



FILHA

MARTIN LUTERO: *DESTRUKTION*, *SOLA FIDE*, VIDA FACTICIAL Y NOMINALISMO DE LA GRACIA, HERENCIA DE HEIDEGGER

**Martin Luther: destruktión, *sola fide*, facticial life and nominalism of grace,
Heidegger inheritance**

Kuri-Camacho, Ramón. (2019). Martin Lutero: *destruktión, sola fide*, vida facticial y nominalismo de la gracia, herencia de Heidegger. *Revista digital FILHA. Julio-diciembre. Número 21*. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

Resumen: Artículo sobre la tradición teológica que heredó Martin Heidegger. Análisis del argumento luterano: la *sola fide* y de la destrucción, la vida facticial y el nominalismo de la gracia. Analiza también el concepto de existencia y el sentido que tiene para Kierkegaard y para Lutero dicho concepto. Concluye que el concepto *Existenz*, tal como Kierkegaard lo entendía, es un concepto incompatible con la "no existencia" de la *sola fide* luterana.

Palabras clave: filosofía, teología, ser, ente, *sola fide*, Lutero, Heidegger, Kierkegaard, existencia, destrucción.

Abstract: Article on the theological tradition inherited by Martin Heidegger. Analysis of the Lutheran argument: *sola fide*, destruction, factual life and grace's nominalism. It also analyzes the concept of existence and the meaning that this concept has for Kierkegaard and Luther. He concludes that the *Existenz* concept, as Kierkegaard understood it, is a concept incompatible with the "non-existence" of Lutheran *sola fide*.

Keywords: philosophy, theology, being, entity, *sola fide*, Luther, Heidegger, Kierkegaard, existence, destruction.

Sujeto humano y descentramiento

La teología no es algo extraño o ajeno al proceso del pensamiento de Heidegger, tampoco simple ornato o región particular en su universo interpretativo, sino un punto de partida inseparable de él, según estas obscuras palabras que leemos en *De camino al habla*: “sin este origen teológico nunca habría entrado en el camino del pensamiento. Pero *origen sigue siendo porvenir*”. [i] Palabras enigmáticas. Pues que “origen” siga “siendo porvenir”, da mucho en qué pensar, porque dice más de lo que no dice, y nunca deja de dar qué decir. Da mucho en qué pensar, pues puede significar que la relación entre filosofía y teología es *como tal* constitutiva del andar del pensamiento de Heidegger, y no solo algo exterior, fugaz, contingente o pasajero. Dice más de lo que no dice, porque sin esta relación constitutiva y las reflexiones intrínsecas a ella (la relación entre filosofía y teología bíblica, entre filosofía y onto-teología, entre ontología y “aquel que busca a Dios clamando por Dios”), [ii] harían imposible todo esfuerzo por pensar el *ser*. Y nunca deja de dar qué decir, pues la relación entre todas ellas, puede significar que la *salvaguarda* del “origen” está al mismo tiempo bajo los auspicios del “porvenir” o la “espera del dios”.

Ésta es la tradición teológica que hereda Heidegger, que en tensión constante con la filosofía acompañará el camino de su pensamiento. Sólo que es una teología compuesta de fuertes oposiciones teóricas entre catolicismo y luteranismo que harán imposible una interpretación unívoca y global del quehacer heideggeriano. Por un lado, el universo católico en el que recibe su primera formación intelectual. Por el otro, el mundo de Lutero y sus determinaciones teológicas de la *sola fide*, *Destruktion*, *vida facticial*, *nominalismo de la gracia* y *descentramiento*, en las que el sujeto humano cobra especial relevancia, abrirán nuevos caminos en la construcción de su pensamiento.

En efecto, por fuerza de esta destrucción y descentramiento, el *sujeto humano* (en el orden de la experiencia mística y de la vida espiritual, en el orden de las relaciones del alma con Dios y del trabajo interior de la vida cristiana), se torna para Lutero, de hecho, más interesante que Dios. Pues el reformador, al afirmar que las fuerzas espirituales del hombre están totalmente corrompidas y destruidas por el pecado, “de suerte que no queda en ellas más que una razón depravada y una voluntad enemiga de Dios, cuyo único pensamiento es la lucha contra Dios”, [iii] se encuentra de hecho completamente encerrado en *sí mismo*, sin poder producir, él, hijo de la angustia y de la desesperación, un acto substancialmente sobrenatural. Y es que Lutero, al negar que el hombre pueda bajo la acción de la gracia, prepararse para la justificación y producir él mismo activamente una obra verdaderamente buena (pues la gracia es “*forense*”, es siempre *exterior*, donación de *pura gracia*, sin “mérito” y única justificante del hombre más allá del pecado), se encierra para siempre en *sí mismo*, se priva de todo otro punto de apoyo que no sea su *Yo*, poniendo de este modo el centro de su vida religiosa en el hombre interior y sólo en el hombre interior. [iv] El dogma luterano de la *certidumbre* de la salvación, no es otra cosa que la asignación al *Yo* y a sus estados interiores la certeza absoluta de las promesas divinas que antes eran el privilegio de la Iglesia y de su misión. Este

privilegio y esta misión ahora deben ser *destruidos* por fuerza del hombre que se ha tornado centro y busca su seguridad en la justicia que la cubre. La Iglesia como mediadora sale sobrando. No es ya el abismo de la misericordia divina que ha hecho la justicia el centro de la fe. No es ya Dios el centro ni los misterios de la fe (que Dios es amor y misericordia), sino el sujeto humano que busca con angustia y desesperación la certeza absoluta de *su* salvación, pues se *sabe* impío y pecador. Yo y mi conciencia. Mi conciencia y yo. Y, por ende, sólo Dios y yo. *Yo y Dios*. La doctrina de la salvación absorbe toda la teología de Lutero, porque el hombre interior, corrupto y pecador se ha convertido en el fin de esta teología.

Convencido, pues, que el hombre está totalmente corrompido y destruido por el pecado, se niega Lutero a leer en la *epístola a los romanos*, capítulo 1, versículo 20, la posibilidad del acceso de la inteligencia al conocimiento de Dios a través de las obras de la creación, tal como la exégesis católica habría enseñado del mensaje cristiano. Ciertamente un acceso de este tipo “tuvo lugar en el comienzo del mundo”, [v] es decir, antes del pecado, pero con el tiempo, los impíos “cada vez más sumergidos en la oscuridad”, han hecho “cautiva de la injusticia la verdad de Dios que conocían”. [vi] Dicho de otro modo: en el seno de la condición presente del hombre corrompido ya no es posible la jerarquización de la relación entre Dios y la creación. Dos años después de su *Comentario a la epístola a los romanos*, reforzando su argumentación, Lutero redactaba cuarenta tesis para la *disputatio* de Heidelberg, en las que el *sujeto humano* cobra especial relevancia.

El *sujeto humano*, centro y búsqueda angustiosa de *certeza* de salvación, es el que ahora (en la *Controversia de Heidelberg* de 1518) formula el reformador alemán con la palabra “*Destruktion*”, para designar la necesidad de restaurar la vida religiosa original destruida por el pecado y deformada por la preeminencia metafísica de lo teorético. [vii] Con ello, Lutero no hace otra cosa que recuperar vieja tradición medieval (y en esto último también es heredero de una tradición “teorética”) que, viniendo de *Tahafut-ul-falasifa* (*destructio philosophorum*, destrucción de los filósofos), [viii] obra del asceta persa Ghazali (Algazel) escrita hacia el año 1090, de *Tahafut-ul-Tahafut* (*Destructio Destructionum*, Destrucción de la Destrucción), [ix] tratado escrito por Averroes y contra Ghazali inmediatamente después, prosigue en las “destrucciones” llevadas a cabo por el franciscano Guillermo de Occam, eximio continuador. Pues lo que la especulación cristiana del siglo XIV trata de hacer, Duns Scoto y Occam, especialmente este último, es destruir todo aquello que se oponga al conocimiento de lo divino. Se trata de eliminar el *necesitarismo* greco-árabe presente en Averroes (Dios puro Intelecto) y en Avicena (la voluntad de Dios necesariamente sigue la ley de su entendimiento). El Dios de Jesucristo nada tiene que ver necesidad alguna, con Ideas o universales. Se trata de liberar al Dios de Jehová de esta *necesidad*, suprimiendo “un universo en el que ninguna necesidad inteligible se interponga, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras”. [x] Un universo así constituido, afirma Gilson, “es radicalmente contingente no sólo en su existencia, sino también en su inteligibilidad. La oposición de Occam al necesitarismo greco árabe encuentra su expresión perfecta en un contingentismo radical, que consiste en examinar así los problemas desde el punto de vista de la potencia absoluta de Dios.” [xi]

