

Existencia, destrucción y nominalismo de la gracia Una mirada a Lutero, Kierkegaard, Peterson y Heidegger

Ramón Kuri Camacho
Universidad Autónoma de Zacatecas

Heidegger, la escolástica y el Dios personal luterano

Si la filosofía moderna hubiera enseñado con Tomás de Aquino que *operatio sequitur esse* (la operación sigue a la existencia), tal vez se habría apreciado el valor que tenía para el aquinatense el verbo infinitivo *esse*, es decir, la resonancia y trascendencia verbal de la palabra *ser* y su diferencia con el *esse* (ser) como sustantivo o nombre. Quizás también se habría valorado de otra manera a la escolástica y no habría habido necesidad de mostrar el ajuste más o menos logrado de los conceptos de la Edad Media. No habría habido necesidad de indagar el orden de las intenciones que dan su unidad a pensamientos vivos como los de Abelardo, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Maimónides, San Buenaventura, Occam o Duns Scoto, componiendo y fundiendo los elementos recibidos, determinados en un tiempo y un medio dados. Ciertamente se puede desprender de su época la obra hecha, pero no se comprenderá entonces lo que el autor ha querido hacer. No habría lugar tampoco para aceptar sin más, que una de las aportaciones más extraordinarias de Heidegger para la época moderna habría sido la nueva *sonoridad* del verbo ser, su sonoridad *verbal* que trajo como consecuencia la distinción radical entre ser y ente: la famosa *diferencia ontológica* entre ser y ente, que como sabemos, es la Diferencia por excelencia, pues

siete siglos atrás ya Santo Tomás había hecho tal distinción Y claro, Heidegger tampoco habría podido sostener con facilidad la tesis con la que arranca su ontología, a saber: que el predominio de la ontología griega en los conceptos de la filosofía moderna (que nunca pensó el ser en tanto que ser, sino sólo el ser del ente como *presencia* en el sentido de “estar-a-la-vista”), se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija”.

Pues para Santo Tomás, el nivel más profundo de la realidad no es la esencia, sino el ser en el sentido verbal de *acto de ser o de existir*. Si el sentido verbal del ser hubiera sido para el aquinatense el *acto de ser* que podría ser definido, entonces ya no sería *acto de ser* sino sólo pensar y ver: puro pensamiento y presencia. Pero en Santo Tomás, la resonancia verbal del ser (*actus essendi*), que como “acto de ser no puede ser definido”, es inseparable del ente singular y concreto, y constitutivo metafísico de la realidad *en cuanto realidad*. Esto quiere decir que la distinción entre ser y ente es una distinción *real* y no sólo mental y conceptual. Pues esencia y ser no son dos aspectos que el intelecto distingue, piensa y “*ve*” en la misma y única realidad (el ente), sino que son constitutivos realmente distintos el uno del otro: el ente está realmente compuesto de esencia y ser, en donde el ente no *es* su *ser*, sino que *tiene* el ser.

Pero el joven Heidegger que, como veremos más adelante, rompe con la fe católica y con su sistema (la escolástica), al encontrar al Dios personal de Lutero y su *teología de la cruz*, purificadora y aniquiladora de toda escolástica y toda tradición teológica (*teología de la gloria*), encontrará en el reformador la clave de su *destrucción* de la tradición ontológica. El joven Heidegger, influenciado por la *Destructio* luterana, al establecer la incompatibilidad entre la concepción paulino-cristiano-luterana del ser y la concepción griego aristotélico-platónica, encontrará el punto de inflexión a partir del cual la interpretación del ser y con ella la entera metafísica occidental debía a

sus ojos necesariamente hacer crisis. Según Heidegger, el pensamiento griego, desde sus mismos orígenes, se habría orientado hacia el modelo de “*ver*”. Los griegos habrían concebido el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, habrían pensado el *ser* sólo como *presencia*, como “estar-a-la-vista”, influyendo con esta concepción en la teología escolástica y filosofía medieval, denominada por Lutero, teología de la gloria (*theologia gloriae*) a la que opondrá su teología de la cruz (*theologia crucis*).

