y por supuesto cabría mencionar la petición hecha a su paisano el profesor y sacerdote católico B. Welte para que hablara en su entierro, como así fue el caso. En la propia carta a Krebs de enero de 1919, Heidegger desea matizar el sentido de su ruptura con el sistema del catolicismo señalando que el cambio en sus posiciones fundamentales no le “ha conducido a sustituir el juicio noble y objetivo y la estima del mundo católico por una polémica de apóstata, amarga y estéril”³⁶. En el marco de esa estima del mundo católico se encontraba la exploración más a fondo de los tesoros del pensamiento y de las místicas medievales, en cuya investigación consideraba que quedaba pendiente mucho trabajo por hacer.

La referencia a la Reforma en los cursos de Friburgo: 1919-1923

Los cursos impartidos en la Universidad de Friburgo entre 1919 y el semestre de verano de 1923 corresponden a un periodo de gran creatividad y búsqueda intelectual por parte de Heidegger y también resultan particularmente relevantes por lo que se refiere a la temática que aquí nos ocupa. En la apertura de horizontes en que se mueve, en aquellos años tan estimulantes que siguieron a la Primera Guerra Mundial, Lutero y la Reforma constituyen una referencia constante en sus cursos, pudiendo ver cómo el Reformador es citado junto con aquellos autores que hemos mencionado anteriormente como constituyendo una línea alternativa a la representada por la Escolástica medieval: san Pablo, san Agustín, los místicos medievales, Schleiermacher,

35 Ibid., 159.

36 OTT, H.: op. cit., 118; A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 67.

Kierkegaard³⁷. El propio Husserl mira con complacencia este rumbo del pensamiento heideggeriano y lo estimula. Así cuando en 1921 recibe ayuda financiera de un amigo canadiense, separa una parte para que Heidegger pueda comprar la edición de Erlangen de las obras de Lutero.

Por lo demás, este periodo a que nos estamos refiriendo coincide con el nacimiento de la teología dialéctica con la que Heidegger va a tener numerosos puntos de convergencia: la conexión con los planteamientos de Kierkegaard, el redescubrimiento del espíritu originario de la Reforma y, en definitiva, la aproximación al Cristianismo primitivo. Baste recordar que el comentario de K. Barth a la Carta a los Romanos, el verdadero manifiesto de la nueva teología, se publica en esta época: la primera edición en 1918 y la segunda en 1921. K. Löwith llegó a escribir que este comentario constituía para Heidegger una de las pocas señales de una nueva vida espiritual³⁸. Más adelante, en el periodo de Marburgo, Heidegger va a colaborar con uno de los representantes más cualificados de la nueva corriente teológica, R. Bultmann. Ello no quiere decir, obviamente, que no hubiera a la vez notables diferencias con los representantes de la teología dialéctica, como ocurre sobre todo con K. Barth.

En todo caso, los representantes de la teología dialéctica habrían percibido correctamente, a juicio de Heidegger, la relevancia y originalidad de la Reforma. Por el contrario, no va a dudar en oponerse a este respecto a autores tan representativos del momento como Troeltsch y Dilthey. Heidegger considera que se les reprocha con razón que no haya tenido “comprensión alguna” en lo concerniente a Lutero. Habrían dejado al Reformador excesivamente preso en las coordenadas de la Edad Media sin ver en él suficientemente su dimensión renovadora³⁹. En efecto, según Dilthey Lutero habría de ser considerado más bien como un restaurador de la antigua fe y de los viejos dogmas que como precursor de los valores modernos, por más que haya forcejeado desde dentro de las viejas estructuras por abrirse a un nuevo tipo de relaciones con la Divinidad⁴⁰. Más decidido todavía se muestra

37 BUREN, J. van J.: “Martin Heidegger, Martin Luther”, en Th. Kisiel and J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York, New York 1994, 159.

38 Cfr. BARASH, J.A.: *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, 153.

39 GA 60, 27.

en este sentido un autor como Troeltsch para quien el protestantismo originario estaría aún profundamente afincado en el universo medieval, de forma que los siglos XVI y XVII ya no pertenecerían, ciertamente, a la Edad Media pero tampoco a la Moderna. Serían más bien siglos de transición que corresponderían a la “época confesional de la historia europea”⁴¹. La Edad Moderna sólo comenzaría propiamente con la Ilustración.

A juicio de Heidegger ni Troeltsch ni Dilthey han sabido hacer la debida justicia a la figura de Lutero, a su relevancia y a su carácter innovador. Como veremos, para Heidegger la Reforma luterana va a tener profundas implicaciones no sólo para la comprensión del Cristianismo originario sino también a la hora de un desmontaje de la historia de la metafísica. Señalemos de momento que ya para el joven Heidegger existe una especie de paralelismo entre la obra de Lutero y la concepción filosófica de Descartes, el reconocido fundador de la filosofía moderna. Se trata de un binomio con el que nos tropezamos con frecuencia en la historia de la filosofía alemana a partir de la Ilustración, tal como es el caso de Hegel o de Feuerbach, que ven a Lutero y a Descartes como a dos portavoces complementarios de la Modernidad. También Heidegger lo hace, desde su propio horizonte filosófico. Dejando a un lado al Heidegger maduro, cabría referirnos ahora al curso de 1919 “La idea de filosofía y el problema de la visión del mundo” en el que después de referirse a las relaciones entre el principio científico y el religioso en el marco del pensamiento medieval, habla de la escisión de ambos ámbitos a comienzos de la Modernidad: mientras que Descartes protagoniza la concentración radical del pensamiento en sí mismo, Lutero daría expresión a la nueva situación de la conciencia religiosa⁴². De esta forma, frente a las vacilaciones y componendas de autores como Dilthey y sobre todo Troeltsch, el joven Heidegger no duda en colocar a Lutero en el horizonte de la Modernidad.

Las referencias heideggerianas a la Reforma acentúan la potenciación de la segunda línea de que hemos hablado al referirnos a las relaciones entre la fe y la razón a lo largo de la historia. Lutero vendría a constituir un relevante capítulo en la línea que subraya la impotencia del hombre ante la trascendencia y el misterio divinos. En este sentido la referencia a los plantea-

40 DILTHEY, W.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México 1967, 52.

41 TROELTSCH, E.: *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México 1967, 52.

42 GA 56/57, 18.

mientos paulinos en la primera Carta a los Corintios acaba imponiéndose a la interpretación tradicional de la Carta a los Romanos 1, 20. Heidegger es bien consciente de la relevancia histórica de este último texto a lo largo del pensamiento cristiano, en la elaboración de la “filosofía” patrística y en la formulación de la dogmática cristiana. El texto paulino fue tomado como criterio legitimador del ascenso platónico de lo sensible a lo suprasensible. Pero Heidegger considera que se ha producido una mala intelección del texto paulino y que habría sido Lutero “el primero en entenderlo realmente”⁴³.

Habría sido Lutero quien habría alumbrado una nueva comprensión del Cristianismo primitivo, un Cristianismo que durante un tiempo va a detentar un gran valor referencial para Heidegger no sólo en el orden religioso sino también en el filosófico. Pero, incluso hablando de Lutero, Heidegger opta por el joven Lutero, pues con el paso del tiempo también el propio Reformador habría caído víctima del peso de la tradición y habría puesto las bases de la llamada escolástica protestante cuyo influjo se iba a sentir poderosamente en la historia de la filosofía alemana.