Para que la potencia absoluta de Dios prevalezca, hay que destruir las esencias y en primer lugar en Dios. Es decir, sin esencias, Dios es absolutamente libre y absolutamente poderoso. Entre los simples sujetos humanos y la todopoderosa voluntad de Dios ya no hay nada que pudiera interferir y poner el menor límite a la divina omnipotencia. Pues, “después de todo”, se pregunta Gilson, “¿cuál es el primer artículo del credo cristiano”, que todo creyente afirma desde el inicio del cristianismo, sino: ‘Creo en Dios Padre Todopoderoso’? “Y Occam no cesa de recordar que ése es el primer artículo del *Credo* cristiano”. [xii] La pregunta, por tanto, es saber si Dios seguirá siendo Omnipotente cuando se le interpone un mundo plagado de esencias. Y la respuesta de Occam es clara y contundente: “¡*Delenda est essentia!*” [xiii]

Las esencias deben ser destruidas (“*Delenda est essentia*”). He aquí lo que Occam ha realizado, siendo parte fundamental de su magisterio. *Essentia non sunt multiplicanda* (las esencias no deben multiplicarse), es un principio taxativo que Occam aplica a las esencias, arrasándolas, incluso en Dios. Pues Dios no tiene que estar atado a idea alguna ni a esencia alguna. Dios es Omnipotente, porque es radicalmente simple.

“Siendo un puro empirista en filosofía”, señala Gilson, “usaba la voluntad omnipotente de Dios como último argumento en Teología”. [xiv] Y más adelante: “No sólo pensaba que la más sabia actitud para nosotros es tomar las cosas como son, sino que, además, creía que, sean las cosas lo que fueren, siempre pueden ser diferentes”. [xv] Todas las innumerables posibilidades de la existencia caen bajo la libre voluntad de Dios.

Sabemos que existen las cosas porque las sentimos; sabemos también que podemos usar algunas imágenes como signos de ciertas clases de cosas; sabemos, en fin, que cada uno de estos signos naturales sustituye a un individuo real o posible que está contenido bajo esa clase; pero, más allá de esto, nada sabemos y nada podemos saber, porque la razón de que las cosas sean lo que son descansa, a fin de cuentas, en la voluntad libérrima de Dios. [xvi]

Incluso la intuición en nosotros de una cosa no existente depende de la voluntad de Dios omnipotente. Y si es posible para Dios hacernos percibir como real un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?

Su respuesta fue que, gracias al poder de Dios, puede, en efecto darse un conocimiento intuitivo de un objeto no existente. Estas son las palabras de *Quaestiones quodlibetales* VI, q. 6 que Gilson cita como texto fundamental: “lo pruebo por un artículo de fe: creo en Dios todopoderoso, por el cual sé que lo que no envuelve contradicción puede atribuirse al poder divino”. [xvii] De esta manera, cuando vemos una montaña en lontananza, es que Dios está creando simultáneamente la montaña y mi visión de ella; pero es tal el poder de Dios, que puede crear separadamente incluso las cosas que ordinariamente crea juntas. La

intuición que tenemos de la montaña es una cosa, su objeto es otra; ¿por qué el poder de Dios no ha de poder crear la una sin la otra?, se pregunta Occam.

La revelación misma no admite en absoluto fundamentación científica porque no depende de ningún orden objetivamente válido, sino de un acto en el poder de Dios. La justificación del pecador será entonces, sólo la aceptación de la *voluntad libérrima* de Dios sin cambio entitativo en el hombre. Por eso, en el pensamiento de Occam, el concepto de gracia carece totalmente de importancia, es decir, está vacío de contenido. La gracia proveniente de la voluntad omnipotente de Dios, en su incomprensible gratuidad es vana y superflua.

Ahora bien, cuando Lutero afirme: *Ego factionis occamistae sum* (soy del partido de Occam), [xviii] no hará otra cosa que sacar las consecuencias de la formulación del franciscano, de que entre los individuos y la omnipotencia divina no queda nada que ponga un límite al poder de Dios. Basta el artículo primero del Credo: *Credo in Unum Deum Patrem Omnipotentem*. Sólo queda creer en la omnipotencia de Dios. Basta la justificación de la fe. La *sola fide*. La fe y sólo la fe basta y sobra para reconciliarse con Dios. La doctrina de la gracia que proclama y enseña la Iglesia desde los comienzos del cristianismo, como gracia “infusa”, “inhabitante”, inherente en el hombre, son signos vacíos, meras palabras (*nomina*). El camino del nominalismo de la gracia, es decir, la eliminación, la *destrucción* de la enseñanza católica de la gracia “infusa”, “inhabitante” en nosotros, está ya abierto y en marcha.

Teología de la cruz y destrucción

La *Controversia de Heildelberg* de 1518, [xix] cuando Lutero oponga a la teología de la gloria (*theologia gloriae*) su teología de la cruz (*theologia crucis*), confirmará dicho nominalismo y destrucción. Es una teología fundada en la enseñanza de San Pablo que enseñaba que la cruz debía estar presente en lo que predicaban los primeros cristianos y en cómo lo predicaban. Sus palabras debían estar en armonía con su forma de vivir. Los medios que usaban para convencer debían estar de acuerdo con el anuncio de un salvador pobre y crucificado, que era escándalo para los judíos y locura para los griegos. Se necesitaba fe, *fe originaria*, para enseñar el camino sacrificado que Cristo proponía. San Pablo, en efecto, dice:

Porque Cristo no me envió a bautizar, sino a anunciar la Buena Noticia, sin elocuencia alguna, para que no pierda su eficacia la cruz de Cristo. Porque el mensaje de la cruz es locura para los que se pierden; pero para los que nos salvaremos es fuerza de Dios. Como está escrito: *Acabaré con la sabiduría de los sabios y confundiré la inteligencia de los inteligentes*. ¿Dónde hay un sabio, dónde un filósofo, dónde un teórico de este mundo? ¿Acaso no ha demostrado Dios que la sabiduría del mundo es una locura? Como el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría, dispuso Dios salvar a los creyentes por la locura de la cruz. Porque los judíos piden milagros, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros anunciamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos; pero para los llamados, tanto judíos como griegos, un Cristo que es fuerza y sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fortaleza de los hombres. [xx]

Basada, pues, en esta enseñanza paulina, la eliminación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez *original* del mensaje evangélico que había que restaurar, será el objetivo de la *Controversia de Heidelberg*. La *teología de la gloria* sería aquella teología escolástica- medieval que, en su afán de sabiduría, actitud docta, empeño teórico, abuso del conocimiento y actitud contemplativa, ignora a Dios escondido (*Deus absconditus*) en sus sufrimientos. Se trataría “de la admiración llevada a la hipertrofia por el ente más magnánimo, por la *presencia* (subrayado de R.K.) más absoluta, por la idea metafísica más elevada que no es más que Dios en ropajes medievales”. [xxi] Es decir, la sabiduría medieval caracterizada en recopilar, organizar y armonizar el legado del pasado cristiano tal como concierne a la jurisprudencia, la teología y la Escritura, cuyos resultados sobresalientes fueron el *Decretum Gratiani*, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Glossa Ordinaria*; el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, las innumerables *Lectiones et Disputationes* medievales, los comentarios y *sumas* enfrascados en el adiestramiento de la memoria y en las disputas lógico-medievales, sería la más clara expresión de una *theologia gloriae* que con sus obras vanas y vacías, plenas de idolatría, orgullo y *theoria*, no sólo ensoberbecía a los teólogos eruditos y “superiores”, ciegos de sabiduría, gloria y poder, sino que hacía imposible reconocer la fe como manifestación de lo *in-visible*. “La sabiduría que considera las cosas invisibles de Dios a partir de las obras infla, ciega y endurece totalmente”. [xxii] Pues el deseo de saber para nada se aquieta con la ciencia y teoría adquiridas, sino que aumenta más y más. De igual manera, el deseo de gloria nunca estará satisfecho con la gloria lograda, sino que siempre exigirá más. Y así sucede con todas las codicias: la insatisfacción completa y la sed interminable de beber. Pero el verdadero saber no se realiza en el progreso acumulativo que sólo ensoberbece a quien lo practica, sino en el *retroceso* hacia lo *original*. “Que aquel que quiera transformarse en sabio no busque la sabiduría progresando, sino que se vuelva loco buscando la locura, es decir, retrocediendo”. [xxiii]

