

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y CRISTIANISMO EN EL PENSAMIENTO DEL PRIMER HEIDEGGER

Manuel Porcel Moreno

Sumario: A pesar de sus raíces teológicas, Martin Heidegger cuestionará profundamente a partir de 1917 los dogmas católicos y sus propias convicciones religiosas. Esto le conducirá, sin duda, a una honda transformación filosófica y teológica en su pensamiento. Precisamente, el presente artículo pretende ahondar en el pensamiento filosófico, teológico, e incluso, cristiano del primer Heidegger. No hay que olvidar que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan siempre en el horizonte de una búsqueda filosófica. Será justamente esta búsqueda filosófica la que conducirá al filósofo alemán a entender la fenomenología como la ciencia originaria de la vida y a oponer definitivamente el pensamiento filosófico al pensamiento teológico.

Summary: Despite his theological roots, in 1917 Martin Heidegger would start deeply questioning the Catholic dogmas and his own religious convictions. This would undoubtedly lead to a profound philosophical and theological transformation of his thinking. This paper will delve precisely into the philosophical, theological and even Christian thinking of this early Heidegger. It should not be forgotten that his interest in theology and biblical reflections are always framed on the horizon of a philosophical quest. It will be exactly this philosophical quest that will drive the German philosopher to understand phenomenology as the original science of life and to permanently oppose philosophical thought to theological thought.

Palabras clave: Fenomenología, teología, ciencia de la fe, religión, cristianismo, Dasein.

Key words: Phenomenology, theology, science of faith, religion, Christianity, Dasein.

Fecha de recepción: 26 de abril de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2020

1. Introducción

Son varios los testimonios autobiográficos en los que Martin Heidegger reconoce la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su posterior pensamiento¹. El propio Husserl recuerda en una carta dirigida a Rudolf Otto que la

¹ Quizás el testimonio más conocido lo encontramos en *De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquisidor*: “[...] sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. El título de «hermenéutica» me era familiar gracias a mis estudios de teología. En aquel entonces me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas

“personalidad religiosa de Heidegger” se debe al peso de la tradición teológica recibida². No olvidemos que el filósofo alemán recibió desde una edad muy temprana una fuerte educación católica. El clima que respiró entre los años 1903-1909 era de un intenso fervor religioso. Quizás esto provocó que comenzara su formación académica en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, durante los cursos 1909-1911. La atmósfera intelectual de aquel momento en la universidad alemana estaba dominada por los debates teológicos tomistas.

Más tarde, continuó con sus estudios de filosofía entre los años 1911-1913. Es a partir de esta época cuando Heidegger comienza a cambiar su actitud frente al catolicismo con el que romperá definitivamente en 1919. El primer signo de ruptura surge cuando el sumo pontífice Pío X advierte el 29 de junio de 1914 en el *Motu Proprio Angelici Doctoris* que las enseñanzas de la Iglesia y, por ende, la filosofía católica han de ser entendidas estrictamente desde los fundamentos filosóficos y teológicos de las tesis principales de Santo Tomás³. Este descontento por parte del filósofo alemán con el sistema católico se manifestará concretamente en 1915:

“[...] ya en el inicio de mi actividad académica me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo realmente el punto de vista de la fe católica”⁴.

En 1916, intenta malogradamente conseguir la plaza de titular de “filosofía católica” en la Universidad de Friburgo.

Las fuertes tensiones con el catolicismo desembocarán en la tormenta biográfica de 1917. El pensamiento de Heidegger cuestionará profundamente los dogmas católicos y sus propias convicciones religiosas. Esto le conduce a una honda transformación filosófica y teológica. A partir de este momento, fe y razón, teología y metafísica van a

Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología” (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1990, 96). Respecto a este periodo de la vida de Heidegger, consúltese: H. OTT, *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 45-119; B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 534-541 y A. DENKER – H. GANDER – H. ZABOROWSKI (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Friburgo-Múnich 2004, 18-21.

² E. HUSSERL, “Brief an Rudolf Otto” (5 de marzo de 1919), en H. W. SCHÜTTE, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto*, Walter de Gruyter, Berlin 1969.

