

FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA. ALGUNAS CONSIDERACIONES A PARTIR DE *FIDES ET RATIO*

[HERMENEUTIC PHILOSOPHY AND THEOLOGY. SOME CONSIDERATIONS BASED ON *FIDES ET RATIO*]

LOURDES FLAMARIQUE

Resumen: La importancia de la hermenéutica contemporánea sugiere un ámbito de problemas compartido por la teología y la filosofía, que favorezca la resolución de las tensiones entre verdad y lenguajes, acontecimiento y significado, propias de la actual exégesis bíblica (*Fides et ratio*). Este artículo muestra cómo algunas ideas modernas, cercanas a las cuestiones teológicas, preparan el surgimiento de la filosofía hermenéutico-existencial de Heidegger que inspira la filosofía hermenéutica. Su pensamiento toma impulso de la relación entre historia, vida fáctica y conocimiento desde la perspectiva teológica y concluye con la tesis del final de la metafísica. El *pathos* antimetafísico de la filosofía hermenéutica no puede ser ignorado por la teología que debe interpretar las fuentes, pero también elaborar el *intellectus fidei*.

Palabras clave: Filosofía hermenéutico-existencial, Heidegger, Filosofía de la religión.

Abstract: The importance of contemporary Hermeneutics suggests that there are some common problems shared by Philosophy and Theology, which may help to resolve the tensions between truth and languages, events and meaning, which currently beset Biblical exegesis (*Fides et ratio*). This article shows how some modern ideas, which are close to theological issues, prepared the way for the emergence of Heidegger's hermeneutic-existential philosophy which inspired hermeneutic philosophy. His thought takes its impulse from the relationship between history, factual life and knowledge in a theological perspective and concludes with the thesis of the end of metaphysics. The anti-metaphysical pathos of hermeneutic philosophy cannot be ignored by theology, which must interpret the sources, but also develop the *intellectus fidei*.

Keywords: Hermeneutic-Existential Philosophy, Heidegger, Philosophy of Religion.

Para ofrecer un juicio fundado sobre la pretensión de verdad de la doctrina cristiana la teología se ha servido de los términos conceptuales manejados en cada época por el pensamiento filosófico sobre la realidad y el ser humano. Igualmente, al cultivar el conocimiento atento de la filosofía y los problemas que la ocupan, con la mirada puesta en hacer más comprensible la verdad revelada por Dios, la teología ha contribuido de modo decisivo a la formulación de las cuestiones genuinamente filosóficas. La encíclica *Fides et ratio* (*FeR*) incide precisamente en esta colaboración fecunda entre teología y filosofía. Si recuerda el camino recorrido, es para invitar a reemprender con confianza una andadura común que, según su diagnóstico, tan necesaria es para la teología como para la filosofía. Porque la Iglesia es responsable de la *diaconía de la verdad* anunciando las certezas adquiridas, «incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios» (n. 2). Como inteligencia de la Revelación la teología «ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente» (n. 92a; con palabras de Juan XXIII, «para investigar y exponer la doctrina cristiana según las exigencias de nuestro tiempo»). Lo que se plantea no es una relación ocasional, ni siquiera la feliz coincidencia de teología y filosofía en un momento algo lejano de nuestra historia. Al contrario, en la Encíclica se hace patente que, como afirma J. Ratzinger, el camino del pensamiento es igualmente el camino de la teología, es su propio método¹.

Consciente de ello, la Encíclica, al abordar las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, hace un balance de la filosofía en su historia y de su contribución al desarrollo de la doctrina teológica; en él se destacan momentos de intensa colaboración y se rechazan las tendencias originadas, principalmente, en la filosofía moderna que han puesto en jaque la confianza en la capacidad de verdad del ser humano y, consecuentemente, han contestado también las certezas de la fe. Pese al pesimismo que pueda inspirar el actual estado de desconfianza cultural en la razón, *FeR* sostiene que la investigación de «la Verdad, el Dios vivo y su

1. «El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental». J. RATZINGER, «¿Qué es la teología?», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 380.

designio de salvación revelado en Jesucristo» es cometido de la teología y la filosofía. Por lo que concluye que «los numerosos problemas actuales exigen un trabajo común (...) para que la verdad sea nuevamente conocida y expresada» (n. 92b).

En el núcleo de esos problemas actuales se sitúan, sin duda, los surgidos del desarrollo de las ciencias histórico-filológicas. Para alcanzar su objetivo de presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe (n. 93), la teología tiene como una de sus fuentes principales el análisis de los textos sagrados. Es imprescindible, y así lo señala *FeR*, acudir a la filosofía para resolver las tensiones entre verdad y lenguajes, acontecimiento y significado, etc. Si alguna corriente filosófica de nuestro tiempo ha centrado sus preocupaciones en esas tensiones, esa es la filosofía hermenéutica. En distintos pasajes la Encíclica reconoce intereses comunes con la hermenéutica cuyos planteamientos actuales, ciertamente, tienen una clara raíz en la modernidad filosófica: concretamente en la relación entre verdad, lenguaje e historia, que constituye el centro de su especulación.

En esa misma órbita se sitúan las expectativas que plantea uno de sus últimos puntos: «La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible. La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda» (n. 99c).

La redacción de este pasaje acoge formulaciones características de la hermenéutica filosófica, que —como es sabido— ha cobrado en las últimas décadas una importancia imprevisible, a la vez que, por lo menos dentro de la filosofía, ha cambiado de signo. Antes, la hermenéutica no significaba sino un método: el método para la interpretación de textos. Ahora, en muchos casos o en muchos ambientes filosóficos, se considera a la hermenéutica con alcance universal (es decir, ontológico, según Gadamer) y de hecho cualitativamente distinta a la anterior². El

2. «La metamorfosis que ha sufrido la hermenéutica últimamente se debe fundamentalmente a que el texto en que ahora se hace consistir el mundo, no se considera ya independiente de la interpretación o interpretaciones a que puede ser sometido. Dicho

cambio de un método teológico, jurídico o literario particular en una disciplina filosófica, de signo universal distinto, se ha realizado en varios momentos. El primer movimiento se produce con Schleiermacher y el auge de las ciencias históricas, seguido por el que impulsan Dilthey y la cuestión metódica; no obstante, el paso decisivo hacia la transformación de la hermenéutica en un tipo de filosofía primera con *ambición ontológica* se debe sin duda a Heidegger. El alcance práctico del comprender se reconoce como un rasgo existencial del peculiar ser del *Dasein*. Lógicamente, esta transformación afecta (se quiera o no) a toda otra teoría y práctica hermenéutica y, por tanto, también a la teología que se confía a ella, puesto que la interpretación es antes que nada una cuestión filosófica de primer orden y no la mera exégesis de textos.

Ahora bien, como la propia filosofía hermenéutica ha defendido, su legitimación es el resultado de un proceso histórico de consumación de los planteamientos filosóficos centrados en la metafísica; presa de su propio historicismo, la filosofía hermenéutico-existencial ha declarado la superación y final de la metafísica. En realidad, la filosofía contemporánea, con algunas excepciones, está dominada por el *pathos* posmetafísico que le ha llevado a confiar la explicación de la realidad a las ciencias positivas. También la teología ha acudido a las ciencias experimentales, pero sobre todo a las ciencias humanas y sociales, buscando un refrendo de la experiencia y contenidos de la fe. Bien pronto ha descubierto que la aportación de éstas a la comprensión integral del ser humano y del mundo tiene como requisito el examen de sus métodos, enfoques y hallazgos, es decir, el discernimiento propio de la reflexión filosófica. Si hace unos siglos la teología se enfrentaba positiva y críticamente a una exposición filosófica del mundo, hoy día esto es casi imposible. Los desarrollos de cada una de ellas han seguido en gran medida caminos separados; y, en ocasiones, el trabajo teológico ha acogido planteamientos poco compatibles con el conocimiento que presenta la fe. En cualquier caso, la perspectiva teológica ha perdido peso en la reflexión y argumentación filosófica.

con otras palabras: el mundo, como texto, tiene en sí mismo la estructura de su interpretación, no es algo separado de ésta. Más brevemente: el intérprete es ahora el creador del texto». F. INCIARTE, «Hermenéutica y sistemas filosóficos», en *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsu, Pamplona 2004, 208s.

FeR denuncia esta separación que, en la actualidad, presenta nuevos riesgos (cfr. nn. 45 y ss.). El teólogo protestante W. Pannenberg señala uno central cuando afirma que «para la teología esa situación es especialmente insatisfactoria, porque la teología no sólo tiene que hablar sobre Dios, sino también sobre el mundo como creación de Dios, y propiamente como correlato a su discurso sobre Dios»³. Precisamente uno de los factores que explican la relevancia filosófica de la hermenéutica es su potencial antimetafísico, que facilita el descuido de los aspectos metodológicos de la interpretación, de la experiencia de la verdad en favor de la experiencia que trae sentido. La teología no puede ignorar ese potencial, debe examinar su origen y alcance.

Con la transformación de la metafísica operada por Kant la orientación primordial de la filosofía a la realidad se trastoca hasta convertirse en fuente de máxima sospecha. No es posible el conocimiento del ser, tampoco un saber sobre Dios. La filosofía postmetafísica, por un lado, considera impertinente la cuestión de la creación, la condición creatural de los entes, la pregunta por las causas que inevitablemente conduce a la causa primera; por otro, la teología natural tiene como mucho una función negativa a partir de Kant, lo que da lugar, entre otras cosas, a que filosofía y teología pierdan uno de sus temas compartidos: Dios. El sustituto más claro es la religión, una sustitución que no es inocua, como se ha visto con el tiempo. El exilio filosófico de la teología natural coincide con el nacimiento de la filosofía de la religión y el paso a primera línea de la interpretación como mediación propia entre la finitud e historicidad humana y el conocimiento del mundo objetivado. Si la filosofía hermenéutica sustituye la verdad por el sentido, y esto lo propone no como un reparto de tareas que situara la práctica hermenéutica en clara dependencia de una teoría general del conocimiento, sino en virtud de su propia autocomprensión como filosofía primera, entonces una parte del cometido de la teología queda fuera, aquel que guarda una clara proporción con las preguntas de la metafísica.

También la exégesis de la Sagrada Escritura se ve interpelada por la sustitución de la verdad por el sentido. La historicidad es un rasgo de la acogida en palabras humanas de la Revelación de Dios. No obstante,

3. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihre gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 18. También J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005.

la Revelación de Dios en la historia se entiende únicamente con un concepto de verdad no historicista. Consiguientemente, la exégesis de la Sagrada Escritura tiene razón de medio en la exposición teológica; entre otras cosas también por eso la Iglesia se ha pronunciado repetidamente contra la unilateralidad con la que se aplican los recursos del método histórico-crítico. Como señala *FeR*, «si un cometido importante de la teología es la interpretación de las fuentes, un paso ulterior e incluso más delicado y exigente es la *comprensión de la verdad revelada*, o sea, la elaboración del *intellectus fidei*. Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser, que permita ante todo a la teología dogmática desarrollar de manera adecuada sus funciones» (n. 97a). Aunque el paso de la exégesis histórico-crítica de la Biblia hacia una teología sistemática no pueda culminarse adecuadamente sin una conciencia formada filosóficamente, esto no quiere decir que el trabajo teológico deba identificarse sin más con los sistemas filosóficos vigentes. ¿Es la pretendida competencia ontológica de la hermenéutica compatible con la teología en toda su amplitud? La Encíclica reclama una hermenéutica abierta a la instancia metafísica que permita «mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos acontecimientos» (n. 95a). Pero, si la hermenéutica filosófica ha cerrado definitivamente toda salida a lo no-lingüístico o textual y ha deslegitimado también toda teoría del conocimiento, la cuestión es ¿qué puede devolverle a su condición de disciplina particular?