A partir de aquí, la obstinación en rebajar el ser al plano del ente será una de las constantes de su pensamiento y le hará tan fácil la originalidad, la que le autorizará a no tener en cuenta en su reflexión más que una parte de la tradición metafísica. De haberle alguien recordado que Tomás de Aquino fue capaz de distinguir entre ser y ente, tal vez hubiera advertido que esta pretendida excepción no era tal excepción, pues el filósofo y el teólogo dominico, al pensar el ser, por fuerza del *actus essendi*, no podía *pensarlo* como *presencia*. No habría podido afirmar, por tanto, que la escolástica de Suárez había sido la que había recogido y transmitido para nuestro tiempo el predominio de dicha ontología. “En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la ‘metafísica’ y filosofía trascendental de la Edad moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la ‘lógica’ de Hegel”.¹ En esta afirmación, se configura el límite tenso como una cuerda estirada sobre la cual se aventura y se arriesga el Heidegger de los tiempos modernos, que pondrá en estado de tensión moral y espiritual a parte importante de la filosofía contemporánea. Pues cuando el filósofo alemán publica *Ser y Tiempo* en 1927, hacía más de ocho años que había abandonado “lo que” él consideraba era la escolástica y el “sistema” del catolicismo. Una carta publicada en 1980 y recogida por Hugo Ott, es un documen-

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, página 32, México, FCE, 1977.

to clave para advertir el cambio ideológico que había sufrido el joven Martin Heidegger. Es una carta de despedida firmada el 9 de enero de 1919, dirigida a su antiguo profesor, el filósofo y teólogo católico Engelbert Krebs:

Muy respetado profesor:

Los últimos dos años, durante los que me he esforzado en lograr un esclarecimiento de principio de mi posición filosófica, dejando de lado toda tarea científica particular, me han llevado a conclusiones para las que, si me mantengo en un compromiso extra-filosófico, no podría garantizar la libertad de convicción y de enseñanza.

Evidencias (*Einsichten*) de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el *sistema* (subraya Heidegger) del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, ésta, ciertamente, en un nuevo sentido.

Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica (más quizá que sus cultivadores oficiales) y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos: mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir, en vez de objeto discusión, de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico a favor de una enojosa y desagradable polémica de apóstata.

Por ello, en el futuro, me interesa también permanecer en contacto con científicos católicos, que vean y admitan los problemas y estén dispuestos a comprender otras convicciones.

Por tanto es para mí de especial valor (y querría muy de corazón darle las gracias por ello), no perder el bien de su valiosa amistad. Mi mujer, que le ha informado rectamente, y yo mismo querríamos conservar la gran confianza en usted. Es difícil vivir como filósofo: la sinceridad interior frente a sí mismo y para con aquéllos de los que se va ser maestro, exige sacrificios, renunciaciones y luchas que le son siempre ajenas al mero artesano de la ciencia.

Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior (*y solo para ello*), justificando así ante Dios mi propia existencia y acción.

Dándole las gracias de corazón, suyo
Martin Heidegger
Mi mujer le saluda muy cordialmente.²

El “sistema” del catolicismo, o sea, la Escolástica, y su serie de cuestiones divididas en artículos, con el aparato, en cada una, de los argumentos *pro* y *contra* en los que se manifestaba un universo teoretizante y dogmatizante, con el agravante de que dicho “sistema” pensaba en su totalidad al ser sólo como ente, según el enorme equívoco del Heidegger de *Ser y Tiempo*, era ya incierto e inaceptable.

El “sistema escolástico” había contribuido en gran medida a poner en peligro la inmediatez de la vida religiosa, olvidándose de la religión por la pura teología y dogmas, llevando a su punto culminante un desarrollo que había comenzado en la Iglesia primitiva (otro enorme desatino y grave confusión del joven Heidegger): el influjo teoretizante y dogmatizante de las instituciones y reglamentos de derecho canónico. Todo esto había secado a la religión haciéndola incierta y no creíble. Pero no era dudoso e inaceptable el cristianismo y la metafísica, aunque ésta cobraba nueva vida y nuevo sentido. Sus investigaciones futuras de fenomenología de la religión intensamente referidas a la Edad Media, con su nueva manera de pensar, cobrarían nueva significación y serían el mejor testimonio de la alta valoración que para Heidegger tenía “el mundo vital católico”. La necesidad de ser sincero consigo mismo le abría nuevos horizontes y descubriría al mismo tiempo su vocación para

² Ott, Hugo, Otto, Hugo, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*. Traducción de Ramón Rodríguez en Navarro Cordon, J. M. Rodríguez, R. (Compiladores). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Editorial Complutense, 1993.

la filosofía, la investigación y la enseñanza, a las que dedicaría todas sus fuerzas, “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)” (paréntesis y cursivas de Heidegger),