³ “[...] Como habíamos dicho que había que seguir principalmente la filosofía de Santo Tomás, y no dijimos únicamente, algunos creyeron cumplir con Nuestro deseo, o al menos creyeron no ir contra este deseo Nuestro, enseñando la filosofía de cualquiera de los Doctores escolásticos, aunque fuera opuesta a los principios de Santo Tomás. Pero se equivocaron plenamente. Está claro que, al establecer como principal guía de la filosofía escolástica a Santo Tomás, nos referimos de modo especial a sus principios, en los que esa filosofía se apoya. No se puede admitir la opinión de algunos ya antiguos, según la cual es indiferente, para la verdad de la Fe, lo que cada cual piense sobre las cosas creadas, con tal que la idea que tenga de Dios sea correcta, ya que un conocimiento erróneo acerca de la naturaleza de las cosas lleva a un falso conocimiento de Dios; por eso se deben conservar santa e invioladamente los principios filosóficos establecidos por Santo Tomás, a partir de los cuales se aprende la ciencia de las cosas creadas de manera congruente con la Fe, se refutan los errores de cualquier época, se puede distinguir con certeza lo que sólo a Dios pertenece y no se puede atribuir a nadie más, se ilustra con toda claridad tanto la diversidad como la analogía que existen entre Dios y sus obras” (PIO X, *Motu Proprio Angelici Doctoris*, Acta Apostolicae Sedis, 1914, 336-337).

⁴ M. HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA. 16, 43.

ir distanciándose. Ahora bien, será en 1919 cuando el filósofo alemán rompa definitivamente con el catolicismo. El 9 de enero de este mismo año, escribía una carta a su amigo el sacerdote católico Engelbert Krebs, profesor de Teología Dogmática en Friburgo, afirmando lo siguiente:

“Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados para los que yo, hallándome sujeto a vínculos extrafilosóficos, no podría tener garantizada la libertad de las convicciones y de doctrina.

Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción”⁵.

Este novedoso punto de vista teórico-cognoscitivo, no explicitado en la carta a Krebs, provocará en Martin Heidegger una nueva idea de filosofía, entendida ahora ésta como ciencia originaria de la vida. El verdadero problema que lleva al filósofo alemán a romper definitivamente con el sistema católico se debe a un motivo eminentemente gnoseológico, a saber, el problema de la relación de la filosofía con la historia. Recordemos que el sistema tomista en el que se educó el joven Heidegger pretendía explicar el problema de la historicidad desde el intento de alcanzar verdades inmutables y eternas. Sin embargo, el filósofo alemán vincula estrechamente la historia con la comprensión protestante de la religión, a partir del discurso *Sobre la religión* de F. Schleiermacher⁶. Los primeros cursos de Friburgo dejan entrever de un modo muy patente cómo el descubrimiento de la historicidad le lleva a adquirir una nueva comprensión de la filosofía y de la religión.

Martin Heidegger sostenía enérgicamente que su verdadera vocación era la filosofía y, por tanto, no acatará en adelante el sistema del catolicismo. Se encontraba claramente ante una alternativa: ser filósofo o ser católico. En su opinión, ser filósofo impedía ser católico, y viceversa, ser católico imposibilitaba ser filósofo. Pero ¿por qué motivo no podía darse la posibilidad de ser filósofo y, además, católico? Según él, porque las convicciones y doctrinas filosóficas se ven radicalmente comprometidas por la atadura extrafilosófica del catolicismo. Éste es un sistema que no garantiza la libertad de pensamiento del filósofo. A pesar de todo, el cristianismo no le resulta del todo inaceptable. Pues, él mismo confiesa que cree en Dios y en la revelación cristiana. Así lo expresa al final de la mencionada carta a su amigo Engelbert Krebs:

⁵ M. HEIDEGGER, “Brief an Engelbert Krebs” (9 de enero de 1919), en B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 541. Las itálicas son de Heidegger.

⁶ “[...] historia es en el sentido más propio el objeto más elevado de la religión, la religión empieza y acaba con ella” (M. HEIDEGGER, “Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 322).

“Creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y *sólo por esto*, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios”⁷.