La *teología de la gloria*, pues, habría sido la responsable del ocultamiento de lo *invisible* al privilegiar la *teoría*, al extremo de llegar a un grado de auto-idolatría en la que la fe quedaría totalmente extrañada y separada. Lutero habría encontrado:

Un ocultamiento nefasto en la contemplación de Dios, en la *theoria* que se privilegia en la teología medieval, en donde el significado de Dios para el ser humano queda reducido a un juego categorial que se decide en una escala del ser y en que, sobre todo, lo invisible de Dios se hace manifiesto a partir de lo visible. [xxiv]

Sólo existe un remedio a este deseo desaforado de gloria y poder: “curar no a fuerza de satisfacer, sino de *extinguir*”, [xxv] curar no a fuerza de satisfacer, sino de *destruir* las ansias insensatas de poder, voluptuosidad y gloria, *destruyendo*, volviéndose hacia atrás, volviéndose “loco y buscando la estulticia”. Porque lo que “para el mundo resulta locura es la verdadera sabiduría”, [xxvi] tal como San Pablo enseña en I de Corintios I, v. 25: “Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres; y la debilidad de Dios más fuerte que la fortaleza de los

hombres”. La cruz de Cristo es, pues, la verdadera sabiduría y quien ignora a Cristo, “ignora al Dios que está escondido en sus sufrimientos”. [xxvii] Porque “vivimos en el Dios escondido (*Deus absconditus*)” [xxviii] de la cruz “y no en el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*Deus manifestus*)”. [xxix] No basta, pues, conocer, contemplar y disertar desde la cátedra docta y erudita sobre la gloria y majestad de Dios, sino se le conoce también en el padecimiento de la cruz. La ignominia de la cruz confunde la sabiduría de los sabios, y los amigos de la cruz saben que por medio de ella las obras se *destruyen*.

Pues el que aún no ha sido *destruido*, aniquilado por la cruz y la pasión, se atribuye a sí mismo las obras y sabiduría que debe conceder a Dios, y así abusa de los dones divinos y los mancilla. Ahora bien, quien ha sido aniquilado por los sufrimientos ya no obra por sí mismo, sino que reconoce que Dios obra y cumple en él todas las cosas. Por eso le da igual actuar o no: no se glorifica si Dios actúa en él ni se turba si no lo hace. Sabe que le basta con sufrir, ser *destruido* por la cruz para aniquilarse más cada vez. [xxx]

De modo que quien no ha sido destruido por los padecimientos de la cruz, no se da cuenta que hasta en las “buenas obras” hay maldad, pues siempre hay intereses, orgullo, soberbia. Al contrario, quien es destruido, ya no puede *por sí mismo* decir que hizo una obra realmente buena, y sólo tiene que *reconocer* que la intervención divina obra en él y cumple todo, pues la Voluntad divina es la que hace todo. No puede sostener, por tanto, que de él depende merecer la gracia y la gloria de Dios. Es exactamente lo que Lutero afirma en la tesis 27 de *Disputatio de homine*: “Piensan de manera impía contra la teología aquellos que dicen que el hombre, haciendo lo que de él depende, puede merecer la gracia de Dios y la vida”. [xxxi] O aquellos que dicen “que el libre arbitrio nos permite formar un juicio justo y voluntades buenas” [xxxii] y que “está bajo el poder del hombre escoger el bien o el mal, la muerte o la vida”. [xxxiii]

“Aquellos” a quienes Lutero se refiere, son los teólogos y filósofos medievales (teólogos de la gloria) que influenciados por Aristóteles han sostenido “que la razón se torna hacia lo mejor”, [xxxiv] sin advertir que la filosofía del estagirita ha sido el instrumento perfecto para que la teología se corrompiera. Es verdad que la razón humana es de alguna manera divina y está muy encima de todas las cosas de esta vida, “es como un sol, una suerte de majestad divina para administrar las cosas en esta vida”, [xxxv] pero “la razón misma no tiene un conocimiento *a priori*, sino *a posteriori*. [xxxvi] Ello significa que “la filosofía, esto es, la razón reducida a sí misma”, argumenta el reformador, “no conoce casi nada del hombre”. [xxxvii]

El alegato de Lutero en *Disputatio de homine* tiene como objetivo refutar la tradicional idea de la filosofía que, viniendo de Aristóteles, ha definido “al hombre como un animal dotado de razón, de sentido y de corporeidad”. [xxxviii] En realidad, Aristóteles tiene un desconocimiento total de la teología (al menos de la que ahora, año de 1536, enseña y defiende Lutero), cuando define el alma “como un primer motor del cuerpo que se mueve por su propio ser, se ha querido burlar de lectores

y auditores”. [xxxix] Se burla de lectores y auditores, pues “en relación con la causa formal que llamamos alma, no ha habido acuerdo entre los filósofos y jamás lo habrá”. [xl] La filosofía nunca tendrá un pleno y seguro dominio de su reflexión ni de sus conocimientos, y siempre estará sometida a la ocasión y la vanidad. “Pues tal es esta vida, tal es la definición del hombre y su conocimiento: parcial, engañoso y demasiado material”. [xli]

La inmersión en los laberintos y abismos de soledad e invisibilidad que traumatizarán a Soren Kierkegaard y a tantos y tantos discípulos de Lutero, tienen en estas tesis su principio, horizonte y justificación. Jamás el hombre por su sola facultad racional comprenderá qué es el hombre ni sabrá de qué habla. Inmerso y extraviado en los callejones que él mismo ha generado, por fuerza de su confianza en el poder de la razón, se sumergirá a su vez, en otros más abismales y pavorosos: aquellos en los que buscará angustiado y desesperado la *certeza* que la pura *justificación de la fe (sola fide)* le proporciona, pues sometido el hombre al poder del diablo, al pecado y a la muerte, estos males no podrán jamás remediarse por las fuerzas de la propia criatura. Como el mismo reformador afirma en la tesis 32: “Pablo en Romanos 3 dice: ‘Pensamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras’. Pablo condensa al extremo la definición del hombre diciendo que el hombre es justificado por la fe (Romanos 3, 24)”. [xlii] Únicamente la justificación de la fe nos dice que todo aquello que se designa con el nombre de *hombre* está bajo el yugo del pecado; pero esta criatura, ahora sometida a la vanidad, tiene una promesa futura de gloria, es materia para Dios en relación a su gloriosa forma futura de vida que sólo la *sola fide* le proporciona. “Mientras espera, el hombre está en pecado, o bien progresivamente es justificado, o bien se mancha día a día”. [xliii]

La certidumbre futura de la salvación se la proporciona la pura justificación por la fe y sólo por la fe. En esta justificación se define lo esencial del hombre. O bien es justificado día con día, o bien se mancha día a día. No hay alternativa. “Por eso Pablo no encuentra que este reino de la razón sea digno del nombre de ‘mundo’, sino que prefiere llamarlo ‘apariencia del mundo’ (Gálatas, 4, 3)”. [xliv] Pues *dar-se cuenta* que uno “ya no obra por sí mismo”, “reconocer que Dios obra y cumple en uno todas las cosas”, reconocer que uno está sometido al poder del pecado y de la muerte, es reconocer también que la razón está abandonada al poder del diablo. En estas condiciones, es necesario proponerse buscar con angustia la certidumbre de la salvación que la *sola fide* proporciona, lo que significa que la certeza de la salvación se traslada sólo al *yo* y al *corazón*. El *yo* y el *corazón* son los que tienen que esforzarse, angustiarse, cerciorarse y buscar con “temor y temblor” la certeza de que “ya no puede por sí mismo decir que hizo una obra realmente buena”. La afirmación de la certidumbre de la salvación, la pura justificación por la fe (*sola fide*) y los “saltos existenciales” luteranos derivados de ello son precisamente eso: la Voluntad divina que obra todo (la *gracia* es siempre forense, exterior) y el *yo* que “sabe que le basta con sufrir”, que lo mismo le da igual actuar o no actuar. El *yo* es el que ahora posee la certeza de la salvación. El *yo* es el que ahora advierte la seriedad del pecado y que el hombre no tiene capacidad para cambiar el corazón. Es posible, como afirma Aristóteles, que los hábitos cambien con la práctica, pero el corazón no cambia de acuerdo a los hábitos y, por ende, está cierto que las obras

humanas para nada llevan a Dios. La destrucción por la teología de la cruz, la pura justificación por la fe (*sola fide*) que Lutero ha asignado al yo interior y la certidumbre de la salvación, son ahora lo fundamental.