Esto último quiere decir, que para estas alturas del mes de enero de 1919, Heidegger llevaba a cabo un cambio ideológico que finalmente se materializaría en la obra *Ser y Tiempo*. No se “separaba” de la metafísica, pero ésta ya no sería la que, según él, había sido hasta la época que le había tocado vivir: una ontología del ser asumida sólo como ente, o lo que es lo mismo: el ser concebido simplemente como esencia. Tampoco se “separaba” del cristianismo, pero éste reclamaba una iluminación distinta para toda experiencia auténtica de él. Y el “sistema” del catolicismo ciertamente no podía ya proporcionarlo. Había perdido la fe en la Iglesia católica. Una carta enviada por la esposa de Heidegger, Elfride Petri al padre Krebs el 23 de diciembre de 1918, le comunica lo anterior, diciéndole que ella, luterana, tampoco la había encontrado y, por tanto, ya no podían responder al compromiso contraído con él de bautizar y educar según la fe católica al hijo de ambos.

Mi marido ha perdido su fe en la iglesia y yo no la he encontrado. Ya cuando nuestra boda su fe estaba socavada por las dudas. Pero yo misma presioné para que el matrimonio fuera católico y esperaba encontrar con su ayuda la fe. Juntos hemos leído mucho, hablado, pensado y rezado, y el resultado es que los dos pensamos, hoy por hoy, de manera protestante, es decir, creemos en Dios personal sin una firme sujeción dogmática, le rezamos en el espíritu de Cristo, pero sin la ortodoxia protestante o católica. En tales circunstancias, consideraríamos una falta de sinceridad permitir que nuestro hijo sea bautizado católicamente. Pero he considerado mi deber decírselo a usted antes.³

¿Qué es lo que había sucedido en esta “conversión” de Heidegger? ¿Qué es lo que había sucedido en su espíritu pa-

³ *Ibid.*

ra negar la fe católica y acercase al Dios personal luterano? ¿Detrás de esta “conversión”, amén de la necesidad de experiencia inmediata, no existiría también un “nuevo” sentido de la metafísica, un “giro” (*Kehre*) a la vez que su superación (*Verwindung*)? Gracias al trabajo de Hugo Ott, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*,⁴ tenemos, sin duda, un mejor conocimiento de la atmósfera que envolvía al joven católico Heidegger en la primera mitad del siglo XX (1917-1919). Atento a fuentes primarias conservadas en la Biblioteca de la Universidad católica de Friburgo, Suiza (cartas y documentos varios de Engelbert Krebs, actas varias), y a otras fuentes secundarias (Otto Pöggeler, Thomas Sheehan, Richard Schaeffler, Franco Volpi, John D. Caputo), Hugo Ott nos da una imagen precisa del proceso que vivió Heidegger. Bajo el magisterio de Carl Braig tuvo un temprano acercamiento a Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, pasando después al impulso de su pensamiento debido al influjo decisivo que para él significó la amistad del sacerdote católico Engelbert Krebs (quien incluso lo casó con la señorita Elfride Petri en la capilla universitaria de la catedral de Friburgo el 21 de marzo de 1917 y quien también asumió el compromiso de bautizar y educar católicamente al hijo de ambos), hasta su ruptura con el “sistema” del catolicismo y su acercamiento a una personalidad como Martín Lutero.

El hecho es que el cristianismo que ahora le atrae, no es ya el de los preceptos de la Iglesia católica, ni de la sujeción dogmática y de la ortodoxia, sino el que preconiza un retorno a la esfera de la vivencia personal, el que asume una experiencia inmediata. No ya un cristianismo identificado con un sistema de creencias sobre Dios, sino una fe viva en Dios; no ya un creencia adquirida de que Cristo murió y resucitó, sino la “verdadera” fe o certidumbre interior de que lo hizo “por mí