2. La fenomenología como ciencia originaria de la vida

En el semestre de invierno de 1920/21, el filósofo alemán impartirá una lección sobre fenomenología de la religión⁸. En esta lección podemos observar de un modo fehaciente el interés que el joven Heidegger tenía en aquella época por la teología y los estudios bíblicos. Sin embargo, hay que matizar que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan en el horizonte de una búsqueda filosófica, la cual va a caracterizar los comienzos de su actividad docente.

Así, pues, si nuestra pretensión consiste en entender la fenomenología de la religión del joven Heidegger, para ello nos vemos obligados a comprender primeramente esta mencionada búsqueda filosófica de sus primeros años de docencia. Un texto clave para comprender esta búsqueda filosófica es la lección que imparte en el semestre de invierno de 1919/20 bajo el título “Grundprobleme der Phänomenologie”⁹. En esta lección, el filósofo alemán expone lo que él entiende por fenomenología. Esta ciencia –la fenomenología–, entendida como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, tiene como objeto formal de estudio la vida fáctica, esto es, la vida humana en sí.

Ahora bien, para instituir la fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, el joven Heidegger necesita buscar un aspecto de la vida fáctica que posibilite su consideración científica originaria. En realidad, trata de buscar dentro de la pluralidad y variedad de los fenómenos humanos una esfera originaria y peculiar. Esta esfera originaria, capaz de aprehender la vida como tal, la encuentra en ciertos modos de expresión de la vida. Un modo de expresión de la vida es precisamente la ciencia, puesto que ésta es en el fondo una actividad humana. Sin embargo, hay otros modos no científicos de expresión de la vida que tienen, para el joven filósofo alemán, una particular importancia: la autobiografía, el arte y la religión.

Respecto a la autobiografía, sostiene que ésta es un modo de expresar las experiencias interiores. Un relato de hechos o un diario de vida son modos en los que

⁷ M. HEIDEGGER, “Brief an Engelbert Krebs” (9 de enero de 1919), en B. CASPER, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg*, Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 541. Las itálicas son de Heidegger.

⁸ A esta lección se le ha prestado una creciente atención a partir de los años 60 del siglo pasado. El manuscrito de la lección jamás ha sido encontrado. Por este motivo, los editores del tomo 60 de las Obras Completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) optaron por reconstruir dicha lección a partir de los apuntes y de las notas de los estudiantes, concretamente a partir de la transcripción que hizo Oskar Becker. Véase: M. HEIDEGGER, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 339-343.

⁹ La elaboración de esta lección ha sido posible gracias a las anotaciones tomadas por Oskar Becker, así como a notas del propio autor. Se trata de una lección de indudable interés, principalmente, por dos motivos. Primeramente, porque en esta lección se percibe cómo el joven Heidegger se va distanciando de la fenomenología husserliana. Empieza a elaborar y a dar forma a su propio pensamiento fenomenológico. Finalmente, porque en esta lección comienza también a definir conceptos que serán fundamentales en su pensamiento maduro: mundo de la vida, manifestación, *Dasein*, etc.

el hombre expresa sus inquietudes, las fuerzas que lo alientan o lo reprimen, que lo castigan o dan felicidad a su vida¹⁰. El modo en el que el hombre se expresa en un texto autobiográfico puede constituirse en objeto de investigación científica, puesto que estos documentos son, al hilo de Dilthey, expresiones objetivadas de la vida.

En relación al arte, afirma que éste es una forma de expresión del mundo propio. El arte es, en definitiva, un órgano que ayuda a comprender la vida, un instrumento a través del cual la vida se entiende a sí misma.

En lo concerniente a la religión, que es la expresión de la vida que más nos interesa aquí, el joven Heidegger constata que la vida religiosa, esto es, la configuración de la experiencia religiosa interna, y su expresión, a saber, el modo en el que se expresa esta misma vida religiosa, no acontecen como algo distinto la una de la otra. Hay que matizar que, en este caso, el contenido –la vida religiosa– no opera de un modo ajeno al continente –la expresión de esta propia vida religiosa–. La experiencia religiosa interna es, ella misma, expresión de esta vida religiosa¹¹.