Hablando del joven Lutero, Heidegger se complace en remitir de modo especial a la *Disputatio* de Heidelberg de 1518. En ella encuentra Heidegger una distinción luterana de la que va a permanecer feudatario el resto de su vida, a la hora de plantear las relaciones entre la fe y el pensamiento filosófico. De las 40 tesis de que consta la *Disputatio*, Heidegger destaca tres: la 19, 21 y la 22. En la 19 señala el joven Lutero que no es digno de ser llamado teólogo aquél que trata de comprender lo invisible de Dios a través de las criaturas (Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit). La corrupción de la naturaleza humana haría que ello fuera así. Tal estado de cosas le daba pie a Lutero para establecer la famosa distinción entre el “theologus gloriae” y el “theologus crucis”. Mientras que el primero trastocaría el orden de las cosas, llamando bueno lo malo, el segundo, por el contrario, consideraría las cosas como son (Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit quod res est). Lutero optaba decididamente por la *Theologia crucis*, por el escándalo y la locura de Cristo crucificado a que se refería la primera Carta a los Corintios. Por el contrario, aquella sabiduría que trata de comprender lo invisible de Dios a partir de las obras “infla, ob-

43 HEIDEGGER, M.: *Estudios sobre mística medieval*, 187.

ceca y endurece”, según reza la tesis 22 de la mencionada *Disputatio* (Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat)⁴⁴. Como queda apuntado, se trata de planteamientos que Heidegger va a hacer suyos, de modo que no sin razón algún autor va a hablar de *Philosophia crucis*, al referirse al pensamiento heideggeriano de esta época⁴⁵, sobre todo a la interpretación de las Cartas de san Pablo. Un pensamiento que lo mismo que en el caso de Lutero dialoga no sólo con san Pablo, sino también con san Agustín, la mística medieval, la Baja Escolástica. Un diálogo que Heidegger, claro está, extiende a otros muchos autores, entre ellos al propio Reformador y a Kierkegaard.

La fe en la visión luterana se revelaba más bien como *fiducia*, como confianza, mientras que en el catolicismo, con su enfoque dogmático y sistemático, se presentaba más bien como un “tener-por-verdadero”, lo cual conducía frecuentemente a la suplantación de la religiosidad por la teología. Una teología que para Heidegger, siguiendo a Lutero, ve en dependencia constante de la filosofía. Por ello, en sintonía con el espíritu del joven Lutero, no duda en escribir: “Hasta la fecha la teología no ha encontrado una posición básica, de carácter teórico y originario, acorde con la naturaleza originaria de su objeto”⁴⁶. A este respecto parece pertinente recordar una llamativa expresión que figura en la carta que le escribe a K. Löwith el 19 de agosto de 1921 según la cual Heidegger se consideraría a sí mismo como un “teólogo cristiano”⁴⁷, subrayando “logo”. Tal como señala Gadamer, con esa frase parece referirse Heidegger a sus esfuerzos por liberarse de la teología imperante, en la que había sido educado, para poder convertirse en un cristiano. El joven Lutero vendría a ser una especie de guía para poder abordar dicha tarea⁴⁸, a través de una apropiación fenomenológica.

44 Ibid., 187-88.

45 Cfr. BREJDAK, J.: *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt a. Main 1996.

46 GA 60, 310.

47 Cfr. PAPPENFUSS, D. und PÖGGELER, O. (eds), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1990, 29.

48 GADAMER, H.-G.: “Die religiöse Dimension”, en *Gesammelte Werke III*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 310. Tal como señala en *Fenomenología de la vida religiosa* sólo con la comprensión fenomenológica se abriría un nuevo camino para la Teología. Ese trabajo fenomenológico pretende abrir una nueva vía de acceso a la comprensión del Nuevo Testamento, pero sin pretender una comprensión última, que sólo podría ser alcanzada mediante una genuina experiencia religiosa (Cfr. GA 60, 67).

Esa relación con Lutero le remite a Heidegger al Cristianismo primitivo, como experiencia originaria que llegó a fascinarle, sobre todo en su versión paulina. En realidad Heidegger aparece obsesionado por buscar las experiencias originarias, los auténticos comienzos y orígenes que la tradición fue encubriendo y desfigurando paulatinamente. Ello valdría tanto para la teología como para la filosofía, de forma que se ha podido afirmar que fuese cual fuese el tema abordado en sus cursos, sus análisis siempre iban encaminados a poner de manifiesto las experiencias más originarias que subyacían a las formulaciones conceptuales que se habían ido haciendo a lo largo de la tradición⁴⁹.

Tal es el caso del Cristianismo primitivo, con su manifestación originaria, que, a juicio de Heidegger, habría sido muy pronto invadida por la ciencia antigua, especialmente por la filosofía platónica y aristotélica. De este modo, se habría ido formando a lo largo de la Escolástica una *Theologia gloriae* que habría perdido de vista el sentido de la relación del Cristianismo originario con la *Theologia crucis*. En el ambiente intelectual en el que se desenvuelve el joven Heidegger estaba el problema de la helenización del Cristianismo. Bastaría a este respecto recordar el nombre de A. von Harnack⁵⁰. Heidegger nos ofrece su propia versión del problema. El mensaje originario del Cristianismo primitivo, en su independencia de la filosofía griega, sólo emergería de tiempo en tiempo mediante “erupciones violentas”, tal como cabría advertir en autores señalados, como san Agustín, Lutero o Kierkegaard⁵¹, por más que el Cristianismo en que crece san Agustín ya estaría muy afectado por lo griego. Sería por ello el joven Lutero el que le serviría de un modo especial de guía a Heidegger en la tarea de deconstrucción de la *Theologia gloriae* patristica y medieval, con la ayuda señalada de Kierkegaard, en quien encontró reflejados sus propios temas⁵². La meta así a que habría de encaminarse la deconstrucción de la Teología era conducir hasta una teología originariamente cristiana, libre de la intromisión de la ciencia griega (*griechentumfreie*)⁵³. De ahí la atención que el joven Heidegger dedicó a las cartas de san Pablo, los documentos más antiguos del Nuevo Testamento.

49 GADAMER, H.-G.: “Die Marburger Theologie”, en *Gesammelte Werke* III, 199.

50 Cfr. ZACCAGNINI, M.: “Il Cristianesimo delle origini. Una linea di connessione tra Harnack e Heidegger?”, en *Teoria* 2(1997), 51-66.