⁴ *Ibid.*

y mis pecados”. No ya un pensamiento “teórico” basado en el reconocimiento intuitivo de una creencia verdadera, sino un pensamiento “acústico” adquirido por la palabra concreta oída como la voz de Dios. No ya un vivir de acuerdo a un sistema de creencias reconocidas como verdaderas, sino la aprehensión directa de la palabra de Dios que transforma la persona. Ninguna creencia ortodoxa de ningún tipo, sino mera regeneración espiritual, accesible sólo por la fuerza de la gracia que transforma el valor de todas nuestras acciones. Pues la gracia de Dios es suficiente, por la fe en Cristo. Porque toda nuestra vida debe juzgarse en términos de esta dicotomía: fe o carencia de fe. En suma, el cristianismo por el que se siente atraído es el Dios personal que lo vincula a la capacidad neumática de experimentar el éxtasis, y que para él es el *hombre interior* que encarna Martín Lutero. La destrucción (*Destruktion*) de la teología escolástica, la pura justificación de la fe (*sola fide*) y el *nominalismo* de la gracia luteranos que borran de un plumazo toda actividad humana en relación con la acción divina, eliminando a la vez la *realidad* de la persona del mismo creyente, son lo que da “nuevo” sentido a la vida del joven Heidegger, evadiendo de este modo el “sistema” católico, su teología y metafísica como origen, para asumir una nueva disposición y actitud como *por-venir* del pensamiento. De ahora en adelante su vocación filosófica estará vinculada a esta transformación y hará todo cuanto esté en su poder por este futuro, viviendo únicamente “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)”. Este por-venir tendrá que pasar *a fortiori* por la negación y *destrucción* no sólo de dicho “sistema”, sino también de la metafísica ligada a ella. *Nominalismo* de la gracia, *sola fide*, *homo interior* y el *Deus absconditus* luteranos irán a la par de dicha *destrucción*.

Por un lado, ejercer la filosofía “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)”, subrayado de Heidegger, es una frase reveladora de la mutación que está teniendo en 1919:

su lealtad al *ethos* griego o quizás redescubrimiento (“para el eterno destino”), o tal vez, la recuperación del paganismo griego siempre presente en la cultura alemana a través de Goethe, Hegel y Nietzsche, que ya no lo abandonará en algunas de sus obras de mayor aliento y será inseparable de su trayectoria intelectual. Por el otro, la furiosa *Destruktion* de Lutero de toda teología y teoría escolástica, su vehemente nostalgia de experimentar místicamente en su interior la perfecta pureza de la gracia, que es absolutamente *exterior* y se transforma en el hombre interior que sólo vive para el hombre interior y por la pura justificación de la fe (*sola fide*), acompaña a Heidegger en los primeros años de búsqueda y será decisivo para los años por venir. El joven reformador que se atormenta en *sus* abismos y en *sus* angustias interiores, que anhela deleitarse en *su* propia santidad, que quiere *sentir-se* en estado de gracia y que desde el principio de su vida interior *se descentra* y *destruye* toda teoría toda teología escolástica, es compañero de búsqueda del joven Heidegger. Algunos de los análisis “existenciaristas” de *Ser y Tiempo*, tendrán como eje a este sujeto *destructor*. Lutero es su guía y conductor.

Lutero. Destrucción y nominalismo de la gracia

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”,⁵ se encuentra de hecho completamente encerra-

⁵ Lutero, Martín, *Comentarios a los Gálatas*, I, 55 (1535). Barcelona, Editorial Clie, 2004.

do en su *yo* sin poder producir, él, hijo de la impaciencia y de la ira, 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*), se encierra para siempre en su *yo*, 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.⁶ 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 la 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. 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 se ha convertido en el fin de esta teología.

Este *yo*, centro y búsqueda angustiada de *certeza* de la salvación, es el que ahora formula la palabra “*destructio*” para designar la necesidad de restaurar la vida religiosa original deformada por la preeminencia metafísica de lo teorético. Con ello, Lutero no hace otra cosa que recuperar vieja tradición medieval que, viniendo de Algacel con su *Destructión de los filósofos* (*Destructio philosophorum*),⁷ escrita hacia el año 1090, prosigue en Averroes con su *Destrución de la Des-*

⁶ Lutero, Martín, *Comentarios de Romanos*, vol. I, capítulos 4, 5, 6. Barcelona, Editorial Clie, 2003.

⁷ Algacel. *Destrución de los filósofos*. Madrid, B.A.C. 1996.

trucción (Destructio Destructionum)⁸ escrita inmediatamente después, y llega al franciscano Guillermo de Occam como un eximio continuador. Pues lo que la especulación cristiana del siglo XIV trata de hacer es dinamitar el sólido bloque determinista del esencialismo greco-árabe, siendo ésta una tarea principal de la escuela franciscana. Y Occam, ante el esencialismo de Avicena, lo hará simplemente *destruyendo* todas las esencias, y aniquilándolas en Dios en primer lugar, como para estar perfectamente seguro de que nunca más se hallará ninguna de ellas en los seres.