Es más, el pensador alemán se atreve a afirmar que la vida fáctica en su expresión y en su ejecución se modifica desde sí misma. Pongamos como ejemplo las anotaciones que pudiera hacer en mi diario de vida al final del día. Evidentemente, las notas escritas en mi diario no son exactamente iguales a la expresión o a la ejecución de la propia vida ahí narrada. La vida fáctica en ejecución difiere de las notas escritas en mi diario, aunque, en cierto modo, no hay una diferenciación radical, ya que lo ahí narrado ha sido previamente vivido de modo similar.

Esta modificación no teórica de la vida fáctica en ejecución adquiere, en el momento en el que es narrada, una configuración totalizante. El momento ahí narrado es tomado de un modo único y absoluto. Lo importante aquí es que esta modificación explicitadora y totalizante de la vida fáctica apunta hacia una dirección. Esta dirección o tendencia no trata sino de manifestar la vida como historia acontecida y absoluta, esto es, manifestar la vida en una *idea* de la vida como tal¹². Para el joven Heidegger, la vida pretende tener una *idea* total y absoluta de sí misma. Esta modificación explicitadora y totalizante impulsa a la vida fáctica a tomar una dirección de sentido, que consiste en adquirir una última idea de la vida en su totalidad y sentido pleno. Y es precisamente esta idea de la vida en su totalidad y plenitud de sentido el objeto de estudio de la fenomenología como ciencia originaria de la vida en sí y para sí, esto es, de la existencia.

Pero ¿qué tienen en común la autobiografía, el arte y la religión? ¿Por qué adquieren estos modos de expresión una particular importancia respecto a otros modos no científicos de expresión de la vida? En efecto, estos fenómenos adquieren

¹⁰ “Las experiencias interiores se presentan, se configuran y pasan a una expresión” (M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der phänomenologie*, GA. 58, 57).

¹¹ Podemos traer aquí a colación la afirmación agustiniana “*crede ut intelligas*”, la cual es comentada por el filósofo alemán del siguiente modo: “vive de un modo vivaz tu mismidad, y sobre esta base existencial, sobre tu experiencia de ti mismo última y plena, se construye el conocimiento” (*ibid.*, 77). Lo que pretende constatar es que la expresión autobiográfica, artística o religiosa del hombre es expresión de esa vida biográfica, artística y religiosa vivida internamente de un modo activo. Hay una adecuación entre lo que el hombre expresa religiosamente y lo que vive religiosamente en su interior y en su mismidad.

¹² “Lo decisivo es que la vida [...], desde ella misma, le da configuración a la vida vivida. Con ello adquiere expresión una ley esencial de la vida en y para sí; se manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*” (*ibid.*, 119).

una particular relevancia en fenomenología, precisamente, porque la radicalización de la modificación de la dirección provocada en la vida fáctica conduce a una *idea* última y totalizante de la vida.

El interés específico que despierta el cristianismo en esta concepción fenomenológica consiste en que éste es capaz de direccionar el mundo y la vida fáctica misma hacia el mundo propio. El joven Heidegger llega incluso a afirmar que el descubrimiento del cristianismo conduce al desvelamiento del mundo propio. El cristianismo es capaz de revolucionar radicalmente las direcciones tendenciales de la vida y en él se pueden descubrir nuevos contextos de expresión, tales como la historia. El cristianismo descubre a partir de una reflexión no teórica la historicidad de la vida, justamente porque la vive¹³.

3. Fenomenología de la religión

Una vez dilucidada esta búsqueda filosófica de los primeros años de docencia del joven Heidegger, pasemos ahora a examinar la lección “*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”, impartida en Friburgo el semestre de invierno de 1920/21. Aquí se propone establecer una diferencia esencial entre filosofía y ciencia¹⁴. Como ya dijimos, la ciencia paraliza la vida. La filosofía, en cambio, se enfrenta con la necesidad constante de esclarecer sus propias preguntas esenciales. De hecho, en su opinión, la primera pregunta esencial que debe responder la filosofía es qué comprensión tiene de sí misma. Dicho en otras palabras, debe responder a la pregunta: ¿qué es filosofía?¹⁵ Lo verdaderamente importante es la autocomprensión que la filosofía adquiere de sí misma en el ejercicio propio de hacer filosofía. Según nuestro autor, es de la experiencia fáctica de la vida de donde surge la filosofía y es, precisamente, a esta experiencia vital fáctica a donde retorna la filosofía¹⁶.