51 GA 58, 205.

52 GADAMER, H.-G.: “Die religiöse Dimension”, 314.

53 GA 59, 91.

Esta vuelta, propiciada por el joven Lutero, a la experiencia originaria del Cristianismo, iba a tener claras implicaciones para Heidegger, en la medida en que la deconstrucción de la teología lo era a la vez de la filosofía en cuanto ésta había invadido el ámbito teológico. Había sido Lutero el que desde una perspectiva teológica había comenzado el desmontaje de la tradición metafísica occidental. Un propósito que convergía con la voluntad de Heidegger de avanzar, también desde el horizonte filosófico, más allá de la conceptualidad proporcionada por la tradición, a la búsqueda de las experiencias originarias. En este sentido, el joven Lutero va a constituir durante un tiempo una especie de modelo y aliado para Heidegger, en su radicalismo filosófico. De ahí la significativa confesión que figura en el curso *Ontología (hermenéutica de la facticidad)* en la que Heidegger señala: “Compañero en la búsqueda fue el joven *Lutero* y modelo *Aristóteles* a quien aquél detestaba. Recibí impulsos de Kierkegaard, y los ojos me los proporcionó Husserl”⁵⁴. Una confesión que sin duda refleja bien la complejidad del universo ideológico del joven Heidegger. Por lo demás no era la única vez que Heidegger hacía converger los nombres de Lutero y de Aristóteles. Así, en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, al abordar el problema de la “destrucción” de la historia de la ontología, hace comenzar el proceso con la quiebra de la tradición metafísica mediante la intervención del joven Lutero⁵⁵. Por ello J. van Buren no ha dudado en escribir gráficamente que el joven Heidegger venía a considerarse a sí mismo como una especie de “Lutero filosófico de la metafísica occidental”⁵⁶.

A este respecto se ha de tener presente asimismo que la acción deconstruccionista protagonizada por Lutero va a tener otras implicaciones filosóficas para el joven Heidegger. La apertura a una nueva comprensión del Cristianismo primitivo propiciada por el Reformador se va a mostrar relevante para la comprensión de la fenomenología que Heidegger cultiva durante estos años en los que se sintió fascinado por la experiencia de la vida

54 GA 63, 5.

55 HEIDEGGER, M.: “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”, en *Dilthey-Jahrbuch* 6(1989), 235-74.

56 BUREN, J. van, “Martin Heidegger, Martin Luther”, 191; asimismo: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, 167.

actuante en la comunidad cristiana primitiva⁵⁷. La experiencia de la vida de esa comunidad viene a constituir una especie de paradigma de lo que el joven Heidegger denominó bien “facticidad histórica” o “existencia fáctica” como objeto del análisis fenomenológico. De esta forma, aun cuando fuera a través de un rodeo, la intervención luterana seguía mostrándose fecunda para el proyecto filosófico de Heidegger.

Si el encuentro con los planteamientos del joven Lutero había conducido a la deconstrucción de la *Theologia gloriae* hacia la que se había deslizado prontamente la historia del Cristianismo, Heidegger opina, por otra parte, que la recepción posterior del legado del joven Lutero habría decaído rápidamente del nivel de percepción alcanzado por el Reformador en su primera época. Ya hemos visto cómo según Heidegger el propio Lutero en su edad madura no habría sido fiel a las intuiciones de su juventud. Se daría así paso rápidamente a la llamada Escolástica protestante. Si un primer movimiento habría sido dado por el Lutero maduro, otro, de especial relevancia, lo habría realizado Melanchton, el reformador que protagonizó el diálogo entre la Reforma y el Humanismo, y que volvió a echar mano de motivos aristotélicos para interpretar el Cristianismo. Sin duda en la Escolástica protestante se asumían y desarrollaban ulteriormente los motivos luteranos, pero a la vez se inhibían planteamientos iniciales del Reformador⁵⁸, de modo que sólo de una forma limitada se habría alcanzado “una explicación genuina del nuevo planteamiento religioso fundamental de Lutero y de sus posibilidades inmanentes”⁵⁹, resaltando así la condición de Lutero como “erupción violenta” en la historia del Cristianismo, como un fenómeno que no tiene fácil continuidad.

Desde esta perspectiva, Heidegger subraya que la dogmática protestante, unida a elementos aristotélicos fundamentales, constituye el suelo sobre el que ha surgido el Idealismo alemán. Según queda indicado, Heidegger se había preocupado tempranamente por la conexión entre la Reforma y el Idealismo alemán. Ahora vuelve a resaltar tal vinculación. Se trataría de una circunstancia que afectaría a los cuatro grandes representantes del

57 GADAMER, H.-G.: “Die religiöse Dimension”, 310.

58 GA 61, 7.

59 HEIDEGGER, M.: “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”, en *Dilthey-Jahrbuch* 6(1989), 250.

Idealismo. Así, considera que si no se quiere convertir a Kant en un mero armazón de un teórico del conocimiento, habría de ser entendido “teológicamente”. De hecho estaba entonces en el ambiente la concepción de Kant como “filósofo del protestantismo”. A este respecto el propio Heidegger, junto con J. Ebbinghaus, va a dirigir en el semestre de verano de 1923 un Seminario sobre “Los fundamentos teológicos de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*”, que exploraba el influjo de Lutero sobre Kant y el Idealismo alemán⁶⁰.

Por lo que atañe a los otros idealistas, Fichte, Hegel y Schelling, Heidegger va a recordar su procedencia de la Teología y la circunstancia de que reciben de ella impulsos fundamentales de su especulación. Tal Teología era la teología protestante emanada de la Reforma y convertida ya en escolástica protestante, una escolástica en la que no sólo se habían introducido elementos aristotélicos sino que se encontraba claramente influenciada por el espíritu de la *Aufklärung*. Cabría decir sin duda que esa escolástica protestante venía a suponer, también ella, una determinada versión de la *Theologia gloriae*. Pero mucho más lo van a suponer las construcciones filosóficas que los grandes idealistas van a elaborar como herederos del legado protestante, si bien no en todos ellos ocurre con igual intensidad. La *Theologia crucis* se transmuta en *Theologia spiritus*, en una nueva modalidad de la *Theologia gloriae*, sin que tal afirmación tenga que suponer una visión reduccionista y simplificadora de un movimiento filosófico tan rico y complejo.

Si esto puede aplicarse, en mayor o menor medida, a todos los grandes representantes del Idealismo alemán, ello es cierto de una forma especial por lo que atañe a Hegel, pues cabría decir que su filosofía viene a constituir la máxima expresión de una *Theologia gloriae*, en la medida en que, a diferencia de todas las versiones de la misma en el pasado, pretende una comprensión racional de lo Absoluto, sin que quede propiamente lugar para la trascendencia y para el misterio⁶¹. Prescindiendo de matices, en los que no podemos entrar aquí, cabría afirmar que la filosofía hegeliana viene a

60 Cfr. BUREN, J. van, “Martin Heidegger, Martin Luther”, 159.

61 Cfr. RIEDEL, M.: “Reformation und deutscher Idealismus. Martin Heidegger zwischen Luther und Melanchthon”, en H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln, Weimar, Wien 2003, 15-24.

constituir una especie de parusía de lo Absoluto, en las antípodas de la *Theologia crucis* luterana, de modo, según queda apuntado, el legado protestante tiende a quedar convertido, en el marco de la filosofía hegeliana, en un trasunto filosófico, por muy presente que siga estando en ella el espíritu de la Reforma. Sea suficiente con añadir aquí a lo indicado al comienzo que cuando Hegel en la *Filosofía del derecho* describe la comprensión filosófica como equivalente a “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente”⁶² está aludiendo con ello al emblema con el que Lutero quiso simbolizar su visión del Cristianismo, y que constaba, entre otros elementos, de una rosa blanca y una cruz negra. La cruz negra simboliza la mortificación que se exige al cristiano, mientras que la rosa blanca hace referencia a la alegría de la redención. Para Hegel también la filosofía “redime” pero lo haría conociendo racionalmente la realidad. Nos hallaríamos entonces bien lejos de la *Theologia crucis* luterana. Cabría concluir por ello que si el joven Heidegger se ve precisado a confrontarse con la *Theologia gloriae* para poder acceder al mensaje del Cristianismo primitivo, también se veía obligado a confrontarse con el destino de la tradición protestante a lo largo del mundo moderno. He aquí un tema en el que, en concreto, asistiríamos a un contraste inequívoco entre Hegel y Heidegger, pues éste va a permanecer fiel a lo largo de su obra a la distinción luterana entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis*, identificándose con los planteamientos de esta última. Era Kierkegaard más bien con quien se iba a identificar Heidegger en este punto, a la búsqueda de una mayor fidelidad al espíritu originario de la Reforma.