La filosofía hermenéutica pone en primera línea el comprender, y aunque esto pueda dar lugar a un trabajo conjunto de ambas disciplinas, hermenéutica y teoría del conocimiento, la visión contemporánea de la práctica hermenéutica está sostenida —como apuntaba hace un momento— por una filosofía que se pretende liberada de su propia tradición. Uno de los argumentos centrales de la filosofía hermenéutico-existencial —sobre todo en Heidegger— es el que afirma la incapacidad de la filosofía sistemático-conceptual de inspiración griega y amplio dominio en el pensamiento teológico para pensar el ser en su historicidad. Ese rasgo de la finitud de los seres que la sistemática conceptual griega parece desconocer lleva el peso de la experiencia del ser que designan expresiones como «mundo de la vida», «facticidad», «acontecer», etc., con las que arranca la renovación de la ontología tras el positivismo y el idealis-

mo imperantes en el siglo XIX. La sospecha frente al logos metafísico de los pensadores postmodernos lleva inevitablemente al desenmascaramiento de la aspiración a una comprensión auténtica. Según Derrida, no existe nada fuera del texto. En definitiva, tanto sin una filosofía de la historia, es decir, sin una tradición continua, como sin una teodicea nada puede asegurar la apropiación del sentido de un texto, puesto que nunca poseemos exhaustivamente el contexto.

Si a primera vista la centralidad de la problemática hermenéutica en el pensamiento contemporáneo parece asegurar un ámbito de problemas y respuestas compartido por la teología y la filosofía, enseguida se aprecia que la filosofía hermenéutica (de inspiración heideggeriana) exige a la teología el mismo radical abandono de buena parte de su tradición, sobre todo de los conceptos metafísicos presentes en la teología dogmática-sistemática, y —siguiendo los pasos de la filosofía— una forma de refundación. En la actualidad no son pocos ni menores los conflictos que el trabajo teológico debe solucionar; en buena medida son los mismos que definen las tensiones del pensamiento filosófico marcado por la *koiné* hermenéutica. Aquí se pretende únicamente dirigir la atención sobre un encañamiento de giros en el que tienen asuntos comunes teología y filosofía: el que dibuja el camino iniciado con el exilio filosófico de la teología natural y culmina en la filosofía hermenéutico-existencial de Heidegger, cuyos primeros esbozos coinciden precisamente con la meditación de la relación entre historia, vida fáctica y conocimiento desde la perspectiva teológica. Con una mirada crítica voy a considerar si los problemas de la filosofía existencial y hermenéutica de comienzos del siglo XX son también los de la teología, pero sobre todo trataré de ofrecer alguna clave de por qué sus respuestas han interpelado sin duda a la teología contemporánea. Una descripción ajustada de esos problemas la ofrece *FeR*.

1. DIAGNÓSTICO SOBRE EL ESTADO ACTUAL DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN *FeR*

Al hilo de las reflexiones de la Encíclica sobre la relación de filosofía y teología, se pueden entresacar dos focos de tensión que han debilitado, cuando no impedido, dicha relación. El primero tiene que ver con la naturaleza de la actividad filosófica que le lleva a desarrollar un pen-

samiento riguroso y, por la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, a configurarse como un saber sistemático. A lo largo de la historia se han desarrollado «verdaderos sistemas de pensamiento» que han provocado «a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico»: en ese caso se erige la propia perspectiva incompleta en *lectura universal* (n. 4b). De estas palabras se infiere que la filosofía —y consiguientemente la teología— no ha tenido siempre la cautela necesaria, olvidando que el pensar filosófico cristaliza en un lenguaje, en una articulación de conocimientos, y a la vez que toda expresión sistemática del conocimiento filosófico es derivada de una captación original. Aunque la encíclica reconoce un núcleo de conocimientos de tipo teórico y práctico cuya presencia es constante en la historia del pensamiento, una especie de *filosofía implícita*, y se asimila a la *recta ratio* (n. 4c)⁴, ya ha sugerido el carácter *perspectivo* de todo sistema filosófico.

En otro pasaje de la Encíclica se afirma también que todas las expresiones de la verdad —también las alumbradas por el pensamiento filosófico— llevan la impronta de la historia. «De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios» (n. 51a). Ignorar esa forma de limitación del saber filosófico entraña un riesgo evidente para el trabajo teológico; pero también lo contrario, es decir, despreciar los conocimientos que presentan las tendencias filosóficas que tratan de responder las preguntas perennes de la filosofía según el *Zeitgeist*. *FeR* denuncia el desinterés de bastantes teólogos por el estudio de la filosofía (n. 61a). Entre los motivos, destaca la desconfianza en la razón que manifiesta buena parte de la filosofía contemporánea y el auge de las ciencias humanas⁵. Todo ello habría favorecido que los teólogos hayan preferido en

4. Sobre el contenido de esa filosofía implícita véase: R. MCINNERNY, «The Scandal of Philosophy: Reconciling Different Philosophical Systems According to *Fides et ratio*», en A. FISHER y H. RAMSAY (eds.), *Faith and Reason. Friends or Foes in the New Millenium?*, ATF Press, Adelaide 2004, 33-36. También E. MOROS, *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*, Eunsas, Pamplona 2008, 272-278.

5. «En primer lugar, debe tenerse en cuenta la desconfianza en la razón que manifiestan gran parte de la filosofía contemporánea, abandonando ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales». *Fides et ratio*, n. 61b.

ocasiones las expresiones de sabiduría popular y marginado el conocimiento filosófico en su exposición de la verdad de la fe.

El otro foco de tensión surge precisamente a partir de la creciente *antropologización* de la problemática filosófica y la consiguiente cercanía con los planteamientos de las ciencias humanas. La Encíclica lo describe del siguiente modo: «Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios» (n. 5c). Y concluye que, al conformarse con verdades parciales y provisionales, sin hacer preguntas radicales, ha decaído «la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas» (n. 5c). Ahora bien, ¿no decae inevitablemente a la vez la misma esperanza confiada también a la teología? Habría que responder afirmativamente a la vista de la amplia acogida que tiene el pensamiento humanista ateo: este parece satisfacer las mayores cotas de racionalidad moral aceptables en la cultura actual. A esto mismo se refiere *FeR* a propósito de la separación entre teología y filosofía: mientras que para santo Tomás, filosofía y teología son dos formas de sabiduría complementarias (n. 44a), la distinción entre los dos saberes —sobre todo a partir de la modernidad— deriva en una separación que se ha agudizado en los últimos siglos, debilitando tanto la fe como la razón. Entre los frutos de esa separación están «diferentes formas de humanismo ateo», para las que la fe es contraria e incluso nociva para la plena racionalidad (n. 46a).

El recorrido que lleva a este estado tiene sin duda un hito importante en la modernidad filosófica. En *FeR* se reconocen planteamientos positivos de la filosofía moderna que han favorecido el auge de disciplinas como la antropología, la lógica, la historia o el lenguaje, y han descuidado, en cambio, la metafísica o la ética⁶. Cómo es conocido, en la filosofía moderna la búsqueda de la verdad se demora en asegurar las condiciones adecuadas de esa búsqueda; en vez de orientarse a la inves-

6. «Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente». *Fides et ratio*, n. 5b.

tigación sobre el ser se concentra en el conocimiento humano (cfr. n. 47c). Como ha denunciado la propia filosofía, insistir demasiado en ello trae consigo una pérdida de recursos, una forma de esterilidad frecuente en la filosofía de los últimos siglos: se convierte un concepto operativo como el de verdad en temático⁷. En definitiva, las ambigüedades a las que da lugar nuestro trato vicarial con las cosas son el terreno abonado para el escepticismo, que se entretiene en discutir los conceptos mediante los cuales tratamos de las cosas, en vez de hablar de ellas.

Según *FeR*, en este marco y como una consecuencia de la crisis del racionalismo ha cobrado entidad el nihilismo. Como filosofía de la nada logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Respecto al conocimiento sostiene que no alcanzamos verdad alguna y puesto que todo es fugaz y provisional la existencia se reduce a sensaciones, a experiencias de lo efímero (n. 46c). Apenas una breve referencia al nihilismo, pero suficiente para caracterizar un *pathos* que —como he señalado antes— está bastante extendido en las tendencias filosóficas más recientes, sobre todo en las que tienen su inspiración en Heidegger y la filosofía hermenéutico-existencial⁸. El conocimiento y la cuestión de la verdad se ha abandonado a la única forma de racionalidad que no se ve afectada por el nihilismo, la racionalidad pragmático-instrumental, que siendo ella tal vez una forma sofisticada de nihilismo, es confirmada por los rendimientos tecnológicos.

La postura nihilista ha encendido las señales de alarma pues, como bien advierte *FeR*, «la fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario cae en el peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser» (n. 48a). Como expondré en el apartado siguiente, el nihilismo no es tan sólo una consecuencia posible de la crisis de la razón moderna. Es el resultado de haber llevado hasta su última frontera la crí-

7. Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, 54.

8. G. Vattimo, aunque no es el único, ha vinculado explícitamente el auge de la hermenéutica a su vocación nihilista. Cfr. G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995.

tica a la metafísica de Kant, que también puede ser leída como la transformación del paradigma racionalista en la filosofía trascendental que impulsa, e inicia, el giro lingüístico de la filosofía.

En otro momento de la exposición, la Encíclica vuelve a denunciar el nihilismo «que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El *nihilismo*, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad» (n. 90). La negación del ser —que el término propone— lleva a perder también el contacto con la verdad objetiva y esto tiene consecuencias para la dignidad humana. Frente a la ambigüedad postmoderna respecto a la verdad, conviene recordar que sin verdad no hay libertad (n. 90). En esa línea la encíclica exige a la filosofía contemporánea recuperar la dimensión sapiencial, verificar la capacidad de conocer la verdad por parte del hombre, y ofrecer un pensamiento de alcance auténticamente metafísico (nn. 81-83)⁹.

La Encíclica anima a la defensa de la verdad, sin la que tampoco la Iglesia puede llevar a cabo la *diaconía de la verdad*: a la valentía y franqueza de la fe para anunciar la verdad debe corresponder la audacia de la razón. Una audacia que se aquilata con la fidelidad a sus principios y métodos propios para preservar la orientación a la verdad y que le permite «respetar las exigencias y evidencias propias de la verdad revelada» (n. 49a). Aunque las expresiones de la verdad lleven la impronta de la historia, y ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios (n. 51a), *la verdad* de la verdad sigue siendo un requisito de todo pensamiento y enunciado, incluso de aquellos que formulan su imposibilidad. En la filosofía contemporánea la cuestión de la verdad aparece ligada casi siempre a la del lenguaje, quedando afectada *ab initio* por la forma de relativismo que le es intrínseca.