Erik Peterson. Existencia e incompatibilidad de Kierkegaard con Lutero

Es para el “eterno destino” de este “hombre interior” y *sólo para él*, por quien el joven Heidegger dedica su vocación filosófica y por quien inicia su enseñanza e investigación. El hombre interior se vuelve el centro de gravedad de todo su filosofar, ante todo en el orden espiritual, deviniendo pronto en la inmanencia del *Da-sein* (ser-ahí). *Retroceder destruyendo*, será también la labor que Heidegger llevará a cabo en su interpretación de la enseñanza paulina bajo el influjo de Lutero. Retroceso a lo *original*, al “núcleo íntimo”, a la *fe fáctica*, destrucción de los estratos filosóficos que obstaculizan el des-ocultamiento y el develamiento del ser. *Destrucción* de la tradición ontológica y el valor representativo que tiene el yo luterano, a saber: el fondo incomunicable del ser humano ubicado por encima de todo, serán el punto de partida del filosofar heideggeriano. Toda “exterioridad”, todo “sistema”, toda “heteronomía” que se oponga al hombre interior tendrá que ser no sólo negada, sino sobre todo destruida. La *destrucción* de toda *theoria* teológica medieval y el *nominalismo de la gracia*, componente fundamental en la obra de Lutero, inspirará al joven Heidegger, quien estudiará y conocerá las obras completas del reformador mejor que muchos teólogos de oficio, y lo acercará a un pensador “protestante” como Kierkegaard, de quien se convertirá en “discípulo”, pero que pronto abandonará, según confiesa a Karl Lowith en una carta fechada el 19 de agosto de 1921 y que Erik Peterson cita: “Ya no sigo la tendencia de Kierkegaard”. [xlv]

Heidegger, de origen católico, se mostraba especialista en Lutero y bajo su influjo ofrece su propia interpretación de San Pablo y el concepto de “locura”, de lo “originario”, del “núcleo íntimo” de la fe, de la existencia cristiana. Pero ¿qué significa “núcleo íntimo” de la fe?, ¿cuál es el verdadero significado de la afirmación de San Pablo en su primera carta a los Corintios 1, v. 18-25 de que la “filosofía es locura” y sobre la que Heidegger hace su propia interpretación?, ¿podemos aceptar su interpretación? En todo caso, conocedor de Lutero y Kierkegaard, “será capaz”, afirma José Luis Villacañas, “de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia del primero, cuando le falle la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo”. [xlvi]

Esto no era un secreto que ahora tengamos que revelar en México. Se sabía en la Alemania de 1947. Al menos lo sabía Erik Peterson, el teólogo protestante converso al catolicismo y adversario de Carl Schmitt, en su pequeño artículo *Existencialismo y Teología protestante* recogido en sus *Tratados teológicos*. [xlvii] Para Peterson, con el alejamiento de Heidegger de la teología protestante y del pensamiento de

Kierkegaard, no se producía una mutación radical del universo de pensamiento de esa teología, se seguía “sólo una secularización de los conceptos centrales de la misma”. [xlviii] Es decir, la obra de Heidegger sólo sería una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo.

Bajo el influjo de Heidegger se inició la tarea de dejar de lado la base cristiana y teológica del pensamiento kierkegaardiano y disolver sus conceptos de intención teológica en conceptos relativos a la existencia humana en general, con el resultado de que no sólo se desfiguraron sus conceptos teológicos, sino que también se les robó de todo sentido concreto. [xlix]

Sin duda, Peterson aquí se hacía eco, afirma Villacañas, “de lo que había publicado Karl Lowith en su artículo *Les implications politiques de la philosophie de l'existence ches Heidegger*, que fue editado en la revista *Tiempos Modernos*. [i] Es la época en la que estaba en estrecho contacto con teólogos protestantes y quería ser contado entre los teólogos cristianos. La llamada teología dialéctica de Kark Barth, era para él una esperanza de futuro y su influjo será notable.[ii] Es también la época, afirma José Luis Villacañas, “en la que se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea”. [lii]

Y es que vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y quitar a sus escritos la intención teológica, para transformarlos en conceptos relativos a la “*existencia humana en general*” y sólo a la “*existencia humana en general*” (que en Heidegger será el *Da-sein*), no hacía “más que lisonjear los instintos nihilistas de la generación que vivió entre las dos guerras”. [liii] Erik Peterson, que escribía este artículo en 1947, veía por otra parte, a qué consecuencias condujo la conversión de conceptos teológicos en conceptos generales. Dicha conversión condujo a una deformación tal, “que la decisión a favor de Dios que se hizo hombre en el tiempo se convierte en una decisión a favor del caudillo que es la encarnación de su tiempo”. [liv] Creyentes que debieron “decidirse” por el Dios encarnado en un momento de la historia (Jesucristo), decidieron hacerlo por el Fuhrer (Hitler) transformado en la encarnación en un momento de la historia. En todo caso, conceptos teológicos devenidos conceptos generales, influyeron en la ambigüedad en la que se mantuvieron muchos creyentes. [lv]

El mismo Peterson, en otro breve artículo escrito en 1948, *Kierkegaard y el Protestantismo*, [lvi] hacía un balance de su propio caso que constituía el balance sobre la historia espiritual alemana en su conjunto. El artículo, aunque breve y sumario, y en íntima vinculación con *Existencialismo y Teología protestante*, es profundo y de él se deriva la legitimidad de su conversión al catolicismo. La clave del artículo es la incompatibilidad del nominalismo de la gracia de Lutero y el pietismo, este último, “crítico inmanente del protestantismo”, al que pertenecía Kierkegaard.

La filosofía de Hegel había significado para la teología protestante un giro decisivo, por el que tuvo que plantear su propio destino. Giro decisivo que puso de manifiesto la crítica situación del protestantismo que tuvo que echar mano de una teología de la “mediación”. Mediación que procuraba establecer un compromiso entre la filosofía del idealismo alemán y la teología tradicional protestante. La grandeza histórica de Kierkegaard consiste precisamente en haber comprendido el peligro de esa situación.

Y es que, si algo tenían en común idealismo alemán y teología protestante, era su negación del *realismo*. La renuncia al realismo por parte de la teología protestante, o mejor dicho, el nominalismo en la doctrina de la gracia, era, en efecto, un factor común que compartían el idealismo alemán y el protestantismo. La teología protestante, con su negación del realismo y afirmación del nominalismo de la gracia (la gracia, como simple favor de Dios, completamente ajeno a las obras humanas), era demasiado vulnerable a la filosofía hegeliana y su capacidad de absorber todos los datos de la teología para “conservarlos” en la especulación filosófica. [lvii]

En efecto, “mientras que Lutero tenía una concepción *nominalista* de la gracia”, advierte lúcidamente José Luis Villacañas, “Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa”. [lviii] La doctrina de la justificación de la gracia como donación de *pura gracia*, sin “mérito” y única justificante del hombre más allá del pecado, es decir, justificación sin santificación real, objetiva, “metafísica” en el creyente (pues la gracia siempre viene de *fuera*, es siempre *exterior*, “forense”), era quizá la más clara expresión de aquel nominalismo que no sólo tenía la función de eliminar toda actividad humana en relación a la acción divina (con el Hacer Divino), sino que también debía suprimir la realidad de la persona del mismo creyente. La gracia no es ya una gracia “infusa”, “inhabitante”, inherente, es simple “favor de Dios”, quien concede los solos méritos reales de la gracia de Cristo, no a una persona real creada por la Mano de Dios, sino a una persona ideal creada arbitrariamente en virtud “de una función jurídica de la Voluntad absoluta”. Así, el hombre se encuentra en la paradójica situación de ser al mismo tiempo pecador y justo: pecador en su existencia real en este mundo, justo en su existencia ideal ante Dios en el cielo. De esta manera la misma salvación resulta un hecho ideal, y la fe salvífica, un acto intelectual a base de la contradicción entre lo visible (la realidad del pecado) y lo invisible: el juicio de Dios sobre el hombre (la justificación divina). Bien se deduce de todo esto que las acciones humanas pierden toda significación ante Dios, pero con ellas también las pierden los actos religiosos de la persona humana, por ejemplo, la adoración, el sacrificio, e incluso las acciones de amor al prójimo, que propiamente han de ser suprimidas, porque amenazan la *sola fide* (la sola fe) de la gracia de Cristo.