El periodo de Marburgo

Pensamos que la etapa en la que la referencia a Lutero desempeñó una mayor relevancia en el pensamiento heideggeriano fue aquella a la que acabamos de referirnos, entre 1919 y 1923. No obstante, sigue desempeñando un papel importante en la etapa siguiente: 1923-28, correspondiente a la estancia del filósofo en Marburgo. Es desde luego la etapa en la que la referencia al legado protestante por parte de Heidegger va a alcanzar una mayor notoriedad, a causa de las intervenciones públicas que protagoniza, y de una forma

62 HEGEL, G.W. Fr.: op. cit., 26.

especial debido a su colaboración con R. Bultmann. Estamos sin duda ante una etapa ambivalente a este respecto, pero importante en todo caso.

De nuevo nos encontramos a Husserl y su valoración de la relevancia que el referente protestante poseía para el joven Heidegger. Cabe referirse en este sentido a la carta que el 1.02.22 le escribe a Natorp, avalando la conveniencia de que Heidegger se trasladara a la Universidad de Marburgo. Entre otras cosas, señala en ella que Heidegger no podría abordar adecuadamente en la católica Friburgo el relevante tema de Lutero. Problema distinto sería si se trasladara a Marburgo donde podría constituir un importante vínculo entre la filosofía y la teología protestante⁶³. Husserl no se equivocaba en sus expectativas. Aun cuando el interlocutor principal con la Facultad de Teología protestante no fuera R. Otto sino R. Bultmann, Heidegger se va a convertir en un importante referente para el diálogo – y el cuestionamiento- con la Facultad de Teología. Gadamer, que conocía bien la situación, señala a este respecto: “Especialmente fecundo fue el impulso renovador que Heidegger supuso para la Facultad de Teología de Marburgo”⁶⁴. También la conocía bien el discípulo de Bultmann H. Schlier quien, ya muerto Heidegger, sigue recordando todavía la impresión que el filósofo había producido en sus oyentes, subrayando de una forma general el conocimiento de Lutero de que hacía gala en sus intervenciones⁶⁵.

R. Bultmann, la gran personalidad de la Facultad de Teología con la que Heidegger va a establecer una estrecha relación, provenía de la teología liberal y acababa de tomar contacto con la teología dialéctica cuando Heidegger llegó a Marburgo. Es llamativa la rapidez con que ambos pensadores entraron en contacto y establecieron las bases para una colaboración que se prolongó hasta que Heidegger retorna a Friburgo para suceder a Husserl. Cuando este hecho se produce, Heidegger le va a escribir a Bultmann que “solo la relación personal” con éste le había hecho difícil tomar la decisión de retornar a Friburgo⁶⁶.

63 KISIEL, Th.: “The Missing Link in the Early Heidegger”, en J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington D. C., 1988, 7.

64 GADAMER, H.-G.: *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona 1996, 42.

65 SCHLIER, H.: “Denken im Nachdenken”, en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977, 219.

66 Cfr. PÖGGELER, O.: “Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie”, en M. Happel (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 41.

También es significativo el motivo que aduce Bultmann para explicar la rápida colaboración entre ambos: la común valoración de Kierkegaard y del teólogo protestante Hermann⁶⁷. La familiaridad de Heidegger con el mundo protestante desempeñó un papel importante desde el principio. Como resultado de ello, Heidegger va a participar, ya en el primer semestre de su estancia en Marburgo, el semestre de invierno 1923-24, en el Seminario que dirigía Bultmann sobre el problema de la ética en san Pablo. Heidegger va a intervenir en el mismo con dos ponencias que, de una forma significativa, van a versar sobre Lutero, más concretamente sobre el problema del pecado en Lutero.

Las ponencias de Heidegger tuvieron lugar en febrero de 1924, pero ya en diciembre de 1923 Bultmann escribe entusiásticamente acerca de las aportaciones de Heidegger al desarrollo del Seminario y asimismo acerca de su "protestantismo". Quizá merezca la pena reproducir *in extenso* un fragmento debido a la relevancia que posee: "El Seminario es esta vez especialmente instructivo porque participa en él nuestro nuevo filósofo Heidegger, un discípulo de Husserl. Proviene del catolicismo pero es totalmente protestante, lo que demostró recientemente en el debate que siguió a la conferencia de Hermelink sobre Lutero y la Edad Media. No sólo posee un conocimiento excelente de la Escolástica sino también de Lutero, y puso hasta cierto punto a Hermelink en apuros: era manifiesto que había aprehendido el problema de una forma más profunda que éste"⁶⁸. Bultmann no omite añadir, además, que Heidegger estaba familiarizado con la moderna teología, incluida la naciente teología dialéctica.

Bultmann no podía ocultar la impresión que le producía tanto el conocimiento que poseía Heidegger acerca de la Escolástica como el de la tradición protestante, comenzando por Lutero. Hoy conocemos mucho mejor las aportaciones de Heidegger durante la primera etapa en Friburgo y, en este sentido, consideramos que la aportación al Seminario es la que cabía esperar de él, teniendo en cuenta lo que hemos ido apuntando anteriormente. Por lo que se refiere a la filiación protestante de Heidegger, las declaraciones de Bultmann nos recuerdan sin duda las que previamente había hecho Husserl. En ambos casos requieren ser matizadas pero en modo alguno resultaban ar-

67 JASPERT, B. (ed.), *Rudolf Bultmann. Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 71.

68 *Ibid.*, 202.

bitrarias, debido a la intensidad con que Heidegger estudió durante un tiempo todo lo relativo al mundo de la Reforma y al grado de identificación experimentado con ella.

Por lo que se refiere a las dos ponencias desarrolladas en el Seminario, disponemos de las actas (Protokolle) de las mismas y dan fe del conocimiento y familiaridad que Heidegger posee de la obra de Lutero, del joven Lutero sin duda, pero también del Lutero maduro⁶⁹. Para nuestro propósito en estas páginas es suficiente con subrayar que la figura de Lutero aparece en los textos citados como una “violenta erupción”, echando mano de la expresión heideggeriana con la que nos hemos encontrado anteriormente. La doctrina luterana aparece como esa erupción tanto si la comparamos con la Escolástica como con la filosofía aristotélica, magnitudes tan convergentes para Lutero. Por lo que se refiere a la Escolástica, Lutero afirma un grado de corrupción de la naturaleza humana mucho más radical que la Escolástica. Pero de este punto de vista va a depender la concepción del Cristianismo como tal. Por otra parte, en su análisis de la *Disputatio contra scholasticam theologiam* de 1517 no omite referirse a la contraposición entre Lutero y Aristóteles y toda la ontología griega, de modo que el Reformador resume su pensamiento afirmando: “Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem”⁷⁰. La teología fundamentada en el texto bíblico, se sobreentiende. Por lo demás, cabría indicar cómo también en esta aproximación al pensamiento del joven Lutero ocupa un lugar destacado la *Disputatio* de Heidelberg de 1518 y su conocida contraposición entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis*. Es preciso invertir el orden seguido por la Escolástica, que comienza determinando el ser de Dios y del mundo y sólo después toma conocimiento de Cristo. Sería preciso más bien comenzar por la cruz, antes de decir en qué consisten las cosas. Como sabemos, Heidegger va a hacer suyo este punto de vista.