Consciente de ello, *FeR* recuerda, por un lado, que la fe en la Revelación de Dios al hombre es una forma peculiar de conocimiento, «que expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela»

9. Según J. Haldane lo que se pide a la filosofía es establecer y mantener el realismo epistemológico. Cfr. J. HALDANE, «The Diversity of Philosophy and the Unity of the Vocation», en *Faith and Reason. Friends or Foes in the New Millenium?*, 116.

(n. 8). Por otro, la verdad profunda de Dios realizada por obras y palabras a lo largo de la historia resplandece en Cristo (n. 10). La comprensión de la *kenosis* de Dios, verdadero misterio para la mente humana, exige un análisis atento de los textos no exento de problemas que reclaman la aportación de la filosofía. «Un primer aspecto problemático es la relación entre el significado y la verdad» (n. 94a). Corrientes como la filosofía analítica o la hermenéutica han hecho de este problema el eje de su planteamiento. Ambas pretenden por igual ofrecer una nueva ontología.

La Encíclica habla explícitamente de necesidad de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica que permita mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos acontecimientos (cfr. n. 94a). Ahora bien, ¿cómo puede abrirse la hermenéutica a la instancia metafísica sin reducirse de nuevo a método? En cualquier caso, se trata de una limitación de la universalidad del comprender que, en mi opinión, sólo puede venir desde una teoría del conocimiento sostenida por la co-relación de conocer y ser. Pero, ¿no es esta precisamente la parte más débil de la filosofía contemporánea, que ha cedido su espacio a las formas historicistas y pragmatistas de explicar los sistemas de significaciones, el lenguaje y la cultura y, en consecuencia, ha cerrado el acceso a una auténtica metafísica?¹⁰.

Donde, sin duda, se reencuentran actualmente la teología y la filosofía es en torno a la relación de verdad e historia que debe explicar un aspecto central de la Revelación: la verdad que Dios comunica se inserta en el tiempo y en la historia. «La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del periodo en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico-cultural de las fórmulas en que se expresa» (n. 95a). La Encíclica rechaza taxativamente el historicismo; propone, en cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica.

10. La Encíclica menciona «el final de la metafísica» (n. 82) sin precisar a qué corrientes filosóficas hace responsable, si al positivismo lógico o a la filosofía fenomenológica de Heidegger; de ambas corrientes han surgido pensadores que han reescrito el final de la metafísica recuperando un pensamiento cargado de cuestiones netamente metafísicas.

sica que libere la verdad de los textos que va más allá de los condicionamientos históricos. «Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico» (n. 95b). Es decir, la verdad se conoce en la historia pero supera la historia misma¹¹.

Aquí reaparecen de nuevo las limitaciones de la práctica hermenéutica y de la filosofía del lenguaje. La verdad que se comunica en la historia es antes que nada *verdadera*; por ello, como recuerda la Encíclica, el objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe; para ello no basta con mostrar la diversidad de lenguajes y géneros literarios, o los múltiples sentidos de algunos pasajes. «Si un cometido importante de la teología es la interpretación de las fuentes, un paso ulterior e incluso más delicado y exigente es la *comprensión de la verdad revelada*, o sea, la elaboración del *intellectus fidei*. Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser, que permita ante todo a la teología dogmática desarrollar de manera adecuada sus funciones» (n. 97a). Y con firmeza concluye: «Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados» (n. 97b).

El camino a recorrer no parece despejado. Algunos de los obstáculos quedan apuntados en forma de pregunta. ¿Basta con rechazar ciertas formas de hermenéutica o, mejor dicho, las conclusiones reduccionistas de ciertos planteamientos para asegurar la colaboración de la filosofía en

11. Recientemente Benedicto XVI afirmaba «que el aspecto divino de la Palabra y de las palabras no es naturalmente obvio. Dicho con lenguaje moderno: la unidad de los libros bíblicos y el carácter divino de sus palabras no son asibles desde un punto de vista puramente histórico. El elemento histórico es la multiplicidad y la humanidad». Por todo ello, la Escritura precisa de interpretación y precisa de la comunidad en la que se ha formado y es vivida; «existen dimensiones del significado de la Palabra y de las palabras que se desvelan en la comunión vivida de esta Palabra que crea la historia» (Discurso en el Collège des Bernardins, 12.IX.2008). La paradoja que encierra la tensión entre el aspecto divino y la *humanidad* de las Escrituras se hace explícita al tener en cuenta, por un lado, que la interpretación cristiana capta en las palabras *la* Palabra, el *Logos* mismo desplegado de formas históricas; y, por otro, la misma Palabra de Dios nunca está presente ya en la simple literalidad del texto. Hace falta la comprensión, la interpretación como proceso vital.

el trabajo teológico? ¿Es la pretendida competencia ontológica de la hermenéutica compatible con la teología en toda su amplitud? ¿Puede la filosofía hermenéutica aceptar una verdad que supere la historia misma? Si uno de sus talones de Aquiles es la presunción del valor cognoscitivo universal —canónico, según Gadamer— que tienen ciertos conceptos, ideas y conocimientos más allá del tiempo y la cultura en la que han surgido, y que explica en parte también que la filosofía y las ciencias se comuniquen entre sí y sean asumidas por distintas culturas, para abordar esta cuestión ¿no se precisa de una teoría del conocimiento, que también pueda dar cuenta de la forma de conocimiento y verdad de la fe? ¿Puede abrirse desde aquí la hermenéutica filosófica a la instancia metafísica?

FeR detecta el problema hermenéutico y concluye que tiene solución. Con una formulación —no exenta de problemas— añade: «El valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión» (n. 96b). La Encíclica confía el remedio del problema hermenéutico antes mencionado a la filosofía del ser, concretamente a la que se inscribe en el marco de la tradición metafísica cristiana y ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas (n. 97b); la misma tradición (mal comprendida en la modernidad) que abandona y trata de destruir la filosofía hermenéutico-existencial de Heidegger¹².

La teología es por definición exposición racional de la Revelación. El fruto de una comprensión creciente de la Verdad revelada que se apoya en la unidad de la razón. Por eso la encíclica recuerda «la íntima relación entre fe y racionalidad metafísica» (n. 97b). Una relación que supone en cierto modo un voto de confianza en la razón humana. La fe no pone en duda la razón; al contrario la invita a abrirse a otras formas de conocimiento. La razón es cuestionada hoy día por la ciencia; el giro ha-

12. La tesis que inspira en parte la renovación de la filosofía y la teología en las primeras décadas del siglo XX declara precisamente que el afincamiento en formas de filosofía establecidas como sistemas conceptuales, de suyo parciales y provisionales, ha impedido que el pensamiento acoja la plenitud de ser y sentido de la realidad. La solución pasaría por una forma de saber ligada a la facticidad. Es, sin duda, el tiempo de la hermenéutica.

cia las ciencias humanas o hacia la biología de algunos teólogos no puede ser fecundo si no colabora la filosofía con su reflexión sobre los métodos y el alcance de cada una, con la explicitación de la perspectiva desde la que se formulan y estudian sus objetos. Antes de presentar sus conclusiones, *FeR* —en un pasaje ya citado— reitera su confianza en la colaboración de teología y filosofía en base a la reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas: esa reciprocidad se localiza en la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible (cfr. n. 99c).

Se puede no estar de acuerdo en que la filosofía hermenéutica —como ella misma pretende— sea la única heredera de la tradición filosófica; pero es indiscutible que su *cualificación filosófica* obedece a la maduración de la filosofía moderna¹³, que la Encíclica denuncia en varios puntos. Como puede apreciarse en la reciente literatura filosófica, el lenguaje fundamental de la filosofía no es el de la metafísica sino el de la hermenéutica, inmerso en la intermediación a través de las palabras y el rechazo del concepto de verdad como *adecuatio* al ser¹⁴. Aunque el pensador con el que se identifica principalmente la filosofía hermenéutica es Gadamer, como he señalado, quien verdaderamente está detrás de la generalización del *logos del hermeneúein* es Heidegger. En él se conjugan eficazmente las tendencias antimetafísicas impulsadas por la filosofía moderna, que —como un ejercicio de nihilismo teórico— transforman las demandas de una filosofía originaria en la declaración del final de la filosofía y la superación de la metafísica.

2. EL EXILIO FILOSÓFICO DE LA CUESTIÓN ACERCA DE DIOS, EL AUGE DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y EL NIHILISMO

El título de este apartado recoge tres aspectos de la modernidad filosófica relacionados entre sí. Sin proponer una secuencia causal entre ellos cabe hablar, sin embargo, de oportunidades que se abren con el pri-

13. En ese sentido se han pronunciado Ricoeur y Gadamer. Cfr. L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, Eunsá, Pamplona 1999, 225.

14. Cfr. V. POSSENTI, «Pensamiento moderno y nihilismo en la *Fides et ratio*», en J. ARANGUREN, J.J. BOROBIA y M. LLUCH (eds.), *Fe y razón*, Eunsá, Pamplona 1999, 191.

mero y favorecen el segundo y el tercero. Los planteamientos que auspiciaron su desarrollo son legitimados por la filosofía hermenéutico-existencial, al ver en ellos un precedente imitable de la necesaria ruptura con la tradición conceptual de la metafísica.

Cuando Heidegger dice de la metafísica tradicional que es onto-teología no está haciendo sólo un juego de palabras. La idea de que hay una estrecha relación entre la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y la metafísica como teología natural es tan antigua como la misma filosofía. Kant rompe este nexo precisamente con la intención de rescatar a la metafísica de las inacabables disputas y, de paso, refundar la filosofía como saber según principios. La sustitución de la teología natural —que Kant rechaza como un saber dogmático— por una fenomenología de la religión se lleva a cabo ya en vida del filósofo. Schleiermacher denuncia las seculares buenas relaciones de dependencia de teología y filosofía hasta el punto de declarar la plena autonomía de fe y religión, apoyándose en la prioridad de la experiencia subjetiva del creyente sobre la adhesión intelectual a verdades universales y eternas, expresadas en categorías filosóficas. El camino que inician la teología y filosofía de la religión de Schleiermacher sigue vigente hasta nuestros días. Si se piensa que esta autonomía de la religión había sido precedida por la autonomía de la ética según Kant, se entiende que la pérdida de peso de la metafísica en la comprensión del obrar y vivir humano favoreciera el *pathos* nihilista.

2.1. *De la limitación de la metafísica hacia una teología negativa*

En 1763 Kant publica *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Allí aborda una temática propia de la teología natural: la demostración de la existencia de Dios. En el prólogo, Kant dice irónicamente que no valora en demasía la utilidad de un trabajo semejante, «como si el más importante de nuestros conocimientos, a saber, que hay un Dios, hubiera de vacilar y peligrar a falta del apoyo de profundas investigaciones metafísicas»¹⁵. La sospecha sobre las demostraciones de la existencia de Dios procede, principalmente, de la in-

15. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Akademie Ausgabe (AK) II, W. de Gruyter, Berlin 1910, 65.

capacidad de la metafísica por dar una respuesta definitiva a la controversia entre racionalistas y empiristas. Kant rechaza los argumentos usuales y ensaya un argumento que anticipa la fundamentación del conocimiento universal y necesario de la *Crítica de la razón pura*¹⁶.

El prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* comienza acusando a la metafísica de haberse convertido en un campo de disputas inacabables¹⁷. La terapia que propone la *Crítica* pasa por señalar los límites del conocimiento objetivo y, *eo ipso*, de la metafísica. Kant es un moderado escéptico, quiere derrotar el escepticismo radical del empirismo. Ni dogmatismo ni escepticismo son posiciones acordes con la verdad a la que está llamada la razón humana: el uso dogmático de la ciencia desemboca en afirmaciones gratuitas (*el mundo está harto de afirmaciones metafísicas*, se lee en los *Prolegomena*), a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias y caer, consiguientemente, en el escepticismo¹⁸. Pero lo que está en juego con la limitación de la metafísica no es sólo el *cómo* del conocimiento sino también el *qué*. Si conocemos objetos y no entidades independientes de su formalidad objetiva, entonces difícilmente podemos escalar por encima de lo experimentado. La razón especulativa debe ceder el paso ante el entendimiento aplicado a la experiencia. De este modo, piensa Kant, la metafísica saldrá del atolladero en el que la han colocado sus razonamientos y pruebas por manejar únicamente conceptos lógicos, no empíricos.

En la *Crítica* se cierra definitivamente la puerta para los argumentos que pretenden un conocimiento de Dios mediado por el conocimiento de lo real. Si las categorías que ordenan el material empírico tienen su origen *a priori*, es decir, son subjetivas, al hablar de causa, de finalidad, etc., estamos hablando de cómo conocemos los objetos de experiencia, no de cómo son los entes como tales. Pretender extrapolar un significado meramente subjetivo, válido sólo para objetos de experiencia, es decir, no para las cosas mismas, a una esfera verdaderamente trascendente del ser parece de entrada un *ejercicio estéril*: «Sostengo que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que

16. I. KANT, *Beweisgrund*, AK II, 83.

17. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, AVII-VIII.

18. Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, B22-23.

los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado»¹⁹.

Kant no sólo desenmascara el carácter ficticio de las pruebas sobre la existencia de Dios; explica la ilusión dialéctica de las pruebas trascendentales, ilusión que es también natural e inevitable. Así, tras la «deconstrucción» de los argumentos, el ideal del ser supremo pasa a ser un *principio regulador* de la razón «que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente»²⁰. Además, la teología natural puede prestar todavía un último servicio: censurar a la razón inclinada al engaño y si fuera indispensable una teología moral ofrecerle sus conceptos. Su carácter preventivo frente a futuros males que pudiera padecer la exposición de la razón práctica se asemeja al de la metafísica futura: servirá para evitar errores, más que para extender el conocimiento. La censura que ejerce le da dignidad, pues así asegura que no se pierda de vista el fin principal de todo el conocimiento humano: la felicidad universal²¹.

Según Kant, las convicciones acerca de Dios como causa y creador del mundo no desaparecerán de la gente porque se rechacen los motivos

19. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, A636/B665.

20. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, A619/B647. «El ser supremo se queda, pues, en mero ideal del uso meramente especulativo de la razón, aunque sea un *ideal perfecto*, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya realidad no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada». *Ibid.*, A641/B669. No anda descaminado Heidegger cuando sentencia que puesto que toda metafísica es teológica el ideal trascendental debe jugar un papel destacado en la articulación de la analítica y la dialéctica. «Weil alle Metaphysik *theologisch* ist, (d.h. das Seiende aus einem obersten Seienden als der ersten Ur-sache herleitet), deshalb muss in Kants *Kritik der reinen Vernunft* das transzendente Ideal eine ausgezeichnete Rolle spielen für die Koppelung der transzendentalen Analytik und Dialektik. Weil alle Metaphysik in dieser Weise theologisch ist, dem Gott der Rechnung und Erklärung überantwortet, deshalb vermag die Metaphysik nie eine Entscheidung über den Gott auch nur zu *stellen*, geschweige denn zu *fällen*». M. HEIDEGGER, «Die Überwindung der Metaphysik», *Gesamtausgabe* (GA) 67, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, 92.

21. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, A641/B669; A851/B879. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, Kant habla de una utilidad negativa y positiva de la metafísica y, poco después, de la teología natural. *Ibid.*, BXXIX-XXX.

racionales. Esta pérdida afecta al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres* (BXXXII). Al decretar la imposibilidad de conocer los objetos de la metafísica racionalista: Dios, la inmortalidad, la totalidad del mundo, la libertad, Kant define para ellos un espacio —como señala Adorno en *Dialéctica negativa*—, el espacio de la apariencia estética, de la satisfacción subjetiva y emocional, que ofrece seguridades al individuo impotente ante la implacable lógica de dominio de la racionalidad científica, mediante la promesa de un bien lejano.

En el escrito de 1793, *La religión dentro de los límites de la simple razón*, reaparece la posibilidad de una teología moral. El título del libro es revelador. Como ha quedado expuesto en la *Crítica de la razón práctica*, pero también en la primera *Crítica*, la moral se basta a sí misma, sin necesidad de la religión ni de la idea de un ser superior. No obstante, añade Kant, «la moral conduce a la religión, ampliándose hasta la idea de un legislador moral todopoderoso exterior al hombre (...) que puede y debe ser igualmente el fin último del hombre»²². Esto se corresponde con nuestras expectativas futuras respecto a las acciones que llevamos a cabo de acuerdo con las máximas de la razón. La religión es algo así como una consecuencia de la moralidad, pero no necesaria²³. Ni que decir tiene que esta religión es meramente racional, igualmente sometida al tribunal de la razón y, por tanto, no ofrece conocimiento alguno de Dios. La religión en sentido estricto no exige un conocimiento cierto sobre la existencia de Dios, basta la aceptación de la posibilidad de que exista. Toda fe religiosa que vaya más allá de esto —y con ella los contenidos de la fe cristiana— es superflua²⁴. Según Kant, «los efectos de la gracia, los milagros, y los misterios son *parerga* para la religión dentro de los límites de la razón»²⁵. E igualmente, por lo que respecta a preguntas trascendentes estas son sólo aspectos secundarios (*Nebengeschäfte, Parergon*). Una vez más, como señaló Ricoeur, la filosofía trascendental otorga a la razón una competencia hermenéutica: en este caso el contenido tradicional de la religión carece de interpretación racional.

22. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AK VI, 6.

23. Cfr. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AK VI, 4. «La religión no se distingue de la moral por su contenido, sino por la forma». I. KANT, *Die Streit der Fakultäten*, AK VII, 36.

24. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AK VI, 99.

25. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AK VI, 52.

2.2. *Filosofía de la religión: la clave antropológica de la vivencia religiosa*

El exilio filosófico de la teología natural —o lo que es igual de la ontoteología de la tradición metafísica— y el desmantelamiento de la propia ontología dejan el terreno libre a una nueva comprensión de sus temas²⁶. La filosofía de la religión nace «con unos nuevos métodos y unos nuevos contenidos frente a la antigua *theologia naturalis*, en la conciencia de cuyo fracaso surge. Durante un tiempo, la transición entre ambas disciplinas se vio facilitada por la pretensión bien conocida de salvaguardar y legitimar la existencia de Dios a través de la razón práctica, pero tal pretensión terminará finalmente por ser cuestionada»²⁷. Las últimas décadas del siglo XVIII están marcadas por varias polémicas en torno a la religión. En 1785 Jacobi presenta la doctrina de Spinoza, difícilmente accesible al público por la falta de ediciones de sus obras, a través de las famosas cartas *Über die Lehre des Spinoza*. Es el inicio de un neospinozismo que influye notablemente en el debate filosófico entre el pensamiento ilustrado de signo kantiano, abanderado por Mendelssohn, y el prerromanticismo de Lessing y del mismo Jacobi. La disputa sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) a propósito de la filosofía de Spinoza presenta una cuestión latente en el ambiente ilustrado que propicia en buena parte el surgimiento de un interés por la religión en los círculos intelectuales. Jacobi defiende que el racionalismo ejemplificado en Spinoza conduce al ateísmo. Pues la razón sin la fundación de la fe es destructiva, aboca al nihilismo.

26. «La filosofía de la religión debió su florecimiento precisamente al hundimiento de aquella disciplina [la teología filosófica], de la que necesitaba para hacer justicia a la pretensión a la que tenía que someterse: hacer afirmaciones acerca del conjunto de la religión, sin excluir tampoco la pregunta más importante de la religión, la pregunta por la naturaleza y la realidad de lo divino». W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986, 12.

27. A. GINZO, «Estudio preliminar», en Fr. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Tecnos, Madrid 1990, XIV. La filosofía de la religión es relanzada en las primeras décadas del siglo XX. Algunos ejemplos: W. Windelband escribe *Das Heilige. Skizzen zur Religionsphilosophie* (1902); E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905); P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1908); H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1913). La escuela fenomenológica (A. Reinach, M. Scheler, E. Stein) se interesa ampliamente por la religión; también la sociología (Durkheim, Simmel y Weber).

En este clima polémico se reciben los textos de Kant ya mencionados, también los de Schleiermacher, Herder o Novalis, junto al elocuente título del escrito de Schelling de 1804, *Filosofía y religión*. La nueva disciplina se ha abierto camino. Unos años después aparecen las lecciones sobre Filosofía de la religión de Hegel (que coinciden con la publicación de la obra fundamental de Schleiermacher *Der christliche Glaube*, en 1822); en ellas, Hegel trata de situar la religión en la óptica especulativa, mediante la reformulación del concepto de Dios como lo Absoluto²⁸.

Entre todos ellos, destacan las tesis de Schleiermacher. Asume del programa romántico, entre otras, la tarea de exponer filosóficamente la raíz antropológica de la religión. Su primer trabajo de 1799, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, plantea ya la esencia de la religión al margen de las mediaciones de la metafísica o de la moral²⁹. En el segundo *Discurso*, titulado «Sobre la esencia de la religión», Schleiermacher afirma que la esencia de la religión «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento»³⁰. La religión no es metafísica ni moral, responde en cambio a la pregunta estructural de la intimidad del hombre quien soy. La metafísica y moral tienen el mismo objeto que la religión, el universo y la relación del hombre con él, pero «esta igualdad ha sido causa de muchas confusiones». Schleiermacher pregunta a sus posibles lectores: «¿qué hace vuestra metafísica o —si no queréis saber nada de este nombre anticuado, que os resulta demasiado histórico— vuestra filosofía trascendental?»³¹. Algo que no interesa a la religión: fi-

28. Hegel detecta los cambios operados tras la posición kantiana. Ni la limitación del entendimiento ni el refugio del sentimiento son adecuados. Hegel propone para la religión una especie de *huida a la filosofía*. Sólo una concepción del Absoluto puede abarcar y superar el ámbito de la *theologia naturalis* que se ocupaba de Dios y sus propiedades: además del objeto cabe abordar la conciencia del hombre respecto de Dios, como hace la filosofía de la religión. Para Hegel, la Totalidad, lo Absoluto es la religión.

29. «El nombre de Schleiermacher está ligado casualmente a lo que al modo kantiano se llama la autonomía de la religión. Marca un salto cualitativo en la historia de la conciencia de Dios y la libertad. ¡Libertad del purismo conceptual, del análisis racional teórico y práctico! ¡Libertad de la conciencia representativa determinable lingüísticamente y de la obligatoriedad de nuestra existencia moral!». H. TIMM, *Die heilige Revolution: das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik: Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1978, 24.

30. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an der Gebildeten unter ihren Verächtern*, Kritische Gesamtausgabe (KGA) I/2, W. de Gruyter, Berlin 1984, 211.

31. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 208.

jar naturalezas, establecer causas y deducciones, formular verdades eternas. Y ¿qué ofrece la moral?: un sistema de deberes. Todo ello, concluye Schleiermacher, no es sino una mezcla de opiniones acerca del Ser supremo y de mandatos sobre la vida humana.

Con independencia de los aciertos o dificultades de la teología racional, Schleiermacher defiende que la intuición primordial de Dios es la que confirma al hombre como un ser libre, invitado en su mismo origen a la realización plena. En esa medida la religión es un modo privilegiado de acceso a lo divino, al Infinito que el hombre descubre siempre cabe lo finito, sean las cosas, sea su propio ser. No en vano la religión consiste en la relación efectiva entre el hombre y Dios; esta relación está velada a su inteligencia puesto que sólo es posible desde la iniciativa del Infinito que se hace presencia en la intimidad humana.

Desde este enfoque, Schleiermacher defiende también la superioridad de la religión frente a la metafísica, la teología natural o la moral. Mientras estas disciplinas sirven a la autoafirmación de un sujeto abstracto, la religión muestra al hombre como un ser libre y originariamente dependiente o relativo al Infinito; su acto es el sentimiento de dependencia y se corresponde estructuralmente con la esencia libre del hombre. La verdadera religión nace, por tanto, del interior del hombre: «Aquél en quien la religión se ha replegado de nuevo hacia dentro y también allí ha encontrado lo Infinito, en él la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y él mismo puede serlo para muchos»³². Cada hombre es un compendio de la humanidad. Como dirá después en los *Monólogos*, cada hombre realiza la humanidad de manera propia. Esto explica que, según Schleiermacher, «la historia en su sentido más propio constituye el objeto supremo de la religión, con ella se inicia y con ella concluye»³³.

Al definir la conciencia de sí como sentimiento y al concederle el privilegio de ser el único acceso indudable a Dios, Schleiermacher des-

32. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 232.

33. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 233. M. Heidegger dicta entre 1917-1918 un par de seminarios sobre el segundo *Discurso*. Allí interpreta que es la fe encarnada en los creyentes, la facticidad de la vivencia religiosa, lo que permite identificar la religión con su historia.

plaza y, en último término, sustituye el papel de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Mientras éstas son sólo derivaciones teóricas secundarias, la intuición de lo Infinito en la conciencia funda una relación existencial con la divinidad que, evidentemente, es decisiva para el ser finito. Esa cierta inmanencia del absoluto, la del sentimiento, tiene el carácter de una determinación general de la esencia del hombre; esto explica que Schleiermacher afirme en los *Discursos* que la religión no tiene necesidad de un concepto de Dios, ni de una doctrina de la inmortalidad, ni de declaraciones dogmáticas, pues el sentimiento garantiza en cierto modo todo esto y lo presenta como actuando originariamente³⁴.

El sentimiento es, por tanto, el único órgano de la experiencia religiosa: donde quiera que haya sentimiento hay religión y viceversa. La religión no tiene necesidad de un concepto de Dios, ni de una doctrina de la inmortalidad, pues el sentimiento garantiza en cierto modo ambos³⁵. Dios está presente en todo lo creado; se nos da de manera originaria en el sentimiento de dependencia. Como señala Pannenberg, Schleiermacher concede más importancia al sentimiento de dependencia —al que además atribuye relevancia metódica— que a la idea de un comienzo del mundo. Nosotros mismos y todo ser finito nos encontramos como un ser que persiste, mientras que no tenemos conciencia de un comienzo de ser³⁶.

Sin embargo, la prioridad del sentimiento, con la que Schleiermacher quiere asegurar una región del alma que, sin mediación alguna, comunique existencialmente al ser humano con la divinidad, supone una reducción de los contenidos de la fe a su captación subjetiva. Así, en los *Discursos*, llega a afirmar que «toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento a la religión que atestigua que allí estuvo presente un gran espíritu (...). No tiene religión quien cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una»³⁷. Que la escritura sagrada sea *letra muerta* no deja de resultar paradójico si se piensa que Schleiermacher, además de clérigo y

34. Cfr. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 245.

35. Cfr. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 245.

36. Cfr. W. PANNENBERG, «Schleiermachers Schwierigkeiten mit den Schöpfungsgedanken», en *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Heft 3, 1996, 10.

37. Cfr. Fr. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I/2, 242.

teólogo, es el principal impulsor de la hermenéutica filosófica; la misma que, a través de Dilthey, Heidegger acoge y eleva a la condición de *logos hermeneúein* del *Dasein*³⁸.

2.3. *El nihilismo*

Como he tratado de mostrar, la exclusión del conocimiento de Dios prepara la transformación de la teología natural en filosofía de la religión. Si en la experiencia no hay lugar para una interpretación racional de lo que pensamos cuando decimos Dios, ésta es de algún modo el *sinsentido* y como tal queda excluida de la unidad y coherencia lógico-conceptual que articula la naturaleza. La única teología posible (moral) tiene como misión censurar cualquier afirmación dogmática sobre Dios. De este modo, se puede decir que la teología de Kant es una teología negativa³⁹. No porque de Dios sepamos *lo que no es* a través de las cosas conocidas, sino porque la disposición de nuestra razón nos impide cualquier afirmación sobre él, a la vez que lo constituye en un «valor», en algo instrumental. Únicamente cuenta por sí misma la experiencia que corresponde a la religión.

Así pues, la filosofía trascendental juega un papel relevante en el origen del nihilismo. Los contemporáneos de Kant advirtieron de inmediato que una prosecución previsible de su filosofía es el nihilismo. Jacobi y Hamann lo denunciaron al insistir en que ninguna cosa finita puede ser conocida fuera de su *ratio* a lo infinito. Negaban con ello la validez de la empresa de una ontología o epistemología como pura investigación filosófica, incluso argumentaron que si sus conclusiones fueran válidas serían nihilistas. Jacobi es el primero que tematiza filosóficamente la noción de nihilismo. En una carta dirigida a Fichte en 1799 se defiende de quienes llaman *quimerismo* a su contrapropuesta al idealismo, «al cual dirijo el reproche de nihilismo»⁴⁰. La filosofía de Schopen-

38. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 50.

39. «If Kant develops a negative theology, it is one which answers not to the ineffability of God's *essence* but to our inability to know that God *exists*». K. HART, *The Trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 1989, 225.

40. *Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1787. Sobre la historia del término «nihilismo» cfr. F. VOLPI, *Il Nichilismo*, Editori Reuniti, Roma 1999, 18 y ss.

hauer saca a la luz la nada que ocultan los artificios del entendimiento. Si el mundo es voluntad y representación, *eo ipso*, es nada en términos metafísicos. Puesto que no se dice que el mundo no existe, urge pensar qué sentido recibe en adelante el concepto ser.

Con todo, es Nietzsche quien mejor reúne los cabos sueltos de la herencia kantiana. Su nihilismo resulta de haber extraído todas las consecuencias del *desencantamiento* de la realidad que ha conjurado su antigua dependencia conceptual y moral de Dios⁴¹. Como muchos de sus contemporáneos, Nietzsche ve en Kant a un moralista. La mentalidad moderna no anticipó que este mundo estrictamente humano, configurado a partir de apariencias, pertenece a la categoría de las producciones cuyo peso, en última instancia, se decide en base a su valor estético o moral. Pues la verdad no puede ser ya sino conformidad *técnica*; es decir: conocemos lo que lo nosotros mismos «hacemos».

Nietzsche se presenta como el profeta de un tiempo nuevo, que sigue al despojamiento de todas las máscaras y a la visión de que detrás no hay propiamente algo, ni alguien. En un conocido pasaje de la *Gaya ciencia* anima a incorporar vitalmente las consecuencias de la *desrealización* de la realidad, anticipando el nihilismo vital tan extendido un siglo después en la cultura occidental: «El mayor acontecimiento reciente —que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano es ya inaceptable— comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Para los pocos cuyos ojos, cuyo recelo es lo bastante fino y fuerte para ese juego, es algo así como el ocaso de un sol, como si una vieja y profunda confianza fuera puesta en duda; (...) ni que decir que muchos ya sabían lo que verdaderamente pasaba con esto —y todo lo que tiene que caer después de que esa fe haya sido enterrada—, porque se ha construido sobre ella, se ha apoyado en ella, había crecido con ella: por ejemplo nuestra entera moral europea. (...) En realidad, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que “el viejo Dios ha muerto”, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón rebosa de agrade-

41. Según Ferraris, la historia del nihilismo «coincide con la inmediata herencia kantiana, que es la que acuña el término y configura el mundo en el que Nietzsche se encuentra. En definitiva, el nihilismo no es el itinerario inmemorable de la huida de los dioses y de la ocultación de la *alètheia*, sino un acontecimiento breve e identificable, relativo a la cuestión de las relaciones entre ontología y gnoseología». M. FERRARIS, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid 2000, 29.

cimiento, asombro, presentimiento, expectación —finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado—; finalmente, podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier riesgo a los que buscan conocer; el mar, nuestro mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un “mar tan abierto”»⁴².

Aunque algunos textos parecen sugerir otra cosa, en Nietzsche el término «nada» de nihilismo no designa el no-ser sino el valor de la nada⁴³. Heidegger en su ensayo sobre la esencia del nihilismo (1946-1948) comenta que, en el caso de que esta palabra designe algo y no sea sólo un lema, a lo que apunta es al carácter esencial (*wesentlich*) de la nada⁴⁴. Todo esto comparece en la metafísica, no en cualquiera, pero sí en la de Nietzsche. *El nihilismo de Nietzsche es metafísico*, según Heidegger. Es más, constituye el secreto de la metafísica, escondido durante dos mil años.

Anticipando la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, Nietzsche se atreve a vaticinar en uno de los fragmentos de *Voluntad de poder*: «Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo... El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor, ya en aquél para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los valores en general; no reconoce su origen; conoce bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo escalofrío... Lo que cuento es la historia de los próximos siglos...»⁴⁵. En de-

42. Fr. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe* (Hrsg. G. Colli/M. Montinari). W. de Gruyter, Berlin 1988, Bd. 3, 573-574. En otro pasaje Nietzsche afirma: «Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ¿para qué?; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron». Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. 1885-1887*, Bd. 12, 350.

43. «El nihilismo es el que del mundo tal cual es juzga que *no* debería ser, y del mundo tal cual debería ser juzga que *no* existe» (NIETZSCHE, VIII, II, 26). En *El crepúsculo de los dioses* afirma que el «mundo verdadero es una idea inútil, ni siquiera es ya vinculante (...) Al mundo verdadero lo hemos abolido: ¿qué mundo queda? ¿quizás el aparente? ... ¡Pero no! *Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente*». Fr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Bd. 6, 81.

44. Cfr. M. HEIDEGGER, «Das Wesen des Nihilismus», GA 67, 177.

45. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. 1887-1889*, Bd. 13, 56-57.

finitiva, el advenimiento del nihilismo es ya *necesario*, porque nuestros mismos valores precedentes son los que traen con éste su última conclusión: el nihilismo es la lógica pensada hasta el fondo de nuestros grandes valores e ideales. Nietzsche propone vivir primero el nihilismo, para darnos cuenta de cuál fue propiamente el *valor* de estos valores⁴⁶.