Ahora comprendemos por qué la teología protestante tuvo que hacer el intento de unir el nominalismo de su teología tradicional con el idealismo de la filosofía contemporánea. Pero esa teología de la “mediación” había sido seriamente cuestionada por la filosofía de Hegel, y Kierkegaard dio la voz de alarma frente a semejante peligro, mas no como apologeta que creía tener que salvar la ortodoxia de su iglesia. “Para él la ortodoxia y la misma iglesia protestante estaban enredadas

en el escándalo de la filosofía hegeliana, y por eso no predicó la vuelta a la posición de su iglesia, anterior al idealismo alemán, como, por ejemplo, hace hoy Karl Barth con su tradicionalismo”. [lix]

Peterson que ya desde 1925 había tomado posición contra el intento de Karl Barth de introducir a Kierkegaard en la teología protestante, ahora en 1948 lo retomaba. Cuestión, por lo demás que Barth aceptó cuando percibió en lo sucesivo la imposibilidad de su inicial intento de reconciliar a Kierkegaard y a la teología protestante.

Y es que, para Kierkegaard, *Existencia* significa imitación de Cristo, sufrir por Cristo, morir por Cristo. En otras palabras: existencia significa para Kierkegaard la forma de vida correspondiente al Hombre-Dios, de un mártir, de un santo; una categoría que Lutero y la teología protestante habían rechazado expresamente por estimarla en contradicción con lo único santo, que es Cristo. La piedad mística de Kierkegaard, el *pietismo* protestante, le había empujado a la búsqueda de una existencia cristiana en una dirección que en el fondo (por lo menos directamente) nada tenía que ver con la teología protestante o la filosofía, sino que pertenecía (pertenece) a la ascética católica.

El pietismo (nacido en el seno de la Iglesia luterana), según Peterson, “fue el crítico inmanente del protestantismo” y mostró su tesonera eficacia también en el pensamiento de Kierkegaard. Algunos de sus conceptos preferidos, como, por ejemplo, “realidad”, “existencia”, etcétera, son inexplicables sin una vuelta a las ideas del pietismo que es, en verdad, la rebelión contra las consecuencias prácticas de la teología luterana.

Kierkegaard, que puso en duda tantas cosas y criticó tan agudamente a Lutero y a la iglesia protestante, nunca expresó duda alguna referente al pietismo de su padre. En algunas páginas de su *Diario* describe un proceso interior con una terminología que no deja lugar a dudas: su padre quería verlo en el trance de esa experiencia, que constituye la piedra fundamental de la vida pietista. [Ix] Todavía es más importante, según Peterson, el hecho de que los dos sucesos decisivos en la vida de Kierkegaard no se pueden explicar sin el pietismo de su pensamiento: “el abandono de su noviazgo y el ataque contra el obispo Martensen”, cuando éste llamó “testigo de la verdad” al difunto primado de la iglesia danesa.

Antes de Lutero los cristianos podían casarse; pero también podían, si tenían vocación entrar en un convento. Después de Lutero, de su programático matrimonio, tenían que casarse todos, y toda excepción a esa regla conducía irremediabilmente a un conflicto con el espíritu de la iglesia protestante.

Lo anterior no sólo lo demuestra Peterson y la historia entera del pietismo, sino la misma biografía de Kierkegaard. En un primer momento la emoción protestante por la resolución de Kierkegaard de rescindir el compromiso con Regina Olsen pudo parecer ridícula. Pero esa confusión muestra en última instancia que el protestantismo se siente amenazado en su meollo por una decisión a favor de una

forma de existencia que se sale de lo ordinario, que se sale de la esfera ética del matrimonio; por una decisión que es una “suspensión temporal de la ética”, lo que, según Kierkegaard, es la condición para alcanzar una “existencia en el Espíritu” y para que se ponga un “individuo ante Dios”. Según Peterson, todos esos conceptos de “existencia”, “salto”, “individuo”, que el pietista Kierkegaard ha formulado en contraste con la teología luterana, en el fondo sólo tienen un significado real “para un católico que se pone ante el problema de su vocación”. [ixi] En cambio, el protestante ortodoxo, que busca su justificación por la “*sola fide*” (la fe y sólo la fe justifica la salvación), no puede aceptar a un “individuo” de carne y hueso. Y, en efecto, ¡cuánto se parece aquel “monos” de Kierkegaard al “monachos”! El monje, en tanto individuo, ha abandonado el ámbito ético, válido para la generalidad como consecuencia de la imputación de la gracia de Cristo. El monje pretende haber encontrado la “realidad” en su renuncia voluntaria al matrimonio, en su retiro al silencio y a la oración, en la obediencia con gozo y alegría a sus superiores y a las “reglas” de su “orden”. La capacidad de renuncia en la ascética católica lleva a una mayor libertad interior, fortalece la autoconfianza y la experiencia de que el vencerse por el otro, renunciando a tantas cosas para hacer valer al prójimo, en la entrega al hermano, al emigrante, al leproso, al enfermo o al cautivo en un campo de concentración, resplandece en la caridad cuando se entrega hasta el sacrificio. Es el caso de Damián de Molokai, formalmente Josef de Veuster (1840-1849), sacerdote belga de la congregación de los Sagrados Corazones, SS.CC. que por profundo amor al prójimo decide entregar su vida a la población leprosa de la isla Molokai, reino de Hawai, condenada a pasar el resto de su vida en ella, alejados de sus familias, en una tierra de nadie donde imperaba la ley de la fuerza y de la muerte. Entregado y agotado con los más desdichados y desheredados de la tierra, les llevó la esperanza, la belleza, la verdad, la bondad y la alegría de las Bienaventuranzas, compartiendo con ellos dolores y sufrimientos, descubriendo la belleza y gozo que tiene la caridad cuando se desgasta cuidando a los más desdichados de la tierra, al extremo de convertirse igual que ellos, en un leproso más y morir como tal en el lazareto de Molokai en Hawai. Un santo moderno como Giuseppe Moscati, médico y laico en el siglo XX, entregado hasta el agotamiento a atender a los pobres y afligidos enfermos, en su ciudad natal, Nápoles, que soportó cargas y mortificaciones y promocionó la salud espiritual y corporal con gozo y alegría, es otro ejemplo. Un sacerdote franciscano como Maximiliano Kolbe, prisionero número 16. 670 en Auschwitz, que ofrece su vida en lugar de un condenado a muerte, es un ejemplo más. Las vidas de unos y otra señalan la dimensión martirial y de santidad, que necesariamente tiene la capacidad de renuncia y amor al prójimo. Lutero y protestantes ortodoxos no pueden aceptar a ese “individuo”, porque ello equivaldría a renunciar a la existencia “ideal” de la salvación. El protestante ortodoxo (llámese luterano, metodista, presbiteriano, bautista etc.) no puede aceptar el pensamiento de una *existencia* que se expresa en la “imitación” del Señor en la “simultaneidad”, porque eso sería abandonar la *sola fide* (“la sola fe justificadora y santificadora”).

Basta con formular de este modo la gravedad de los problemas que Erik Peterson aborda, para advertir la absoluta incompatibilidad de Kierkegaard con Lutero, lo inconciliable de su ideal con la teología protestante, lo inconciliable de su “credo”

con el credo de “su iglesia”. Es decir, la total incompatibilidad del pietismo kierkegaardiano, que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa, con el *nominalismo* de la gracia luterano.