Unos años más tarde, en 1927, Heidegger va a intervenir de nuevo en un Seminario de Bultmann, esta vez dedicado al primer comentario de Lutero a la Carta a los Gálatas, constituyendo una especie de Seminario común⁷¹. Heidegger estaba preparado para ello pues, entre otras cosas, esta

69 Cfr. JASPERT, B.: *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, N.G. Elwert, Marburg 1996, 28 ss.

70 Ibid., 30.

71 Cfr. PÖGGELER, O.: “Heidegger und Bultmann”, 42.

Carta ya había merecido su atención durante su periodo de Friburgo, al abordar la problemática de la fenomenología de la vida religiosa. Ya entonces señalaba la importancia que esta Carta, junto con la Carta a los Romanos, había poseído para el joven Lutero⁷². Por lo que atañe al periodo de Marburgo, H. Schlier va a seguir recordando muchos años más tarde la impresión que le había producido a él y a sus compañeros una conferencia de Heidegger sobre esta Carta a los Gálatas⁷³. Finalmente, en este marco de la colaboración entre Heidegger y Bultmann, habría que mencionar también los encuentros que celebraban las tardes de los sábados para leer y comentar juntos el Evangelio según san Juan, colaborando así Heidegger en la gestación de una obra tan señalada como es el comentario al Evangelio según san Juan de Bultmann. He aquí tres destacadas colaboraciones puntuales entre Heidegger y Bultmann, en un marco general en el que Heidegger solía participar en los debates de la Facultad de Teología, con sus cuestionamientos, sus dudas y sus aportaciones positivas.

Sin duda, la colaboración de Heidegger con los representantes de la Teología protestante, y más en concreto la preocupación e interés heideggerianos por Lutero, se van a extender hasta el final del periodo de Marburgo. Pero también es cierto que con el paso del tiempo cabe observar un mayor distanciamiento y ambivalencia por parte de Heidegger. Uno de los motivos de que ello haya sido así se debe al ascendiente que el historiador y teólogo protestante F. Overbeck, amigo de Nietzsche, va a ejercer sobre los planteamientos de Heidegger⁷⁴. El ascendiente creciente de que llegó a gozar Overbeck a los ojos de Heidegger, a lo largo del periodo de Marburgo, se debe a que había acertado a dar expresión a una serie de dudas que van a asaltar al propio Heidegger. Por ello éste no se inhibe de remitir con frecuencia, ante los teólogos protestantes, a los planteamientos de Overbeck, en la convicción de que mientras no se rebatiera a este autor “la teología protestante estaría en el aire”⁷⁵. Por ello Heidegger llegaba a afirmar ante los mencionados teólogos que él al menos celebraba en aniversario de la muerte de Overbeck.

72 GA 60, 67-68.

73 SCHLIER, H.: op. cit., 219.

74 Acerca de esta cuestión pueden verse, entre otros, KISIÉL, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 111; GADAMER, H.-G.: “Die religiöse Dimension”, 308.

75 LÖWITH, K.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Visor, Madrid 1992, 51.

En su obra de referencia *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, aun cuando se dirige fundamentalmente contra la teología liberal coetánea y contra el optimismo del maridaje entre Cristianismo y fe en el progreso, Overbeck termina planteando abiertamente el problema de la relación entre la fe y el saber, concluyendo que se trata de un antagonismo insalvable. La esencia del Cristianismo sólo se habría hecho perceptible en el Cristianismo primitivo en cuanto huída y negación del mundo. En esta huída consistiría el rasgo característico del Cristianismo⁷⁶. Aparece así dominado por una esperanza de futuro escatológica en la que se da un antagonismo insuperable y constante entre la fe y el saber⁷⁷, lo cual en algún sentido venía a converger con la convicción de Heidegger acerca de la inadecuación entre la concepción griega del ser y la concepción escatológica del Cristianismo primitivo.

El intento de elaborar una teología científica habría conducido pronto a la “mundanización” del Cristianismo y habría implantado una especie de religión de “sabios” en vez de la fe auténtica y viva. En última instancia, Overbeck termina preguntándose si la teología ha podido pretender alguna vez ser cristiana o si por el contrario se ha presentado desde un principio como una tarea de carácter irreligioso⁷⁸. Overbeck comenzó a ejercer su influjo en Alemania en los años siguientes a la Primera Guerra Mundial y, en algunos puntos, cabe considerarle como una especie de precursor de la teología dialéctica que, en más de un aspecto, convergía con Kierkegaard. Heidegger también se va a encontrar bajo este doble influjo. No obstante, los planteamientos de Overbeck se muestran más escépticos respecto a la posibilidad no sólo de elaborar una teología sino de revivir el Cristianismo primitivo en el seno del mundo moderno, debido al contraste fundamental que existe entre la fe en el progreso típica del mundo moderno y la huída del mundo característica del Cristianismo primitivo, a la espera del pronto retorno de Cristo y del paso de la actual figura del mundo.

76 OVERBECK, F.: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, 85.

77 Ibid., 22.

78 Ibid., 21; cfr. GROSSMANN, A.: “Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heideggers ‘Marburger Religionsgespräch’ mit Rudolf Bultmann”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95(1998), 41.

El influjo de la obra de Overbeck hizo, efectivamente, que los planteamientos heideggerianos se fueran haciendo más escépticos y ambiguos, en un autor ya de por sí dado a un determinado coeficiente de ambigüedad. Ello va a ir acompañado por el fenómeno, frecuentemente señalado por los intérpretes, de que las referencias a Lutero se van a ir haciendo cada vez más escasas. Destaca a este respecto lo que ocurre en el *opus magnum: Ser y tiempo*, donde a lo largo de la extensa obra el nombre de Lutero sólo aparece dos veces. La primera tiene lugar al comienzo de la obra, en el contexto del análisis de la capacidad de las ciencias para revisar sus conceptos fundamentales. En este proceso participa también la Teología, y a este respecto Heidegger alude al papel que Lutero desempeña en ello. La Teología estaría a la búsqueda de una comprensión más originaria del ser del hombre en su relación con Dios partiendo de la comprensión proporcionada por la fe, y que permanecería dentro de la misma. Ante este proceso Heidegger observa que la Teología “comienza lentamente a comprender de nuevo los planteamientos de Lutero”,⁷⁹ evitando fundamentaciones ajenas a la propia fe. Sigue presente en Heidegger la convicción de que la historia de la Teología está bajo el influjo de la ciencia griega, lo que desfiguraría el mensaje originario del Cristianismo primitivo. Se mantiene firme el rechazo de la *Theologia gloriae*.