Ahora bien, la filosofía únicamente nace de la experiencia fáctica de la vida cuando ésta se confronta consigo misma. Es decir, se trata de encontrar, en la vida fáctica

¹³ Es aquí donde reside la diferencia con la ciencia. Mientras que ésta paraliza la vida, la autobiografía, el arte y la religión no sólo viven la vida, sino que, además, conducen al descubrimiento del mundo propio. Ahora bien, hay que matizar qué concepto de cristianismo utiliza aquí el joven docente. En su opinión, el cristianismo como tal, esto es, en tanto que revelación de Dios en Jesucristo, no goza de ningún interés, puesto que carece de toda relevancia filosófica. Lo verdaderamente importante del cristianismo no es la revelación del Padre ni la plenitud que trae al ser humano sino cómo el fenómeno de la fe en Jesucristo conduce al sujeto religioso a descubrir el mundo propio y la historicidad de la vida. El joven Heidegger reconoce que la experiencia fáctica de la vida se convierte en el cristianismo en el paradigma más profundo para estudiar el mundo propio de la vida fáctica. Es decir, en el cristianismo, la experiencia de la vida fáctica se convierte en experiencia del mundo propio, de sí mismo, de todo aquello por lo que la vida se preocupa y se desvive. Respecto a esta cuestión, véase: *ibid.*, 61.

¹⁴ “La objeción de estar dando vueltas continuamente encerrada en preguntas previas sólo se le puede hacer a la filosofía cuando se le aplica una vara de medir tomada de la idea de ciencia y se le exige que solucione problemas concretos y construya una concepción del mundo. Pretendo que esta necesidad de la filosofía consistente en ir dando vueltas siempre dentro de preguntas previas aumente y se mantenga viva hasta el extremo de convertirse realmente en una virtud. Sobre lo propio de la filosofía no tengo nada que contarles” (M. HEIDEGGER, “*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA. 60, 4-5).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 6-8.

¹⁶ “Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida” (*ibid.*, 15).

tica, motivos concretos que posibiliten el filosofar. Es aquí donde justamente inserta el joven filósofo alemán la religión. Pues, ésta es capaz de provocar una tendencia objetivante en la experiencia de la vida fáctica que conduce a la filosofía¹⁷. Podemos afirmar, por tanto, que la filosofía de la religión despierta el interés del joven Heidegger sólo en la medida en que ésta provoca una tendencia imperante hacia la filosofía. Recordemos que su interés por la teología y las reflexiones bíblicas se enmarcan siempre en el horizonte de una búsqueda filosófica.

En una carta dirigida a Karl Löwith en agosto de 1921 deja clara su postura respecto a la religión y, concretamente, al catolicismo: “yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi «yo soy», a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un «teólogo» [y que se funda en la] conciencia histórica”¹⁸. Este *logo* puesto en cursiva por el propio Heidegger apunta hacia la fenomenología como único método capaz de aprehender la verdadera esencia de la experiencia de la vida religiosa. La fenomenología es el único método capaz de llegar a la raíz de los fundamentos filosóficos de la teología.

4. Fenomenología y Teología

Como era de esperar, el filósofo alemán separará definitivamente el pensamiento filosófico de la teología. Según él, el pensamiento filosófico reflexiona sobre la manifestación del ser, mientras que la teología se limita a la revelación de “Dios”. El pensamiento filosófico y la fe cristiana son “abismalmente diferentes”¹⁹. Así, por tanto, el pensamiento filosófico no puede comprender la fe, al igual que tampoco, la fe el pensamiento filosófico. Es más, “ambos caminos se separan con respecto a la decisión última”²⁰. En 1953, en Hofgeismar, Heidegger señala explícitamente esta separación: “El pensador habla de la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser; pero la palabra ser es una palabra no teológica. Como la revelación misma determina su modo de manifestación, la teología no necesita defenderse ante la filosofía, pues tampoco necesita probar o interpretar un «ser»”²¹.