Si no hay esencias, Dios es libre. Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios no queda nada que pudiera poner el menor límite a la divina omnipotencia. Después de todo, ¿cuál es el primer artículo del credo cristiano, sino: 'Creo en Dios Padre Todopoderoso'? ¿Seguirá siendo Dios Todopoderoso si hubiera esencias? ¡*Delenda est essentia!* Hay que destruir las esencias.⁹

He aquí lo que Occam ha destruido, haciendo de ello todo un oficio. Siendo un puro empirista en Filosofía, utilizó la voluntad omnipotente de Dios como último argumento en Teología. 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. 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 ra-

⁸ Averroes. *Destrucción de la Destrucción*. Madrid, CSIC, 1994.

⁹ Kuri, Camacho Ramón. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

zón de que las cosas sean lo que son descansa, a fin de cuentas, en la voluntad libérrima de Dios. 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 divino, puede darse un conocimiento intuitivo de un objeto no existente”. Esto, son sus palabras, “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”.¹⁰ De este modo, cuando vemos una estrella en el cielo, es que Dios está produciendo a la vez la estrella y mi visión de ella; pero es tal el poder divino, que puede producir separadamente incluso las cosas que ordinariamente produce juntas. Mi intuición de la estrella es una cosa, su objeto es otra; ¿por qué un Dios omnipotente no ha de poder producir la una sin la otra?

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), no hará otra cosa que sacar las consecuencias de la formulación de éste 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 Cre-

¹⁰ Occam, Guillermo. *Quaestiones quodlibetales* VI, q. 6. Madrid, Rialp, 1978.

do: *creo 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 enseña la Iglesia, 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. La *Controversia de Heildelberg* de 1518,¹¹ cuando Lutero oponga a la teología de la gloria (*theologia gloriae*) su teología de la cruz (*theologia crucis*), confirma dicho nominalismo y destrucción. La eliminación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez original del mensaje evangélico que había que restaurar, es el objetivo de la *Controversia de Heildelberg*. 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”.¹² Es decir, la sabiduría medieval caracterizada en

¹¹ Lutero, Martin. *Controversia de Heildelberg* de 1518. Documento transformado a formato digital por Andrés San Martín Arrizaga, 29 de diciembre de 2006.

¹² Masís, Jethro. *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 posteriores 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 con-

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”.¹³ 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.

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”.¹⁴

ciencia 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.

¹³ Ibidem, Lutero, Martín, *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

¹⁴ *Ibidem*, Masis, Jethro, p. 24

Sólo existe un remedio a este deseo desaforado de gloria y poder: “curar no a fuerza de satisfacer sino de *extinguir*”,¹⁵ 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”.¹⁶ Y esto, sólo lo hace la cruz de Cristo, y quien ignora a Cristo, “ignora al Dios que está escondido en sus sufrimientos”.¹⁷ Porque “vivimos en el Dios escondido (*Deus absconditus*)”¹⁸ de la cruz “y no en el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*Deus manifestus*)”.¹⁹ 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.²⁰

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*

¹⁵ *Ibidem*, Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

¹⁶ *Idem*,

¹⁷ *Idem* Tesis 21

¹⁸ *Idem* Tesis 4

¹⁹ *Ibidem*, Masís, Jethro, p.25

²⁰ *Ibidem*, Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518. Tesis 24

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*: “Piensa 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”.²¹ O aquellos que dicen “que el libre arbitrio nos permite formar un juicio justo y voluntades buenas”²² y que “está bajo el poder del hombre escoger el bien o el mal, la muerte o la vida”.²³

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”,²⁴ 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”,²⁵ pero “la razón misma no tiene un conocimiento *a priori* sino *a posteriori*”.²⁶ Ello significa que “la Filosofía, esto es, la razón reducida a sí misma”, argumenta el reformador, “no conoce casi nada del hombre”.²⁷

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 dota-

²¹ 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.

²² *Idem*, tesis 29

²³ *Idem*, tesis 30

²⁴ *Idem*, tesis 28

²⁵ *Idem*, tesis 8

²⁶ *Idem*, tesis 10

²⁷ *Idem*, tesis 11

do de razón, de sentido y de corporeidad”.²⁸ En realidad, Aristóteles que tiene un desconocimiento total de la teología, 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”.²⁹ 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”.³⁰ 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”.³¹

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. “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)”.³² Únicamente la justificación de la fe nos dice que todo aquello que se designa con el