Hay un segundo pasaje en el que reaparece el nombre de Lutero, esta vez junto con el de san Agustín y el de Kierkegaard. Ello ocurre en el horizonte del análisis de la angustia como clave para la comprensión del *Dasein*. Heidegger hace una referencia a la presencia de la angustia y del temor en la teología cristiana que tendría lugar siempre cuando se sitúe en primer lugar el problema del ser del hombre en su relación con Dios, ocupando entonces un lugar destacado conceptos como “fe, pecado, amor, arrepentimiento”,⁸⁰. Con distintos matices, los tres autores mencionados habrían hecho una aportación importante a la exploración del *Dasein*, desde esta perspectiva.

De una forma significativa, los nombres de san Agustín, Lutero y Kierkegaard vuelven a aparecer juntos cuando a finales de 1927 Heidegger responde al requerimiento de Bultmann solicitándole que le envíe una breve exposición con vistas a la publicación del artículo “Heidegger” en el Diccionario *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Entre otras cosas escri-

79 GA 2, 13-14.

80 GA 2, 252-53.

bía Heidegger que consideraba que “san Agustín, Lutero y Kierkegaard eran *filosóficamente* esenciales para una comprensión más radical del *Dasein*”⁸¹. No sólo san Agustín y Kierkegaard serían relevantes “filosóficamente”. También lo sería el propio Lutero, por paradójico que pudiera resultar.

A pesar de todo, siguen siendo significativas las escasas menciones de Lutero en una obra como *Ser y tiempo*. A partir de tales menciones apenas cabría sospechar, tal como señala A. Grossmann, la relevancia que Lutero habría tenido para el joven Heidegger, según podemos constatar hoy a través de los textos publicados⁸². Sin duda, esta circunstancia es reveladora de cambios que se están produciendo en el seno del pensamiento heideggeriano, en la línea apuntada anteriormente. Bien es verdad que la relevancia del legado teológico para una obra como *Ser y tiempo* no cabe reducirla a las menciones explícitas sino que es preciso reconocer toda una presencia latente, tal como se ha señalado tempranamente, entre otros por el propio Bultmann que ve en el análisis existencial del *Dasein* una exposición filosófica profana de la visión de la existencia humana que nos ofrece el Nuevo Testamento⁸³. Toda una serie de conceptos que Heidegger analiza a lo largo de la obra nos presenta un eco de la tradición teológica, en cuya comprensión, como sabemos, desempeñó un papel muy importante la intervención luterana⁸⁴.

No obstante, a pesar de ese mayor escepticismo que va a ir invadiendo el punto de vista heideggeriano, y de una mayor inhibición a la hora de nombrar al propio Lutero, Heidegger todavía va a abordar, de una forma explícita, antes de abandonar Marburgo, el problema de la relación entre la fenomenología y la teología. Nos referimos, claro está, a la conferencia *Fenomenología y Teología*, pronunciada primeramente en Tubinga el 9.03.27 y después repetida en Marburgo el 14.02.28, si bien el texto va a permanecer sin publicar hasta 1970.

81 Cfr. KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 452.

82 GROSSMANN, A.: “Heidegger und Luther”, en AA.VV., *Heidegger e i medievali*, Brepols, Turnhout 2000, 193-94.

83 BULTMANN, R.: *Kerigma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Herbertreich Evangelischer Verlag, Hamburg 1951, 15.

84 Véase, entre otros, el trabajo de MCGRATH, Sean J.: “Das verborgene theologische Anliegen von *Sein und Zeit*”, en M. Enders und H. Zaborowski (eds), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Karl Alber, Freiburg, München 2004, 271-78; asimismo PÖGGELER, O., “Philosophie und Theologie in *Sein und Zeit*”, en Id., *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999, 265-276.

Tomando como referencia la distinción luterana entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis*, Heidegger concibe la Teología como una ciencia positiva y por consiguiente como “absolutamente diferente” de la filosofía como ciencia ontológica⁸⁵. La Teología vendría a consistir en un saber conceptual acerca de aquello que constituye el Cristianismo en un “acontecimiento originariamente histórico”, algo que Heidegger, siguiendo a Overbeck, denomina “cristianidad” (Christlichkeit). Esta “cristianidad” es lo “dado” para la Teología, que es apropiado mediante la fe. El fundamento de la misma sería Cristo crucificado. No estamos aquí ante una constatación teórica de experiencias internas sino más bien de una fe, sólo en la fe se manifestaría el sentido de tal acontecimiento. Tal es la positividad que constituye el fundamento de la Teología.

Esta Teología, en la línea de la *Theologia crucis*, es la ciencia de la fe, la ciencia de lo desvelado en la fe, y, en este sentido, basada en la positividad de la fe, una “ciencia histórica”. Siendo ello así, todos sus conceptos tendrían una relación esencial con el acontecimiento cristiano como tal⁸⁶. Llegados a este punto, Heidegger se pregunta por la relación de la Teología como ciencia positiva con la filosofía. La fe no necesitaría de la filosofía pero sí la necesitaría la *ciencia* de la fe como ciencia *positiva*. Ahora bien, no la necesitaría para la fundamentación y descubrimiento de su positividad, la “cristianidad”. Sólo la necesitaría por lo que se refiere a su carácter científico. Heidegger rechaza de plano la idea de una filosofía cristiana, pero la filosofía, en cambio, podría desempeñar frente a la teología la función de un “correctivo ontológico” del contenido óntico, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales⁸⁷.

He aquí, de una forma sintética, el contenido de esta intervención de Heidegger, con la que prácticamente concluía su colaboración con la Facultad de Teología de Marburgo. En ella había procurado atenerse a las exigencias de la *Theologia crucis* luterana. Sin embargo, sabemos por la correspondencia mantenida con E. Blochmann que Heidegger se va a mostrar más escéptico y ambivalente de lo que deja traslucir el texto de la conferencia.

85 HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1970, 15.

86 Ibid., 23.

87 Ibid., 32.

Así en una de sus cartas, después de mencionar las limitaciones del enfoque dado a la conferencia, alude a las discusiones surgidas después de la misma acerca de si la Teología es en general una ciencia. Heidegger observa que en Marburgo ello ocurrió, de una forma significativa, por parte de sus discípulos, para añadir a continuación; “sin duda estoy personalmente convencido de que la Teología no es *ninguna* ciencia- pero no estoy en condiciones de *mostrarlo realmente*”⁸⁸, sin que ello sea óbice para valorar *positivamente* la gran función desempeñada por la Teología en la historia del espíritu.