Sin embargo, al establecer esta distinción entre ambas disciplinas, abre la posibilidad de hacer un discurso no-teológico de “Dios”; pues si el discurso teológico no necesita de la palabra “ser”, y si “Dios” ha sido pensado a lo largo de la historia a partir del ser, eso lleva a deducir que ciertos discursos sobre “Dios” no necesitan de la teología. En

¹⁷ “A fin de entender todo de la forma más viva posible y siguiendo rigurosamente el sentido de la experiencia fáctica de la vida, examinaremos el presente con sus tendencias filosóficas, no para comprenderlas filosofando, sino sólo en el sentido de tomar nota, del tomar nota fáctico. A fuer de ser breves, consideremos las tendencias concretas de la filosofía de la religión entre sus representantes más típicos” (*ibid.*, 18).

¹⁸ D. PAPENFUSS – O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 29. Las itálicas son de Heidegger.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, Günther Neske, Pfullingen 1961, 132.

²⁰ RICHARD KEARNEY – JEAN BEAUFRET, *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, 336.

²¹ *Ibid.*, 335.

consecuencia, el discurso teológico no corresponde con el de “Dios”, sino que “Dios” puede depender también de lo que Heidegger denomina un discurso “teológico”. En efecto, Heidegger distingue entre la “teología” y la “teología”²². La primera es la “ciencia de la fe” o de la palabra divina, tal y como ésta se manifiesta en la revelación. La segunda concierne al ente por excelencia, es decir, al ente supremo, fundamento último o *causa sui*. La adición de la letra i en el término teología indica que, en lo sucesivo, el *logos* va a tratar, más que de “Dios”, de lo que lo va a caracterizar como ejemplar, es decir, de lo divino. Justo este ejemplar divino, que en el pensar del ser heideggeriano se menciona dentro de la Cuaternidad, proporciona el ente a partir del cual se define la posibilidad de una ciencia estrictamente filosófica de lo divino, la teología.

Heidegger define la teología como “interpretación de las divinas palabras de la revelación”, o lo que es lo mismo, como “interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios”²³. Pero, según esta definición, la teología no trata sobre “Dios”, sino sobre el hecho de la fe en el Crucificado, hecho que solamente puede ser concebido y recibido por la fe misma. Según el filósofo alemán, la teología adquiere su cientificidad por el hecho positivo de la fe, esto es, por la relación que el hombre creyente mantiene con el Crucificado. Por tanto, la teología no es la ciencia de “Dios”, sino la “ciencia de la fe”, y solamente después la ciencia del objeto de la fe, que es “Dios”. Según precisa Heidegger, la teología a lo largo de la historia no ha pretendido ser una “ciencia de la fe”, sino una ciencia de “Dios” y del hombre mediante la fe. Es decir, en lugar de ser una autointerpretación de la existencia creyente, esto es, una interpretación del ser del hombre en su relación con “Dios”, la teología ha pretendido ser una interpretación del *Dasein*. Así, por tanto, la teología encubierta en una antropología pierde su propio estatuto teológico al apoderarse de la tarea de la analítica fenomenológico-existencial del *Dasein*. Pierde su estatuto teológico al pretender abordar el *Dasein* como tal, y no el *Dasein* en cuanto creyente. Asimismo, la teología olvida la cientificidad que le da la fe, e impide la analítica del *Dasein*, al ser en realidad una antropología desplazada.

Heidegger, en su conferencia *Phänomenologie und Theologie* pronunciada el 9 de marzo de 1927 en Tubinga, opone nuevamente la filosofía a la teología. Para él, la filosofía centrada en la analítica del *Dasein*, es decir, en el ente en cuyo ser le va el ser mismo²⁴, constituye la “ciencia ontológica”, esto es, la “ciencia del ser”. En cambio, la teología aparece como una de las “ciencias ópticas” al mismo nivel que las matemáticas o la química²⁵. Para Heidegger, el ente que se convierte en el objeto formal de la teología no debe confundirse con “Dios” (que depende principalmente de la teología), ni con el hombre (ya que como *Dasein* depende exclusivamente de la filosofía), sino que se trata de la *Christlichkeit*, esto es, la fe del hombre en el Crucificado. Ahora bien, aunque esta “cristiandad” afecta y caracteriza al *Dasein* en situación de existencia creyente, ésta no

²² “La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica” (M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA. 5, 179).