Estas dos concepciones alemanas de la espiritualidad eran de tal forma contrarias, que una de ellas, el pietismo, en verdad ya ponía en el camino del catolicismo pues vivía de sus ecos. Por el contrario, al reducir la gracia a simple favor de un Dios completamente ajeno a las obras humanas, el luteranismo se atenía a una Voluntad absoluta que, desde su autoridad, juzgaba y sentenciaba acerca de los salvados y los condenados. *Auctoritas, non veritas facit salutem* (la autoridad, no la verdad da la salvación), parece decir el modelo luterano, que hace del otorgante divino de la gracia la primera autoridad absoluta en el sentido hobbesiano, completamente desvinculada de todo orden, salvo de su propia voluntad. [Ixii]

La autoridad, no la verdad da la salvación (*Auctoritas, non veritas facit salutem*). Esta autoridad absoluta formulada al modo de Hobbes, es la consecuencia del lenguaje luterano, deduce José Luis Villacañas. Análisis que refrenda con el trabajo de Antonio Rivera, *El dios de los tiranos*, donde el autor muestra con creces la afinidad electiva del Dios de la Reforma y el absolutismo político. [Ixiii] “De hecho”, afirma Villacañas, “la estructura de la Reforma es propiamente la renovación de lo político como valor absoluto. Ésta es la tesis final de Carl Schmitt, al hacer del pensamiento de Hobbes la perfección y culminación de la Reforma”. [Ixiv]

Con la afirmación de la Voluntad absoluta desligada de todo orden y toda ley, tendríamos ya en la práctica el nominalismo de la sentencia de salvación, como expresión de una *decisión* totalmente desvinculada no sólo de toda norma, orden y ley, sino incluso de la historia. Y, por desvinculada, *soberana* en sentido moderno. Es decir, *autoridad suprema*. Frente a este modelo luterano, el pietismo sigue viviendo la Fe en términos de *gracia infusa*, exhortando a vivir la experiencia de una *decisión* personal que ponga al individuo ante Dios, en reacción frente al dogmatismo de la Iglesia luterana. Es la experiencia de una decisión que suture esa herida abierta y misteriosa del hombre: *la dualidad del ser humano*: la dualidad entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la necesidad de la imitación de Cristo como atestiguan miles de santos en la memoria y tradición de la Iglesia, de ahí la afirmación de la ecuación entre vida profana, vida de amor, entrega, sufrimiento y martirio con Cristo, tan lejana de la *sola fide* luterana, que sólo se atiende a la sola justificación de la fe.

Ahora entendemos por qué estalló la cólera de Kierkegaard contra Martensen. La retórica frase del crítico Martensen que había calificado en una alocución como “*testigo de la Verdad*” al bien instalado y burgués obispo de Copenhague, era insoportable para Kierkegaard. Esa alocución se convirtió en la señal para el estallido del conflicto entre el pensador danés y el “luteranismo”. La emoción de Kierkegaard por el mal empleo de la palabra “testigo de la Verdad” sólo es comprensible si reconocemos que el concepto de *mártir* era algo sagrado para él. Pero también en este caso estaba Kierkegaard en absoluta incompatibilidad con la iglesia protestante.

En efecto, partiendo de los presupuestos de la teología protestante se llega, en el mejor de los casos, al concepto de *confesor*, pero no al de mártir. La vida de Lutero, quien, según el modo de ver protestante, fue confesor en Worms, pero no mártir, hizo retroceder también hasta aquí las fronteras de la concepción de las posibilidades generales de su nominalismo de la gracia. No es lícito, por tanto, permanecer aquí en el equívoco de interpretar desde un punto de vista moralista el ataque de Kierkegaard contra la “cristiandad”. Su ataque iba dirigido muy precisamente contra el cristianismo protestante en el que todos “creían” y en el que la fe resultaba un asunto ideal (en sentido nominalista), pero en el que nadie seguía a Cristo como Kierkegaard entendía esto. Es decir, el pensador danés “se revolvió contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo *santo*”. [Ixv] Se revolvió contra un cristianismo que, al rechazar el concepto de mártir, había eliminado el sufrimiento, “que es algo inseparable de la Iglesia”. [Ixvi] Se revolvió contra un cristianismo que había degenerado en mediocridad y mundanidad y en el que la masa con su culto a la vida fácil, ocupaba el lugar de los santos y los mártires. El catolicismo, pese a todo (hoy diríamos, pese a toda su corrupción e institucionalidad pecadora), conservaba (conserva) el concepto y la práctica del ideal cristiano. El protestantismo es finitud de parte a parte. Martín Lutero había derribado al papa de su trono, pero había puesto en su lugar a la masa.

El protestantismo es absolutamente insostenible. Es una revolución que ha consistido en la proclamación del apóstol (Pablo) a expensas del maestro (Cristo). Como correctivo pudo tener en un tiempo y situación determinada su importancia. Pero si, aparte de esto, se trata de sostenerlo, debería hacerse de la siguiente manera: hemos de confesar que esta doctrina es un calmante del cristianismo que nosotros, hombres, nos hemos permitido, invitando a Dios a que quiera tolerarlo. Pero en vez de esto se encomia al protestantismo como un progreso del cristianismo. ¡No! Es la concesión más clara que se haya hecho a la multitud, a esta multitud que es el enemigo hereditario del cristianismo, que quiere ser cristiana, pero poniendo de lado o rebajando todo idealismo. [Ixvii]

Hace falta, para nuestros tiempos hedonistas, consumistas, narcisistas, materialistas y “felices”, afirma Peterson, “leer el ataque de Kierkegaard a la Cristiandad, que en realidad es un ataque al protestantismo”, para comprender las consecuencias que ha tenido en nuestro mundo occidental y capitalista, con su culto al placer, al tener, al éxito, al “ser excelente”, al individualismo y al consumo, al inmediatismo y al aceleramiento, “el abandono protestante de los conceptos de mártir y de santo. El aburguesamiento del protestantismo, tan apasionadamente combatido por Kierkegaard, y al que éste opuso el concepto de testigo de la Verdad, o sea de mártir, es sólo una consecuencia fatal del abandono del culto de los mártires y de los santos”. [Ixviii] Ciertamente no se puede afirmar que Kierkegaard pretendiera ser un “santo” ni tampoco que fuera un “mártir”. Pero sí que fue víctima del luteranismo, en tanto adversario de él y negador del nominalismo de la gracia:

Mientras Kierkegaard permaneció en el protestantismo fue su víctima. Con su muerte (que no fue la de un mártir o un confesor) pagó las consecuencias de una vida de reflexión que no anduvo falta, ciertamente, de decisión ‘ética’, pero sí de ‘decisión religiosa’, cosa mucho más grande, según el mismo Kierkegaard. [Ixix]

En suma, dice bien José Luis Villacañas, “Kierkegaard, lejos de ser un defensor del luteranismo, era su víctima y la sentencia se consumó cuando Karl Barth le retiró el nombre en su tardía *Historia de la Teología Protestante*. [lxx] Y es que poco antes, en su libro “*La palabra de Dios y la teología*”, había hablado Karl Barth de Kierkegaard como el más grande pensador cristiano del último siglo y había puesto el nombre del pensador danés junto a los precursores de su teología: Lutero, Calvino, Pablo y Jeremías. Un poco después, en la primera edición de su *Dogmática*, rechazó las ideas “existenciales” de Kierkegaard como un residuo del *pietismo*; y en la tercera edición de la misma obra, la idea de *existencia* no es para Karl Barth más que un concepto de la Ética. Finalmente, en su *Historia de la Teología Protestante*, el nombre de Kierkegaard es retirado y no aparecerá ya ni una sola vez.