Las dudas que embargaban a Heidegger explicarían que no se decidiera a publicar el texto, aunque estuviera listo para ello. Sólo se decidirá a hacerlo muchos años más tarde. Se lo dedicará entonces a Bultmann, recordando amistosamente los años de Marburgo. Pero a la vez en el prólogo no falta una alusión a Overbeck y a su concepción fundamental de la comunidad cristiana primitiva en cuanto centrada en la espera del fin del mundo, y por ello negadora del mundo⁸⁹. Parece significativo que Heidegger siga evocando, después de tantos años, a aquel autor que en el periodo de Marburgo tan a menudo salió a colación en sus debates con los teólogos protestantes. En este sentido, en la mencionada carta a E. Blochmann señala que la conferencia había querido mostrar cómo habría que tomar la filosofía cuando uno comparte la fe protestante y se quiere hacer teología, si bien tomando la filosofía sólo como ayuda y no como instancia problematizadora. Sin embargo, Heidegger reconoce que a lo largo de su estancia en Marburgo procuró realizar a la vez la doble función de ayudar y de cuestionar: “Y así mi trabajo en Marburgo fue también siempre conscientemente dual – ayudando y también cuestionando – y a más de uno lo he liberado de la teología – si ello es un mérito, es algo que no puede decir un hombre. Si los jóvenes a quienes he hecho alusión han encontrado su libertad interna, entonces ha sido una acción acertada”⁹⁰. De nuevo vemos reaparecer el tema de la libertad interna como aspiración, como meta. Algo por lo que no había dudado en forcejear el joven Heidegger en su confrontación con el “sistema” del catolicismo y como ahora en un horizonte condicionado por el protestantismo sigue propugnando para sus discípulos. Pensamos en definitiva

88 HEIDEGGER, M. -BLOCHMANN, E.: op. cit. Carta del 8 de agosto de 1928.

89 HEIDEGGER, M., *Phänomenologie und Theologie*, 8.

90 HEIDEGGER, M. - BLOCHMANN, E.: op. cit. Carta del 8 de agosto de 1928.

que el propio Heidegger ha descrito acertadamente su actitud frente al legado protestante durante su estancia en Marburgo. Tal actitud ha consistido por una parte el brindarle su ayuda y por otra en plantear cuestionamientos y dudas. En definitiva, si previamente se había separado del sistema del catolicismo, ahora se va distanciando del universo teológico protestante, aunque nunca, tal como es propio de un pensador como Heidegger, cortando amarras sin más ni con el catolicismo ni con el protestantismo. Creemos que en este sentido quizá sea oportuno señalar que al poco tiempo de su llegada a Marburgo haya ordenado comprar las obras de Santo Tomás de Aquino para la biblioteca, un símbolo, señala Gadamer, de la “arribada de Heidegger al protestante Marburgo”⁹¹. O bien cuando rechaza que se presente su trabajo filosófico como “fenomenología católica”. Tal atribución, escribe Heidegger, quizá sea debida a que tiene la convicción de que “también pensadores como Santo Tomás de Aquino o Duns Scoto han entendido algo de filosofía, quizá más que los modernos”⁹². O asimismo el atractivo y fascinación que siguen teniendo para él las estancias en la abadía de Beuron, con su asistencia a los oficios litúrgicos⁹³. A pesar de que sus concepciones resulten a menudo unilaterales y violentas, Heidegger se mostraba excepcionalmente preparado para dialogar con el conjunto de la historia del pensamiento, en sus distintas manifestaciones. De ahí la excepcional riqueza de sus planteamientos.

El periodo de madurez y la referencia a la Reforma

Al año siguiente de su retorno a Friburgo, Heidegger le expresaba a E. Blochmann su visión negativa tanto acerca del catolicismo como del protestantismo coetáneo⁹⁴. También el protestantismo se mostraría incapaz de llevar a cabo una verdadera renovación. Ello, unido a los nuevos influjos que se mostrarán actuantes en la obra de Heidegger, explicaría que las referencias a Lutero, y en general a la Reforma, se vayan haciendo más escasas y vayan perdiendo a la vez el carácter diferenciado que poseían en otro tiem-

91 GADAMER, H.-G.: *Mis años de aprendizaje*, 23.

92 GA 24, 28.

93 Cfr. SCHABER, J.: “Te lucis ante terminum. Martin Heidegger und das benediktinische Mönchtum”, en *Edith-Stein Jahrbuch* 8(2002), 281-294.

94 HEIDEGGER, M.-BLOCHMANN, E.: op. cit. Carta de 12 de septiembre de 1929.

po. A. Grossmann enumera acertadamente una serie de motivos que explicarían el retraimiento de Heidegger respecto a la obra luterana, en este nuevo periodo. A saber, la creciente distancia respecto a la teología cristiana, las dudas acerca de su carácter científico y, de una forma más concreta, acerca de la posibilidad de una renovación del protestantismo. Por otra parte, estaría la especial relevancia que a partir de los años treinta van a tener sobre el pensamiento heideggeriano Nietzsche, que detestaba a Lutero, y Hölderlin que se va a convertir en una especie de nuevo mentor filosófico-religioso de Heidegger⁹⁵.

Hasta cierto punto la referencia a la teología cristiana ha cedido el paso a la llamada *Hölderlin-Theologie*. Sin embargo, no debemos caer en excesivas simplificaciones. Una cierta ambigüedad va a permanecer hasta el final. Se trata de un pensamiento que se va a ir abriendo a nuevos horizontes pero en el que a la vez va a seguir permaneciendo cierto aquello de que la proveniencia condiciona el futuro.

Sin duda, le va a poder escribir a Jaspers en un conocido pasaje de una carta del 1.07.35 que llevaba clavadas “dos astillas”: la confrontación con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado⁹⁶. Pero tal confrontación, que sin duda fue dolorosa para Heidegger, no supuso para él el abocarse al ateísmo sino más bien el hacerse cargo de ese legado religioso en un nuevo nivel del espíritu, de forma que en algún sentido los planteamientos heideggerianos no dejan de evocar aquí a los hegelianos, a pesar de que suelen ser tan diferentes⁹⁷. En este sentido ya en 1929 Heidegger le escribe a E. Blochmann que el pasado de la existencia humana no ha de ser considerado como una nada sino como aquello a lo que estamos retornando siempre, cuando abordamos los problemas en profundidad, pero de forma que ese retorno no es una asunción sin más del pasado sino más bien su transformación⁹⁸. Se trata de una apreciación que aparece más de una vez en los planteamientos heideggerianos. Así ocurre en la especie de curriculum intelectual que ofrece en su obra *Gesinnung* de finales de los años treinta. Al refe-

95 GROSSMANN, A.: “Heidegger und Luther”, 208.

96 HEIDEGGER, M.-JASPERS, K.: *Briefwechsel 1920-1963*, (herausg. von W. Biemel und H. Saner), Klostermann, Frankfurt a. Main 1990, 157.

97 Cfr. ZABOROWSKI, H. und BÖSL, A. (eds), *Martin Heidegger. Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Karl Alber, Freiburg-München 2003, 140-41

98 HEIDEGGER, M.-BLOCHMANN, E.: op. cit. Carta del 12 de septiembre de 1929.

rirse al Cristianismo de los orígenes, señala que en su confrontación con el mismo ha tenido lugar tanto un mantenimiento del mismo como una separación dolorosa de él. Se trataría en definitiva de algo que habría de ser “superado” desde sus fundamentos pero no “destruido”⁹⁹. Además, se ha de tener presente que Heidegger distingue a veces, entre Cristianismo (*Christentum*), entendido como formación cultural y política, y “Cristianidad” (*Christlichkeit*) en cuanto expresa la fe de la comunidad cristiana primitiva, de forma que una confrontación con el Cristianismo entendido de esta forma no supone necesariamente combatir lo cristiano¹⁰⁰. Dentro de su ambigüedad, parece permanecer abierta en Heidegger la puerta hacia una aceptación de la “Cristianidad” en el nuevo marco de su pensamiento.