²³ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, GA. 5, 75 y *Sein und Zeit*, § 3, Max Niemeyer, Tübingen 1993. 10, respectivamente.

²⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, o.c., 12. Véase también: *ibid.*, § 9, p. 42; § 41, p. 191; § 45, p. 231.

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA. 9, 48-50.

admite ninguna antropología, como tampoco interfiere en la analítica del *Dasein*. A diferencia de otros existenciales del ser-ahí, la “cristiandad” no le pertenece al *Dasein*, al igual que tampoco proviene de él²⁶. Así pues, la teología ha de estudiar lo que adviene al *Dasein*, es decir, la fe. Esta fe es un modo de existencia creyente del *Dasein*²⁷. Por tanto, la teología es excluida de la analítica del *Dasein*, al tratarse de una ciencia óntica de la “cristiandad”, de la existencia creyente del hombre y de su fe en el acontecimiento de Cristo crucificado. Asimismo, según Heidegger, la teología ha de renunciar a determinar el ser-ahí y dejarse “corregir”²⁸ por la neutralidad de la analítica del *Dasein*, que no tiene que ver directamente con la fe, y menos aún con “Dios”.

De este modo, el *Dasein* ek-siste sin “Dios”. El hombre existe primeramente como *Dasein*, y solamente después puede hacerse creyente. Por tanto, para el filósofo alemán, desligar la teología de la palabra ser no significa que haya que liberar a la teología del *Dasein*, sino que la teología debe remitirse a la fe como su dominio propio y dejar así que se la someta a la “corrección”²⁹ ontológica. En consecuencia, al ser la fe un modo de existencia del *Dasein*, la teología remite a la analítica del *Dasein*, y en último término, al pensamiento del ser. Por lo tanto, al igual que toda variante óntica del *Dasein*, la pregunta de la teología queda sometida a la pregunta por el ser.

5. Conclusión

Podemos concluir que, aun cuando Heidegger separe el pensamiento filosófico del pensamiento teológico, en definitiva, termina sometiendo la teología a la filosofía, puesto que la teología entendida como ciencia óntica de la fe, debe someterse a la “corrección” ontológica del *Dasein*. Por consiguiente, la teología como “ciencia de la fe” depende del *Dasein*, y a través de él, directamente del ser –esto es, del pensamiento filosófico–. Pero, ¿por qué Dios tiene que ser necesariamente un ente que el ser manifiesta o un ente que se manifiesta según el ser? ¿Qué ha sucedido para que la separación entre manifestación y revelación haya sido olvidada, y concluir que lo que determina a la manifestación –esto es, el claro del ser– deba por fuerza determinar también la revelación? ¿Por qué Dios sólo podría ser si es según el ser? ¿Es que acaso Dios es según el ser?

²⁶ “La fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio –que forma parte esencialmente de ese modo de existencia– no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni es temporalizado libremente por él, sino a partir de lo que se manifiesta en y con ese modo de existencia, a partir de lo creído. [...] El *Dasein* no puede adueñarse (de esta experiencia) por sus propios medios” (*ibid.*, 52-53).

²⁷ “[...] La fe es, en cuanto relación existente con el Crucificado, una modalidad del *Dasein* histórico, de la existencia humana” (*ibid.*, 55).

²⁸ Como explicita Heidegger, “corrección” no debe entenderse aquí ni como un “castigo” que la ontología pudiera infligir a la teología, ni como un “redireccionamiento” de ésta, sino como ayuda para su ubicación o definición, “como una puesta en relación con las coordenadas establecidas que permiten una localización, una marca, es decir, la medida de una deriva” (cf. *ibid.*, 64-65).

²⁹ Cf. *Ibid.*, 64-67.