Si Nietzsche dice de sí mismo «que es un destino», en la misma medida el *pathos* nihilista es el destino de la filosofía occidental y se cumple inexorablemente: «No queda como *escapatoria* más que condenar como ilusión a todo este mundo del devenir e inventar un mundo que exista más allá de éste, como mundo verdadero. Pero apenas el hombre se da cuenta de que este mundo ha sido fabricado solamente a partir de necesidades psicológicas, y de que de ningún modo tiene derecho a hacer tal cosa, surge la última forma de nihilismo, aquélla que encierra en sí la incredulidad en un mundo metafísico y se prohíbe a sí misma creer en un mundo verdadero»⁴⁷. Que el mundo sea aparente, perspectivo, no lleva a dudar de que haya algo: las necesidades, los afectos son. En un fragmento de 1884 afirma Nietzsche: «la mayor parte de nuestra experiencia es *inconsciente* y actúa»⁴⁸.

Nietzsche traslada el centro de gravedad del nihilismo desde la inconsistencia metafísica del mundo al ser humano, a sus inclinaciones y necesidades naturales, esto es, de especie: tenemos constantemente necesidad de un mundo limitado, abreviado, simplificado, así surge la fe en un mundo verdadero. *No existe en absoluto un mundo verdadero*. Se trata de una *perspectiva ilusoria*, cuyo origen está en nosotros⁴⁹. Está en juego la supervivencia de la especie, su bien más propio. En esa medida, es lógica la conclusión que recoge en el fragmento «El nihilismo europeo»:

46. Cfr. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*. 1887-1889, Bd. 13, 190. «Nihilismo es el llegar a ser consciente del largo despilfarro de fuerzas, la tortura del “inútilmente”, la inseguridad, la falta de ocasiones para recuperarse, de serenarse en algún sitio...». Unas líneas después aclara: «Se entiende que con el devenir no se apunta a nada, no se alcanza nada [...] Entonces la desilusión sobre un pretendido fin del devenir es una causa del nihilismo». *Ibid.*, 46-47.

47. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*. 1887-1889, Bd. 13, 47-48. «Que no hay verdad, que no hay una constitución absoluta de las cosas, una “cosa en sí”: *esto mismo es nihilismo, es incluso el nihilismo verdadero*». *Nachgelassene Fragmente*. 1885-1887, Bd. 12, 351.

48. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*. 1884, Bd. 11, 107.

49. Cfr. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*. 1885-1887, Bd. 12, 354.

«En suma: la moral fue el mayor antídoto (*Gegenmittel*) contra el nihilismo teórico y práctico». Una vez desenmascarados el mundo y la moral, «Dios ha muerto» y la soledad humana es extrema. Nietzsche la describe poco después: «Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia (*Dasein*), así como es, sin sentido ni objetivo, pero inevitablemente retornante, sin un final en la nada: “el eterno retorno”. Es ésta la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (el “insentido”) eterna!»⁵⁰.

En *Gaya ciencia*, Nietzsche completa su repetida sentencia «Dios ha muerto» con la aclaración «nosotros somos sus asesinos»⁵¹. Según Heidegger, *nosotros somos sus asesinos*, es la clave que explica la afirmación «Dios ha muerto», pues la caída del mundo suprasensible es obra humana, es la desvalorización del valor supremo⁵². Lo que suena a declaración de un final, comenta Heidegger, designa —siempre desde el pensamiento metafísico de Nietzsche— el comienzo de una historia superior. Esta fórmula («nosotros le hemos matado») piensa el nihilismo positivamente⁵³. Desde Platón «Dios» quiere decir metafísicamente el mundo suprasensible⁵⁴. La lectura de Heidegger se orienta indefectiblemente a la confirmación del final de una historia, la de la metafísica. En parte el mismo Heidegger puede ser visto como una nueva versión de la deriva nihilista del kantismo. Define la *Crítica de la razón pura* con una expresión utilizada por el propio Kant: es *metafísica de la metafísica*⁵⁵, un paso liberador pero insuficiente.

3. LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICO-EXISTENCIAL

Las tres cuestiones esbozadas en el apartado anterior juegan un papel decisivo en el pensamiento de Heidegger. Mientras que para Kant la crítica a la metafísica cierra el paso a los temas de la teología natural que encuentran refugio en una filosofía de la religión independizada de la

50. Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. 1885-1887*, Bd. 12, 211, 213.

51. «Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin is Gott? rief er, ich will es Euch sagen! Wir haben ihn getötet, ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder!». *Die fröhliche Wissenschaft*, Bd. 3, 480-481.

52. Cfr. M. HEIDEGGER, «Das Wesen des Nihilismus», GA 67, 179.

53. Cfr. M. HEIDEGGER, «Das Wesen des Nihilismus», GA 67, 180.

54. Cfr. M. HEIDEGGER, «Das Wesen des Nihilismus», GA 67, 181.

55. Cfr. M. HEIDEGGER, «Einleitung in die Philosophie», GA 27, 250.

metafísica, Heidegger puede decir ya sin ambages que la filosofía debe ser atea para ser originaria. Como hemos visto, la declaración de la muerte de Dios de Nietzsche no es sino el inicio de una nueva era para el pensamiento filosófico que implica tanto su limitación al tema central de la filosofía y a sus posibilidades de sentido: el ser, como la superación de la tradición metafísica.

Como es sabido, las primeras lecciones que dicta en Freiburg en 1919 se inscriben en el marco de la fenomenología y, por indicación de Husserl, deben orientarse hacia la fenomenología de la religión. En el camino, el joven Heidegger ha perdido la sintonía con la filosofía escolástico-medieval y la teología de su época de estudiante. Está madurando un planteamiento filosófico propio⁵⁶. Y sin embargo, *sin ese origen teológico, nunca hubiera encontrado el camino del pensamiento*, afirma Heidegger sobre su propio itinerario intelectual⁵⁷. Tras la publicación de los textos y lecciones de temática teológico-religiosa de los primeros años de la vida académica de Heidegger sabemos que en ellos se encuentran tensiones, indicios y huellas claras de la gestación de la fenomenología existencial y la hermenéutica de la facticidad⁵⁸.

Tras su diagnóstico bien temprano sobre *die Problemlage der Philosophie*, sus reflexiones respecto a la posibilidad y tarea de la filosofía son constantes a lo largo de todos esos años; pasan del reconocimiento de las preguntas fundamentales a la necesidad de reformular las estructuras gramaticales y encontrar categorías adecuadas a la nueva óptica del pensar filosófico. Heidegger piensa que la tradición filosófica, especialmen-

56. «Die damals nur dunkel und schwankend und hilflos sich regende Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein *blieb* durch viele Umkippungen, Irrgänge und Ratlosigkeit hindurch der unablässige Anlass für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung *Sein und Zeit*». M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, GA 1, 56.

57. «Ohne diese theologische Herkunft, wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft». M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, GA 16, 96. La invitación implícita en estas palabras a situar la relación de Heidegger con el cristianismo en el centro de su indagación filosófica ha sido ampliamente secundada. La bibliografía especializada es extensa. Cfr. Th. KISIEL, *The genesis of Heidegger's Being and time*, Northwestern University Press, Evanston 1995 y J. VAN BUREN, *The young Heidegger; rumor of the hidden King*, Indiana University Press, Bloomington 1994. El volumen 1 del *Heidegger Jahrbuch. Heidegger und die Anfänge seines Denkes* publica varios trabajos con abundantes referencias biográficas y bibliográficas.

58. Desde 1919-1920, Heidegger habla repetidamente de la *hermenéutica de la facticidad*, como él mismo reconoce en *Ser y tiempo*. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 97.

te la que proviene de Aristóteles, está en pugna con el nuevo *Lebensgefühl*. El objetivismo en el que necesariamente recala esa filosofía trae consigo una *desvitalización* de la experiencia. En cambio, el conocimiento histórico pone delante la existencia, un modo de ser inseparable del tiempo y la historicidad.

Sus primeras lecciones son una confrontación crítica con las formas de filosofía vigentes antes de la guerra, fundamentalmente el neokantismo y la filosofía de los valores, el realismo crítico, la neoescolástica; también rechaza la concepción de la filosofía como una *Weltanschauung*. Heidegger concluye que la filosofía no consiste en la construcción de sistemas conceptuales universales, que la filosofía debe ser originaria (*ursprünglich*), pre-científica (*ur-wissenschaftlich*), anterior a la fijación de las significaciones de las cosas. Sólo la fenomenología cumple a la letra ese programa⁵⁹. El ejercicio de la filosofía, liberada de la obligación de sistematizar conocimientos y ofrecer un conjunto de verdades, debe nacer de la experiencia vital, de la facticidad de la vida. En esta idea programática —que guía ya el trabajo de Heidegger— se encierra buena parte del secreto de su original lectura de la historia de la filosofía. El recurso a la filosofía en su historia no lleva consigo el encadenamiento a las construcciones históricas de sistemas, sino que aspira a la recuperación del pensamiento emergiendo de la vida.

Con la mirada puesta en el desarrollo de una fenomenología de la religión Heidegger, junto a los grandes autores cristianos, estudia la tradición protestante: Lutero, Dilthey, Kierkegaard y Schleiermacher; de este último trabaja concretamente *Die Reden über die Religion* (1917-1918)⁶⁰.

59. Las primeras lecciones se titulan: «Über die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» y «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie». Cfr. M. HEIDEGGER, GA 56/57.

60. Según Pöggeler, esto es un indicio del cambio que se ha producido en su pensamiento. «In den letzten Jahren des Weltkriegs setzt Heidegger mit seinem Fragen neu an. Der Bezug zu Schleiermacher zeigt eine Wende». O. PÖGgeler, *Heidegger in seiner Zeit*, 100. Igualmente Th KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 73-74. Una carta a Rickert de 1917 muestra que su distancia crítica con la neoescolástica es anterior a su lectura de escritos protestantes: «ich bin nie auf dem enge katholischen Standpunkt gestanden, dass ich die Probleme, ihre Auffassung und Lösung an ausserwissenschaftliche Gesichtspunkten traditioneller oder sonst welcher Art orientiert hätte und je orientieren würde. Nach freier persönlicher Überzeugung werde ich die Wahrheit suchen und lehren». A. DENKER (hrsg.), *Martin Heidegger/Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2002, 42.

Con estos pensadores había tenido ya un primer contacto en el curso de hermenéutica que siguió como estudiante de teología⁶¹. Como es sabido, en esos años Heidegger se distancia de la fe católica. En una carta de enero de 1919 Heidegger da por concluida su adhesión a lo que llama «el sistema del catolicismo» y su renovación. Se le ha hecho inaceptable y problemático a partir de cuestiones que tienen que ver con el conocimiento histórico, pero que no afectan al cristianismo ni a la metafísica⁶². ¿Qué cuestiones del conocimiento histórico descalifican el pensamiento filosófico dominante en la teología católica hasta el punto de hacerlo inaceptable? Sin duda las mismas que llevan a Heidegger a tratar de metafísica en un sentido nuevo, muy alejado de la escolástica de tipo aristotélico que se enseñaba en Freiburg⁶³. La teoría del conocimiento histórico es una temática desarrollada principalmente en el marco del pensamiento alemán protestante que vincula ser e historicidad y, desde ella, abre un espacio a las cuestiones existenciales. «El problema central es lo histórico», sentenció Heidegger en las lecciones sobre fenomenología de la religión⁶⁴.