En conexión con esto, cabría mencionar las consideraciones que hace Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche. La cultura moderna sería “cristiana” incluso cuando no es creyente y a su vez el Cristianismo se esfuerza por ser agente y colaborador de la cultura, Cristianismo cultural (*Kulturchristentum*), precisamente allí donde se ha producido una separación de la “Cristianidad” del Cristianismo primitivo¹⁰¹. Resulta patente que, cuando Heidegger se refiere a este *Kulturchristentum*, está pensando especialmente en el protestantismo. En efecto, es bajo la forma del protestantismo como el Cristianismo habría fomentado el desarrollo de la cultura moderna y lo haría valer en la metafísica del Idealismo alemán y del Romanticismo, operando en todo ello una serie de transformaciones, acomodaciones y adaptaciones que pondrían de manifiesto que ese Cristianismo camina “a remolque” de la moderna cultura y que habría perdido su capacidad anterior de crear y transformar la historia, desde sí mismo¹⁰².

Habría, no obstante, un punto en el que el protestantismo se anticipa a la moderna filosofía. En efecto, un aspecto de especial relevancia en la convergencia entre el Cristianismo (protestante) y la moderna cultura lo ve Heidegger con razón en la aportación del protestantismo al advenimiento de la moderna metafísica de la subjetividad, reapareciendo ahora el tema de la convergencia entre Lutero y Descartes. Este último es sin duda el primero

99 GA 66, 415.

100 HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1972, 202-03.

101 HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, 427.

102 *Ibid.*, 144-45.

en formular de una forma clara la nueva metafísica, pero ésta fue preparada de una forma *mediata* por la insistencia del Cristianismo protestante en la certeza de la salvación¹⁰³. Lutero habría contribuido a la transformación de la moderna metafísica en la que la esencia de la verdad se transmuta en certeza, en *certitudo*. En efecto, Lutero se plantea angustiosamente el problema de la certeza de la salvación, y de esta forma la doctrina de la justificación, en cuanto certeza de la salvación, se va a convertir en el centro de la teología protestante¹⁰⁴. Antes de que Descartes hubiera intervenido filosóficamente, ya Lutero había protagonizado la transformación de la esencia de la *veritas* en *certitudo*.

Aunque la valoración de la moderna metafísica de la subjetividad no es en modo alguno la misma en Hegel y en Heidegger, no resultaría difícil encontrar ciertos paralelismos entre la visión hegeliana acerca del papel del protestantismo y la que ofrece Heidegger a comienzos de los años cuarenta en sus cursos sobre Nietzsche y Parménides. Cabría en este sentido reflexionar sobre los puntos de convergencia entre Lutero y Descartes en la visión que nos ofrecen Hegel y Heidegger. Sin embargo, la contraposición entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis* sigue firme en Heidegger hasta el final. No se produce aquí el paso a la *Theologia gloriae* que se daba en Hegel.

Siempre que se le presentaba la oportunidad para ello, Heidegger reiteraba el mismo punto de vista. La fe y el pensamiento filosófico son dos actividades independientes que no necesitarían la una de la otra, tal como había manifestado Lutero, y tal como, sin embargo, tiende a olvidar su propia Iglesia. Así lo hace, por ejemplo, en una alocución de noviembre de 1951, en Zurich. A la pregunta de si el Ser y Dios han de ser considerados idénticos, la respuesta de Heidegger es como siempre tajante: “La fe no tiene necesidad del pensamiento del Ser. Si lo necesita ya no es fe. Se trata de algo que ha comprendido Lutero. Incluso su propia Iglesia parece que olvida esto”¹⁰⁵.

Dos años más tarde Heidegger va a reiterar este punto de vista cuando interviene como invitado de la Academia Evangélica de Hofgeismar, en diciembre de 1953. De nuevo se pronuncia en contra de los esfuerzos mediadores que se realizan, incluso de parte protestante, entre el pensamiento filosófi-

103 Ibid., 146.

104 GA 54, 54; 75-76.

105 GA 15, 437.

co y la fe, y reprocha a los teólogos que tengan en general poca confianza en aquello sobre lo que se asientan propiamente y que por ello recurran tanto a la filosofía. Frente a ello la recomendación de Heidegger a los teólogos es tajante: permanecer exclusivamente en el ámbito de la revelación¹⁰⁶. De nuevo Lutero habría de servir de referente. Mediante una clara separación entre el ámbito de la fe y el del pensamiento filosófico se salvaguardaría mejor el carácter misterioso de la revelación. La contraposición con los planteamientos hegelianos es manifiesta. Añadamos todavía un tercer testimonio, entre otros posibles. Se trata de la carta que en junio de 1965 Heidegger escribe a W. Stolz, en la que pone como referente de la Teología al gran luterano S. Kierkegaard, una de esas “erupciones violentas” en las que se manifestaría el espíritu del Cristianismo primitivo. En un pasaje de la misma señala: “Me parece que la moderna Teología de ambas confesiones sólo busca la adecuación del Cristianismo al tiempo presente pero no la contemporaneidad con lo cristiano que en la desesperación pensó Kierkegaard”¹⁰⁷. Vemos así en estos tres pronunciamientos cómo Heidegger sigue siendo fiel en su madurez al pensamiento del joven Lutero en torno a la *Theologia crucis*.

Por otra parte es preciso consignar que a comienzos de los años sesenta se le va a ofrecer a Heidegger por parte de un cualificado representante de la Teología protestante la oportunidad de participar de nuevo en la discusión de un texto de Lutero, recordando por un momento la intensa ocupación con la obra del Reformador en su juventud. En efecto, el teólogo G. Ebeling invita a Heidegger en el semestre de invierno 1960-61 a intervenir en un Seminario en el que se examinaba la obra de Lutero *Disputatio de homine*. Las dos últimas sesiones contaron con la presencia de Heidegger quien participó animadamente en los debates, según escribe el propio Ebeling¹⁰⁸.

Podemos, en definitiva, concluir que a pesar de los cambios experimentados en el pensamiento heideggeriano, la referencia a Lutero, si bien se atenúa considerablemente, no desaparece sin más de su horizonte sino que sigue marcando decisivamente su concepción acerca de las relaciones entre la fe y el pensamiento filosófico, de acuerdo con la *Theologia crucis* de que

106 “Gespräch mit Martin Heidegger”, en *Anstösse. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar* 1(1954), 33.

107 Cfr. BRAUN, H.-J. (ed.), *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Theologischer Verlag, Zürich 1990, 51.

108 EBELING, G.: *Lutherstudien II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, IX.

hablaba la *Disputatio* de Heidelberg de 1518, un planteamiento que Heidegger va a dar por bueno sin someterlo a ulteriores cuestionamientos. Por otra parte, durante un tiempo decisivo en la configuración del pensamiento heideggeriano, la referencia a Lutero fue bastante más que eso. El Reformador se convirtió entonces para Heidegger en un compañero de búsqueda, en un referente que le ayudó a desmontar el pasado teológico y filosófico, a acometer su tarea deconstructora en busca de las experiencias originarias encubiertas por la tradición, y que también le dio pautas para evaluar la evolución de la moderna filosofía, sobre todo de la alemana. Por todo ello cabe afirmar que también Heidegger prolonga a su manera la tradición de la filosofía alemana que consideraba a la Reforma protestante como uno de sus referentes, como una de sus señas de identidad.