No se hubiera podido demostrar de manera más clara”, afirma Peterson y pensando en la obra de Karl Barth, “la absoluta incompatibilidad de Lutero con Kierkegaard, lo inconciliable de la teología del *nominalismo de la gracia* luterano con el pietismo. Y sería un trabajo inútil querer mostrar en un representante de la moderna teología protestante, por ejemplo, Rudolf Bultmann, amigo de Heidegger, la contradicción entre las citas de Kierkegaard y la posición propia de aquél. [lxxi]

Tal vez hubiera sido mejor, sigue diciendo Peterson, recordar la visión de Emmanuel Swedenborg, el otro gran crítico del protestantismo. “En un cuarto sin puertas ni ventanas, camina arriba y abajo el predicador protestante, repitiendo siempre las mismas palabras: *Sola fide*”. [lxxii] *Sola fide*, pura justificación de la fe. El “salto” con el que soñaba Kierkegaard tenía que significar, por tanto, no sólo la liberación del inmanentismo de la filosofía del idealismo alemán, sino también la liberación de la cárcel de la *sola fide* en la que el dogmatismo de Lutero había encerrado al hombre en su realidad. El “salto” kierkegaardiano tenía que significar no sólo la liberación de la identidad de *ser y pensar* hegeliano, sino también la liberación de la monotonía de la pura justificación de la fe que emana del nominalismo de la gracia. Liberarse de los abismos de soledad e invisibilidad que habían traumatizado al pensador danés mientras permaneció en el luteranismo. El concepto kierkegaardiano de *Existencia* no tendría posibilidad de darse en el seno del nominalismo protestante, ya que exige una forma de vida auténtica, real y objetiva que se corresponda con la del Dios-hombre, posibilidad que Peterson sólo verá en la concepción católica de los santos y los mártires. En suma, el “salto” al que aspiraba Kierkegaard tenía que ver con un significado de existencia correspondiente a la de un mártir, a la de un santo, lo que quería decir, imitar a Cristo, amar a Cristo, amar por Él, sufrir por Él y con Él, amar siempre pues el amor no tiene fin.

Porque ¿qué significa existencia si no significa existencia de Cristo? Llegar a ser hombre en cuanto se llega a ser mártir, como dice san Ignacio de Antioquía, en cuanto se llega a ser santo, eso es existencia. Pero una teología y una iglesia que han excluido el concepto del mártir y del santo como tal, ¿pueden pronunciar con sus propios labios, en serio, la gran palabra *existencia*? [lxxiii]

Nada más alejado, pues, de la gran palabra *Existencia*, que los saltos de “existencia” que dio Lutero. Sus saltos fueron saltos en el dogmatismo de la *sola fide*, y todas las afirmaciones de “existencia” de la teología protestante, en tanto *sola fide*, se presentan igualmente como testigos de una “no existencia”. La conclusión se hacía explícita para Erik Peterson: una cierta forma de “existencialidad” había traicionado a Kierkegaard, pero con ello había logrado eliminar sobre todo a la *existencia* misma. El nominalismo luterano que reducía la gracia a simple “favor” de Dios, como justificación *forense* y ajena a las obras humanas, no sólo suprimía la actividad humana, sino que también eliminaba la realidad de la persona humana: borraba la *existencia* misma. La incapacidad de la teología protestante para captar el puesto de la vocación en la vida de la Iglesia y de la gracia, era el resultado del nominalismo de la gracia luterano que eliminaba la homogeneidad de lo humano al grado de borrar la *existencia* misma. De ahí la ceguera de la teología protestante “para el significado de *existencia* de los monjes, pero también de los mártires y los santos”, observa Gabino Uríbari, [lxxiv] al comentar el artículo de Peterson, *Testigos de la verdad*, recogido en el libro multicitado de *Tratados teológicos*. [lxxv] El concepto *Existenz*, tal como Kierkegaard lo entendía, era un concepto incompatible con la “no existencia” de la *sola fide* luterana.

Bibliografía

- Algacel. *Tahafut-ul-falasifa*, “*Destrucción de los filósofos*”. Madrid, B.A.C. 1986.
- Averroes. *Tahafut-ul-Tahafut*. “*Destrucción de la Destrucción*”. Madrid, CSIC, 1999.
- Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos, 1985.
- Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1985.
- Gilson, Etienne *La unidad de la experiencia filosófica*. Versión española por Carlos Amablé Baliñas Fernández. Madrid, Ediciones Rialp, 1998.
- Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmmermann. Barcelona, Del Serbal, 1990.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Kierkegaard, Soren. *Diario*, 7 de febrero 1846, VII A 5, vol. I. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid.

La Biblia de Nuestro Pueblo. Texto: Luis Alonso Schokel. México, Buena Prensa, A.C. 2009. Bilbao, España, Ediciones Mensajero, 2008.

Logos, Revista de Filosofía. México, Universidad La Salle, año 40, núm. 120, septiembre-diciembre 2012.

Lutero, Martín, *Obras de Martín Lutero*, tomo II, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967.

Lutero, Martin, *Comentarios a los Gálatas*, 1, 55 (1533). Barcelona, Editorial Clie, 1967.

Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518. Documento transformado a formato digital por Andrés San Martín Arrizaga, 29 de diciembre de 2006.

Lutero, Martin, *Obras de Martín Lutero*, tomo I, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967.

Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 27. Pdf, traducida por Ernesto San Martín, Profesor del Dpto. de Estadística, Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Fraternidad Ecuménica de Chile.

Occam, Guillermo. *Quaestiones quodlibetales*. Madrid, Rialp, 1978.

Peterson, Erik, *Tratados teológicos*. Traducción de Agustín Andreu. "Los libros del monograma". Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966.

Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, Prólogo de Gabino Uribarri, traducción de Agustín Andreu. Mini Trotta. Madrid, Editorial Trotta, 1999.

Rivera, Antonio, *El dios de los tiranos*. Córdoba, Almuzara, 2007.

Safranski, Rugier, *Un maestro de Alemania*. Traducción de Raúl Gabás. México, Tusquets, 2010.

Schmitt, Carl, *Teología Política*. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas, Madrid, Editorial Trotta, 2009.

Notas

[i] Heidegger, Martin, *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmmermann. Barcelona, Del Serbal, 1990, p. 16.

[ii] Heidegger, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 198.

[iii] Lutero, Martín, *Comentarios a los Gálatas*, I, 55 (1535), en *Obras de Martín Lutero*, tomo II, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967.

Lutero, Martin, *Comentarios a los Gálatas*, 1, 55 (1533). Barcelona, Editorial Clie, 2004.

[iv] Lutero, Martín, *Comentarios de Romanos*, vol. I, capítulos 4, 5, 6, en *Obras de Martín Lutero*, tomo II, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967.

[v] Lutero, Martin, *Comentario a la epístola a los romanos*, en *Obras de Martín Lutero*, tomo II, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 98.

[vi] Ibidem, Lutero, Martin, *Comentario a la epístola a los romanos*, p. 98.

[vii] Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518. Tesis 24. Documento transformado a formato digital por Andrés San Martín Arrizaga, 29 de diciembre de 2006.

[viii] Algacel. *Tahafut-ul-falasifa, Destrucción de los filósofos*. Madrid, B.A.C. 1986.

[ix] Averroes. *Tahafut-ul-Tahafut. Destrucción de la Destrucción*. Madrid, CSIC, 1994.

[x] Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos, 1985, p. 605.

[xi] Idem, Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*, p. 606.

[xii] Idem, Gilson, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*, p. 605

[xiii] Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1985, p. 135.

[xiv] Gilson, Etienne *La unidad de la experiencia filosófica*. Versión española por Carlos Amablí Baliñas Fernández. Madrid, Ediciones Rialp, 1998, p. 73.

[xv] Idem, Gilson, Etienne *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 75

[xvi] Idem, Gilson, Etienne *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 76

[xvii] Occam, Guillermo. *Quaestiones quodlibetales* VI, q. 6. Madrid, Rialp, 1978, p. 121.

Ibidem, Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 78.

[xviii] Lutero, Martin, *Comentario a la epístola a los romanos*, en *Obras de Martín Lutero*, tomo I, traducción de C. Witthaus. Buenos Aires, Paidós, 1967. P. 129.

[xix] Ibidem, Lutero, Martín, *Controversia de Heidelberg* de 1518.

[xx] San Pablo, I de Corintios I, v. 17-25. La Biblia de Nuestro Pueblo. Texto: Luis Alonso Schokel. México, Buena Prensa, A.C. 2009. Bilbao, España, Ediciones Mensajero, 2008.

[xxi] Jethro, Masis, *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero* p. 24. México, Logos, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, año 40, núm. 120, septiembre-diciembre 2012. El trabajo del Dr. Jethro procede a la interpretación de la vida religiosa en el joven Heidegger, y lo hace a partir de una problemática de lo religioso que define su estructura teórica. Es un estudio pormenorizado que no conoce más que una dimensión: aquella de la destrucción de la tradición ontológica bajo el influjo de Lutero; en consecuencia, sólo se toma en consideración la red de significaciones constituida en el joven Heidegger a partir del concepto de *destrucción* de Lutero y según los aportes ulteriores en la *destrucción* de la tradición ontológica. Es decir, el autor de este artículo no va más allá del influjo de Lutero en Heidegger. La conciencia que tiene el Dr. Jethro del influjo de Lutero en Heidegger no se acompaña de la conciencia de sus límites ni de sus consecuencias. No debería yo reprochar a este estudio esta estrechez: es su razón de ser.