No cabe duda de que, en esos años, para Heidegger filosofía y teología, pensamiento y fe son dos caras del mismo problema: se distinguen,

61. «Der Titel “Hermeneutik” war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken umgetrieben». M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 91.

62. «Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte und jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseite schob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer ausserphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung und der Lehre gewährleistet haben könnte. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)». Brief Martin Heideggers an Engelbert Krebs (9.I.1919), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, A. Denker (hrsg.), Verlag Karl Albert 2004, 67.

63. Cfr. H. ZABOROWSKI, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, 157. En estos años de alejamiento del «sistema católico», Aristóteles personifica la filosofía conceptual incapaz de pensar la experiencia vital. Según Heidegger, se debe a la filosofía griega que en los primeros siglos del cristianismo se produjera una especie de caída desde la verdadera comprensión de Dios y pase a ser en primer lugar objeto de la especulación, que sólo Lutero ha combatido «und von daher ist sein Hass gegen Aristoteles erklärlich». M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, 97.

64. GA 60, 31. Mientras que la fenomenología husserliana deja bastante de lado la cuestión de lo histórico, para Heidegger *lo histórico inquieta*, pues percibe que «*das Historische ist unmittelbare Lebendigkeit*». *Ibid.*, 33.

pero no son independientes. El joven profesor hace el camino fenomenológico con la convicción de que es necesaria una rectificación en la línea de un mayor rigor. Deshacer para rehacer: *Abbau* o *Dekonstruktion* es el procedimiento metódico que aplica a los temas y doctrinas abordados en sus lecciones. Con una excepción al menos: la teología. En vez de desmontar lo que él llama *el sistema del catolicismo* se aleja de él y admira la corriente teológica protestante, que no necesita ser deconstruida por haberse atendido precisamente a la vivencia religiosa sin mediación de conceptos⁶⁵. En este mismo clima —aunque unos años después— Heidegger acuña una fórmula polémica: *el ateísmo principal del filosofar*⁶⁶.

La renovación de la filosofía iniciada por la fenomenología tiene un precedente en el empeño de la teología por volver al cristianismo de los orígenes que Heidegger reconoce en San Agustín, la mística medieval, Lutero y Schleiermacher, entre otros⁶⁷. Para liberar los auténticos comienzos, fue preciso criticar la tradición teológica de tipo metafísico: en lo que se refiere al cristianismo es preciso situarse en el momento vivo de la experiencia religiosa, antes de toda categorización. Esta idea aparece de manera recurrente en todas las lecciones que dicta Heidegger en esos años; en el pensamiento cristiano ha descubierto un paradigma para la filosofía fenomenológica, muy distinto del que representa Husserl con la fenomenología de la conciencia y sus objetos. Con otras palabras, la posibilidad de una auténtica filosofía pasa por la imitación del camino seguido por la teología en algunos momentos de su historia: el pensamiento teológico cristiano se ha adelantado a la filosofía al detectar el riesgo que entraña asimilar la vivencia de la fe a un sistema conceptual.

65. «This religious turn coincides —not co-incidentally, if one recalls Catholicism's rich tradition on the relation of faith and reason— with another sort of soul-searching. In the initial years of lecturing after the war, Heidegger seems to be unsure, if not of what precisely he is doing in his own research, then at least of how to characterize it». Cfr. D. DAHLSTROM, «The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures», en C.J.N. DE PAULO (ed.), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, The E. Mellen Press, Lewiston-N. York 2006, 188.

66. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, 196. Según Pöggeler, se trata de un ateísmo metodológico: un concepto característico de la fenomenología heideggeriana, *die formale Anzeige*, indica ya que esa filosofía es fundamentalmente atea, es decir, que como tal no sabe nada sobre Dios. Cfr. O. PÖGgeler, «Destruction and Moment», en *Reading Heidegger from the start*, ed. by Th. Kiesel and J. van Buren, State University of New York, Albany 1994, 141.

67. Cfr. GA 58, 205.

En este punto conviene recordar que, de acuerdo con el planteamiento inicial de este estudio, se pretende mostrar que los problemas centrales de la filosofía hermenéutico-existencial implican una subversión de la tradición metafísica que afecta directamente a los contenidos de la teología. Es significativo que entre los motivos fundamentales del pensamiento de Heidegger están precisamente los que a lo largo de la modernidad han radicalizado el aislamiento y la separación de teología y filosofía que denuncia *FeR*. Heidegger no muestra nostalgia alguna por la antigua amistad entre ambos saberes ni advierte un déficit en el desarrollo separado de cada una. Si la filosofía no pasa un buen momento no es por lo que he llamado el exilio de la cuestión de Dios y sus corolarios. Al contrario, la teología y la filosofía de la religión protestantes, que se han desarrollado al margen o contra la especulación filosófica —especialmente la griega—, están en las mejores condiciones para comprender la experiencia religiosa desde la vivencia, desde la existencia fáctica del creyente. La teología protestante se ha hecho cargo del acontecer de la fe, de la *aprioridad* de la existencia fáctica del creyente que, según Heidegger, es ignorada en la exposición conceptual de la verdad del cristianismo.

En 1918 trabaja en un curso que, finalmente no imparte, titulado *Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Siguiendo a Schleiermacher, define la religión como un sentido y gusto por el infinito, como una relación intencional que se abre a un todo infinito; una relación que Schleiermacher entiende como estricta dependencia respecto de lo divino⁶⁸. Heidegger destaca la propuesta de Schleiermacher de destapar una esfera vital originaria de la conciencia (o del sentimiento) en la que la religión se realiza sólo como una forma determinada de vivencia. En realidad, tiene su santuario interior (*Heiligtum*) en la vida. La religión puede ser separada de aquello con lo que se relaciona⁶⁹. Schleiermacher ha descubierto la primera cristiandad, antes de toda especulación metafísica⁷⁰. Para él, la religión no es un sistema de verdades

68. Cfr. M. HEIDEGGER, «Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik», GA 60, 320, 331.

69. M. HEIDEGGER, «Zu Schleiermachers zweite Rede *Über das Wesen der Religion*», GA 60, 321.

70. Cfr. M. HEIDEGGER, «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», GA 56/57, 134.

ni de principios morales, sino un sentimiento no objetivable. La verdadera religión no se deja acomodar a la filosofía⁷¹.

Heidegger propone el trabajo teológico de Schleiermacher como paradigma ante la oposición absoluto-histórico. En relación con la validez absoluta de la fe, éste había comprendido que lo absoluto de la religión no se puede realizar en una religión histórica, como tampoco en una forma racional abstracta. Esto, concluye Heidegger, es todavía hoy un problema acuciante tanto para la filosofía como para la teología y su posibilidad como ciencia⁷². Es preciso preguntarse, por un lado, cómo es posible la teología como ciencia y, por otro, si el carácter científico de la teología depende de la filosofía, una vez definida ésta como *Urwissenschaft*. Heidegger recomienda a la teología hablar desde y para la fe, y pone en duda la necesidad de recurrir a la filosofía. Años más tarde, en su conferencia «Phänomenologie und Theologie», Heidegger deja a la teología fuera de la ciencia, como antes ha excluido a la filosofía⁷³. La teología debe situarse en la esfera del pensar post-metafísico⁷⁴.

Heidegger ofrece en distintos pasajes su propia versión del encuentro entre la filosofía y la fe cristiana de los primeros siglos. Atribuye al cristianismo el desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica y del mundo de la vida hacia el mundo propio y el mundo de la experiencia interna. El mundo propio como tal entra en la vida y cambia las tendencias de la vida⁷⁵. El cristianismo primitivo supone en esa

71. «Erphilosophieren lässt sich keine echte Religion; auch hat Philosophie kaum einen berechtigten Masstab der Kritik beizubringen, sofern sie ihren wahren Beruf erfasst hat». M. HEIDEGGER, «Zu Schleiermachers zweite Rede *Über das Wesen der Religion*», GA 60, 323.

72. M. HEIDEGGER, «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks», GA 59, 21.

73. «Ob die Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf». M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, 46. Cfr. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Denken Martin Heideggers*, Verlag Karl Alber, München 1974, 22 y ss.

74. En las lecciones de 1937-1938 afirma: «Nur im Bereich der Metaphysik und ihrer Wesenswandlungen ist der Bezug zu *Gott* ein *religiöser* – eine religio, eine Rückbindung an eine erste Ursache und Lenkung. Der Begriff der religio ist meta-physisch, d.h. ausgehend vom Seienden, das an ein höchstes Seiendes —das *Seiendste*, weil Verursachende— zurückgebunden und angeknüpft wird. Dieses *höchste* Seiende nennt man dann und heute noch in der *Existenzphilosophie* das *Sein*». M. HEIDEGGER, «Die Überwindung der Metaphysik», GA 67, 95.

75. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, 61.

medida una alternativa a la ciencia antigua, sobre todo a Aristóteles. No obstante, según Heidegger, a la revolución le sigue pronto una involución. Ese proceso de encapsulamiento de la vida en los conceptos de la ciencia antigua sólo se ha interrumpido algunas veces, por ejemplo con San Agustín⁷⁶. En sus escritos, el pensamiento cristiano no está plenamente domeñado por los conceptos de la metafísica griega: su concepción de la religión surge de la vida misma del creyente. Sus conocidas expresiones *crede ut intelligas verbum Dei* o *inquietum cor nostrum est* dirigen la atención sobre el yo, sobre el hombre que existe y, viviendo la propia vida, se abre a Dios⁷⁷. Heidegger descubre en San Agustín indicaciones claras para su camino hacia la ontología. Esas indicaciones están ya presentes en los dos ejes de la fenomenología de la religión: por un lado, la vida fáctica que en el creyente se manifiesta como inseguridad, inquietud, apertura existencial a Dios y, por otro, la resistencia a reducir la experiencia vital a un sistema de conceptos; esa resistencia, a su juicio, pervive sólo en los pensadores protestantes⁷⁸.

76. «Nur diesen neu aufbrechenden Grundmotiven einer neuen Stellung der Selbstwelt wird es verständlich, warum uns bei Augustinus so etwas begegnet wie seine *Confessiones* und *De civitate Dei*. *Crede ut intelligas*. lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbserfahrung, baut sich Erkennen auf. Augustinus sah im *inquietum cor nostrum* die grosse unaufhörliche Unruhe des Lebens». M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, 62.

77. «Diese altchristliche Errugensschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet. Von Zeit zu Zeit setzt in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in Augustinus, in Luther, in Kierkegaard). Die mittelalterliche Mystik ist allein von hier aus zu verstehen. Augustinus hat in den *Confessiones*, den *Soliloquia*, in *De civitate Dei* die zentrale Bedeutung der Selbstwelt für das christliche Urerlebnis zur Geltung gebracht. Er ist dann aber im Kampf mit der Dogmatik erlegen (...). Sein Wort, *crede ut intelligas* soll heissen: das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann. In den Worten *inquietum cor nostrum* ist ein ganz neuer Aspekt des Lebens gegeben. Der Kampf zwischen Aristoteles und dem neuen “Lebensgefühl” setzt sich in Lebens gegeben. Der Kampf zwischen Aristoteles und dem neuen “Lebensgefühl” setzt sich in der mittelalterliche Mystik fort und schliesslich in Luther». M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, 205. Sobre la presencia de San Agustín en Heidegger véase, entre otros, los trabajos publicados en *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine* (Ed. F. Van Fleteren), The E. Mellen Press, Lewiston-N. York 2005, y *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology* (Ed. C. J. N. de Paulo).

78. En su *curriculum vitae* de 1922 Heidegger escribe que dejó el convento y los estudios de teología en 1911 porque no pudo hacer suya «den damals zur ausdrücklichen Forderung erhoben Modernistenneid». Sobre esto cfr. H. ZABOROWSKI, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, 153; A. DENKER, «Heideggers Leben - und Denkweg 1909-1919», en A. DENKER (hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 103-105.

En las lecciones de 1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* y *Augustinus und der Neuplatonismus*, se reconocen con claridad los rasgos de su filosofía hermenéutico-existencial, especialmente en su lectura de San Agustín. En el primer curso, Heidegger ofrece una aproximación fenomenológica a la experiencia religiosa que ejemplifica en textos del Nuevo Testamento, concretamente en las Cartas de San Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses y en algunos capítulos de Corintios II. Heidegger vuelve sobre la idea inicial: el cristianismo —reflejado en los textos antiguos, pero sobre todo en las cartas de San Pablo— presenta un paradigma para la filosofía que quiere pensar el ser más allá de su fijación en conceptos. El cristiano debe vivir en el presente de la espera de la segunda venida de Dios; la inseguridad, la preocupación por la propia vida, el estar despierto son síntomas de estar en sintonía con el *kairós* de la *parousía*. Las cartas de San Pablo reflejan la genuina vivencia del cristianismo, antes de que la existencia cristiana fuera configurada por la filosofía griega. Esto mismo se percibe en San Agustín: un pensamiento auténticamente cristiano, aunque en tensión con el sistema conceptual neoplatónico.

El segundo ciclo de lecciones está dedicado al libro X de las *Confesiones*. Allí, San Agustín vincula el autoconocimiento, la búsqueda de sí, con el conocimiento y búsqueda de Dios: desde la inquietud (*cura*) por uno mismo se abre el corazón a la búsqueda de Dios. Y, viceversa, la preocupación por Dios hace presente la propia vida y su interpretación. El fin de la *cura* es la *fruitio Dei*⁷⁹. San Agustín describe muy bien cómo la preocupación por uno mismo se despierta por y a través de las cosas, no es meramente introspectiva, sino inquietud hacia fuera. Así todo experimentar es necesariamente *cura*, tiene algo de gozo y por eso se temen las adversidades. Sin duda, la inquietud por uno mismo alcanza su expresión más acabada cuando confiesa que ante los ojos de Dios «me he convertido en pregunta para mí mismo, y esta es mi dolencia»⁸⁰.

79. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 20, 29. Heidegger recuerda que también San Pablo en la carta a los Tesalonicenses habla de *thlipsis*: es la preocupación del convertido al cristianismo por la propia vida, que sea verdadera, santa. M. HEIDEGGER, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», GA 60, 97-98, 107.

80. «Tu autem, Domine Deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi questio factum sum, et ipse est languor meus». SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 33, 50.

No pasa desapercibido para Heidegger el carácter fenomenológico-existencial del «hacerse pregunta para sí mismo»; pues San Agustín no espera lograr con sus reflexiones una exposición objetiva del propio yo, sino mantenerse en la necesidad de comprenderse, en el cuidado (*cura*) de sí que es a la vez fuente de sentido para la existencia⁸¹. Heidegger reconoce en estos pasajes de las *Confesiones* su propio planteamiento filosófico. La preocupación de la existencia fáctica (*die Bekümmernung des faktischen Daseins*) se corresponde con la intranquilidad constitutiva debida a la historicidad⁸², de modo muy semejante a como la estructura del *cura* agustiniano refleja la existencia inquieta del creyente. Una vez situado el centro de gravedad del yo en la inquietud, en la preocupación, las preguntas existenciales se multiplican en el relato de San Agustín: expresan el desconocimiento de sí a la vez que la incontenible necesidad de verdad sobre el propio yo⁸³. Mientras el cristiano, azuzado por la plena conciencia de su indigencia, arroja su cuidado en Dios y encuentra así su sosiego y salud, Heidegger sostiene que la experiencia de la facticidad ahonda la herida de la existencia que se reconoce como histórica, arrojada, atrapada en su temporalidad.

Según Heidegger, lo que está en juego es cómo llegar a entender desde nuestra propia experiencia vital la existencia preocupada (*das be-*

81. Según Grondin, «*mihi quaestio factus sum*» es el *leitmotif* que recorre la interpretación de Heidegger y, además, supone un claro precedente para la descripción del Dasein como «al que le va en su ser ese ser» (*dem es in seinem Sein um dieses Sein geht*). En la existencia que tiene estructura de pregunta, que se ha hecho pregunta, es decir, que fácticamente consiste en un preguntar coinciden ambos pensadores para centrar la exposición fenomenológica del ser del hombre. J. GRONDIN, «Heidegger und Augustin. Zur hermeneutischen Wahrheit», en E. RICHTER (hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt 1997, 167.

82. «Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheit des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig». M. HEIDEGGER, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion», GA 60, 105; también 153-154.

83. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 36, 37, 38. No obstante, a diferencia de Heidegger, San Agustín sabe dónde están las respuestas a esas preguntas. De algún modo, la formulación de la pregunta por la verdad sobre el propio yo presupone una anticipación de la respuesta en el mismo amor a la verdad que mueve a preguntar: la no-verdad del hombre —advertida a través de la tentación e inseguridad que acompañan la vida humana— es indicio de la verdad que viene Dios. El amor a la verdad es un diferencial de la antropología agustiniana, que la lectura heideggeriana de las *Confesiones* deja a un lado, y que ofrece el perfecto contrapunto a la interrogación existencial sobre el propio yo. Ésta no consiste en un ensimismamiento del yo sino en la apertura a una relación con el origen y la verdad.

kümmerte Dasein), cómo captar el sentido de la vida fáctica y ésta en relación con lo histórico. Los actuales instrumentos filosóficos no sirven para concebir el *Dasein* fáctico *como un acontecer que transcurre objetivamente*. Critica que la interpretación de la existencia humana en que consiste la confesión agustiniana está lastrada por la tendencia fundamental griega a teorizar y reducir a conceptos la vida fáctica⁸⁴. Heidegger extrae categorías histórico-hermenéuticas de la exposición agustiniana sobre la tentación⁸⁵: mediante esas categorías existenciales, sobre todo, la *moles-tia* se llega a entender cómo la vida se tiene a sí misma, y *puede* tenerse fáctica e históricamente: como preocupación por el propio ser⁸⁶.

Aunque Heidegger reconoce que el modo en el que San Agustín expone los fenómenos concretos —en sus contextos y determinaciones fundamentales— supera el marco y la estructura conceptual habituales⁸⁷, le reprocha que su análisis no sea completamente existencial⁸⁸. En San Agustín reconoce un pensamiento en pugna con los conceptos metafísicos, con margen suficiente para presentar las preguntas filosóficas sin alejarse de la existencia fáctica, más aún, desde ella misma. Pero, a juicio de Heidegger, como sucede con la religión y la teología, es preciso el abandono radical de las categorías metafísicas, situarse en franca oposición a ellas.

En la elaboración de *Ser y tiempo* hay más influencias que las aquí señaladas; Heidegger reconoce que la dirección de la analítica de la existencia hacia el cuidado (*Sorge*) surgió al hilo de su interpretación de la antropología agustiniana con la mirada puesta en los principios logrados en la ontología de Aristóteles⁸⁹. No obstante, los temas y autores que le ocupan en los años precedentes dan lugar a decisiones dentro de su pensamiento que deben ser tenidas en cuenta a la hora de valorar su filosofía. Como he tratado de mostrar, la plena sintonía con las tesis más existencialistas de San Agustín y con los pensadores protestantes que

84. Sobre la necesaria *Destruktion* de *Confesiones X*, cfr. M. HEIDEGGER, «Augustinus und der Neuplatonismus», GA 60, 244, 247, 257, 261, 272, entre otras.

85. Cfr. M. HEIDEGGER, «Augustinus und der Neuplatonismus», GA 60, 231-232.

86. «Das Sichselbsthaben —vollzogen, intendiert in der des Lebens— ist Bekümmern um das *Sein* seiner selbst. Es kommt auf das Selbst an, es ist wichtig». M. HEIDEGGER, «Augustinus und der Neuplatonismus», GA 60, 245.

87. M. HEIDEGGER, «Augustinus und der Neuplatonismus», GA 60, 182.

88. M. HEIDEGGER, «Augustinus und der Neuplatonismus», GA 60, 247.

89. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, 264.

impulsan la estricta separación de teología y metafísica confirman que Heidegger acepta en buena medida las consecuencias de sus planteamientos que confluyen en el actual estado de las relaciones entre filosofía y teología.

La filosofía existencialista de Heidegger es considerada unánimemente como el paso decisivo para la transformación de la hermenéutica en disciplina filosófica. Las cuestiones ontológico-existenciales que ocupan a Heidegger son reunidas bajo una expresión que hace fortuna: *hermenéutica de la facticidad*. La interpretación es ontológicamente originaria respecto a la aserción y el juicio, y a toda forma lógica de tipo intuitivo o meta-histórico. Esta originariedad incluye la determinación histórica del Dasein-interprete, arrojado en el mundo, en una relación constitutivamente hermenéutica. La finalidad de la interpretación no es entender, pues una comprensión está en cierto modo siempre ya dada como la co-pertenencia de sujeto-objeto en una tradición. Interpretar es lo mismo que interpretarse, reconocerse como *perteneciente a*. Si entender es el presupuesto, la interpretación consiste en el desarrollo de la comprensión previa para llegar a un entender más pleno, es decir, en mostrar las circunstancias existenciales del Dasein.

La hermenéutica ontológico-existencial considera que su propuesta de carácter universal anula las pretensiones metódicas de las ciencias filológicas e históricas. Si la interpretación se corresponde con el modo específico de existir del ser humano, es obvio que pierde importancia como actividad cognoscitiva, para ser vista únicamente como producto, resultado que ofrece noticia del ser que existe interpretando: así se abre paso a la cuestión antropológica. Es decir, la hermenéutica filosófica apenas estudia la índole propia de la interpretación, más bien se ocupa de su significado y alcance para el pensamiento postmetafísico enfrentado al objetivismo tanto científico como lingüístico.

Se ha escrito mucho sobre el ateísmo del pensamiento de Heidegger; aquí he tratado de ofrecer una de sus claves interpretativas. No menos se habla de su rechazo de la metafísica por considerarla superada además de incapaz fundacionalmente de pensar el ser. Ambas cuestiones (y su peculiar prehistoria) inciden directamente en el ámbito de estudio de la teología. Si, como apuntaba el comienzo, el pensamiento teológico está vinculado al filosófico como a su método fundamental (Ratzin-

ger), es preciso reconocer que con Heidegger el presente y futuro de la teología queda seriamente comprometido. Y, en una medida que conviene precisar, también con su heredera: la hermenéutica filosófica.

Lourdes FLAMARIQUE
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
PAMPLONA