[xxii] Ibidem, Lutero, Martín, *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

[xxiii] Ibidem, Lutero, Martín, *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

[xxiv] Ibidem, Masís, Jethro, *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero*, p. 24

[xxv] Ibidem, Lutero, Martin. *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

[xxvi] Idem, Lutero, Martin. *Controversia de Heilderberg* de 1518.

[xxvii] Idem, Lutero, Martin. *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 21

[xxviii] Idem, Lutero, Martin. *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 4

[xxix] Ibidem, *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero*, Masís, Jethro, p.25

[xxx] Ibidem, Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518. Tesis 24

[xxxi] Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 27. Pdf, traducida por Ernesto San Martín, Profesor del Dpto. de Estadística, Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Fraternidad Ecuménica de Chile.

[xxxii] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 29

[xxxiii] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 30

[xxxiv] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 28

[xxxv] Ibidem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 8

[xxxvi] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 10

[xxxvii] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 11

[xxxviii] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 1

[xxxix] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 16

[xl] Ibidem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 15

[xli] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 19

[xlii] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 32

[xliii] Ibidem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 39

[xliv] Idem, Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 40

[xlv] Peterson, Erik, “Existencialismo y Teología protestante”, en *Tratados teológicos*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, 1966.

[xlvi] Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”. Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 137.

[xlvii] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencialismo y Teología protestante” en *Tratados teológicos*.

[xlvi] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencialismo y Teología protestante” en *Tratados teológicos*.

[xlix] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencialismo y Teología protestante” en *Tratados teológicos*.

[l] Ibidem, Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 138.

[li] Es un influjo al que no escapan incluso estudiosos contemporáneos de la fenomenología forjada en el joven Heidegger, como Jethro Masís, cuando afirma: “La filosofía no puede decir nada acerca de Dios y, en cuanto saber libre de la fe, es impotente ante Dios”. Son frases que transparentan el influjo de Karl Barth.

Ibidem, Masís, Jethro, p. 15

[lii] Ibidem, Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 138.

[liii] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencia y Teología protestante”, en *Tratados teológicos*, p. 168.

[liv] Idem, Peterson, Erik, “Existencia y Teología protestante”, p. 208.

[lv] Safranski, Rugier, *Un maestro de Alemania*. Traducción de Raúl Gabás. México, Tusquets, 2010. Este trabajo es una biografía sobre Heidegger, que, entre cosas, documenta las ambigüedades del catolicismo de Heidegger y las razones de su “decisión” en favor del partido nazi y de Hitler.

[lvi] Ibidem, Peterson, Erik, “Kierkegaard y el Protestantismo”, 1948, en *Tratados teológicos*.

[lvii] Basta con leer los llamados *Escritos de juventud*, la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu* o la *Filosofía de la religión*, para advertir cómo engulle Hegel todos los datos de la teología protestante en su especulación filosófica.

[lviii] Ibidem, Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 144.

[lix] Ibidem, Peterson, Erik, Peterson, Erik, “Existencia y Teología protestante”, p. 219, en *Tratados teológicos*.

[lx] Kierkegaard, Soren. *Diario*, 7 de febrero 1846, VII A 5, vol. I. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid, p. 230.

[lxi] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencia y Teología protestante”, en *Tratados teológicos*, p. 221.

[lxii] Cfr. Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 144.

[lxiii] Rivera, Antonio, *El dios de los tiranos*. Córdoba, Almuzara, 2007.

[lxiv] Cfr. Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 144.

[lxv] Ibidem, Peterson, Erik, “Existencia y Teología protestante”, en *Tratados teológicos*, p. 213.

-----“Kierkegaard y el Protestantismo”, 1948, en *Tratados teológicos*, p. 234.

[lxvi] Ibidem, Peterson, Erik, “Testigos de la Verdad”, en *Tratados teológicos*, p. 75.

[lxvii] Ibidem, Kierkegaard, Soren. *Diario*, 1854, XI A 162, vol. III. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid, p. 325.

[lxviii] Ibidem, Peterson, Erik, “Testigos de la Verdad”, en *Tratados teológicos*, p. 76.

[lxix] Ibidem, Peterson, Erik, “Kierkegaard y el Protestantismo”, en *Tratados teológicos*, p. 213.

[lxx] Cfr. Schmitt, Carl, *Teología Política*. Epílogo de José Luis Villacañas, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, p. 145.

[lxxi] Ibidem, Peterson, Erik, “Kierkegaard y el Protestantismo”, en *Tratados teológicos*, p. 213.

[lxxii] Idem, Peterson, Erik, “Kierkegaard y el Protestantismo”, p. 213.

[lxxiii] Ibidem, Peterson, Erik, “Kierkegaard y el Protestantismo”, en *Tratados teológicos*, p. 214.

[lxxiv] Peterson, Erik, “Introducción”, en *El monoteísmo como problema político*. Prólogo de Gabino Uríbari. Traducción de Agustín Andreu. Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 24.

[lxxv] Ibidem, Peterson, Erik. “Testigos de la Verdad”, en *Tratados teológicos*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, 1966, pp. 71-103. Peterson, Erik, “Introducción”, en *El*

monoteísmo como problema político, Prólogo de Gabino Uríbari, traducción de Agustín Andreu. Mini Trotta. Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 24-25. El breve texto “Testigos de la Verdad”, publicado en 1937 y “fruto inmediato de conferencias por Alemania en los años anteriores”, explica Gabino Uríbari, no era fruto del azar: es una teología del martirio que contenía una meditación sobre la situación política alemana del momento en el que se contraponen decididamente la verdad del mundo político con la verdad de la revelación. Cito las razones que da Gabino Uríbari, para confirmar su aserto: “Primero, poco tiempo antes, en una interpretación de los sucesos acaecidos en la Iglesia protestante alemana a lo largo de 1933, Erik Peterson terminaba exhortando a una reacción explícitamente *teológica* por parte de los católicos. ‘En nuestra actual situación en Alemania necesitamos una teología de los sacramentales y un tratamiento *teológico*-fenomenológico de realidades tales como ‘santuarios’, ‘imágenes milagrosas’, peregrinaciones, etcétera’. Los santos y los mártires que Peterson defenderá como modelos a seguir, pues la teología protestante es incapaz de hacerlo, encajan perfectamente en esta línea”. La irrupción de un régimen totalitario exigiría el martirio, no la confesión de fe. Mientras que el protestantismo conoce la figura del confesor (*Bekenner*), ignora la del mártir. Segundo, en el artículo *Existencialismo y Teología protestante* citado más arriba, en el que también aborda el martirio, “Peterson insistirá en que las transformaciones filosóficas operadas en los conceptos teológicos en la filosofía de la *Existenz* de Heidegger, abocaban necesariamente a sustituir la decisión por Cristo por una decisión por el *Fuhrer*”. Tercero, ya en el librito *Testigos de la verdad*, repite que la revelación de Jesucristo, título original del libro del Apocalipsis que Peterson recalca y aprovecha para su interpretación, supone una alternativa inevitable entre Cristo y el Anticristo. El libro del Apocalipsis tiene su tiempo y su hora determinados para la Iglesia, como sucedió en la época de las persecuciones y el hundimiento del imperio romano. En esta última circunstancia, “san Agustín leyó el Apocalipsis para interpretar el sentido de este acontecimiento y de la historia en general en la *Ciudad de Dios*”. La interpretación que hace San Agustín en la *Ciudad de Dios* de la caída del imperio romano es una pieza básica en la arquitectura del tratado sobre *El monoteísmo como problema político*, texto ya clásico de Erik Peterson, también recogido en sus *Tratados teológicos*. Es decir, Peterson piensa que la situación política de Alemania durante el nazismo se ilumina teológicamente comparándola con la caída del imperio romano. Entonces el Apocalipsis ayudó a Agustín a captar lo que ocurría. La advertencia preliminar al monoteísmo concluye así: ‘Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política de Occidente’. En esta senda, el Apocalipsis también debería ayudar a la Iglesia en esta nueva ocasión con su prohibición radical de sacralizar el orden político, de prestarle obediencia indebida, y su llamada al martirio”.