²⁸ *Idem*, tesis 1

²⁹ *Idem*, tesis 16

³⁰ *Idem*, tesis 15

³¹ *Ibidem*, tesis 19

³² *Idem*, tesis 32

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”.³³

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 macha día con 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 ‘aparición del mundo’ (Gálatas, 4, 3)”.³⁴ 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 estar ciertos de que “ya no puede por sí mismo decir que hizo una obra realmente buena”. La afirmación de la *certeza* de la salvación, la pura justificación de 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 *certidumbre* 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 afir-

³³ *Idem*, tesis 39

³⁴ *Idem*, tesis 40

ma 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 y la 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). La *destrucción* de la tradición ontológica y el valor representativo que tiene el *yo* luterano, a saber: el fondo incommunicable 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 *destruktion* 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”.³⁵

³⁵ Peterson, Erik, *Existencialismo y Teología protestante*. En *Tratados teológicos*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, 1966.

Heidegger, de origen católico, se mostraba especialista en Lutero y Kierkegaard, y fue capaz de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo.

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,³⁶ en su pequeño artículo *Existencialismo y Teología protestante* recogido en sus *Tratados teológicos*.³⁷ 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”.³⁸ 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.³⁹

Sin duda, Peterson aquí se hacía eco de lo que había publicado Karl Lowith en su artículo “*Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger*”, que fue editado en

³⁶ *Ibidem*, Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*. En *Tratados teológicos*. Estudio ya clásico y profundo de Peterson, en el que demuestra (contra el gran jurista Carl Schmitt, ministro de Hitler y contra la *Reichstheologie* que legitimaba teológicamente al Tercer Reich) la imposibilidad teológica de la teología política.

³⁷ *Idem*

³⁸ *Idem*

³⁹ *Idem*

la revista *Tiempos Modernos*. 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.⁴⁰ Es también la época en la que se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea.

Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos conceptos relativos a la existencia humana, no hacía “más que lisonjear los instintos nihilistas de la generación que vivió entre las dos guerras”.⁴¹ 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”.⁴²

El mismo Peterson, en otro breve artículo escrito en 1948, *Kierkegaard y el Protestantismo*,⁴³ 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.

⁴⁰ Es un influjo al que no escapan incluso estudiosos contemporáneos de la fenomenología forjada en el joven Heidegger, como Jethro Masís. “La filosofía no puede decir nada acerca de Dios y, en cuanto saber libre de la fe, es impotente ante Dios”, es una frase que transparenta el influjo de Karl Barth en el Dr. Masís. Masís, Jethro, *Ibidem*, p. 15

⁴¹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁴² *Idem*

⁴³ *Idem*

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.⁴⁴

En efecto, mientras que Lutero tenía una concepción *nominalista* de la gracia, Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa. La doctrina de la justificación “*forense*”, es decir, justificación sin santificación real, objetiva, “metafísica” en el creyente (pues la gracia siempre viene de *fuera*), 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 gra-

⁴⁴ 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.

cia 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”.⁴⁵

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

⁴⁵ *Ibidem*, Peterson, Erik

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, 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.⁴⁶ Todavía es más importante, según Peterson, el hecho de que los dos sucesos decisivos en la vida de

⁴⁶ Kierkegaard, Soren. *Diario*, 7 de febrero 1846, VII A 5, vol. I, p. 230. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid.

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 irremediablemente a un conflicto con el espíritu de la iglesia protestante.

Eso 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”.⁴⁷ 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 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

⁴⁷ *Ibidem*, Peterson, Erik

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 del padre 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 promovió 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. Una monja como Teresa de Calcuta, que funda una orden religiosa al servicio de los más pobres y encuentra igual que tan-

tos santos, la belleza, la verdad y la bondad de la caridad en el sacrificio por los más pobres de la tierra, es otro ejemplo. 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, verdaderamente 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 protestantismo luterano 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, totalmente desvinculada de todo orden, salvo de su propia voluntad.

Con la afirmación de la Voluntad absoluta desligada de todo orden, tendríamos ya en práctica el nominalismo de la sentencia de salvación, como expresión de una decisión des-

vinculada, *soberana* en sentido moderno.⁴⁸ Frente a esta concepción luterana, el pietismo continúa pensando en términos de gracia infusa y exhorta la experiencia de una *decisión* que ponga al individuo ante Dios, de tal manera que suture la dualidad misteriosa entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la imitación de Cristo, la afirmación de la ecuación entre la vida profana, vida de sufrimiento y de martirio con Cristo, tan lejana de la *sola fide* luterana, que sólo se atiene a la sola justificación de la fe. 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, se convirtió en la señal para el estallido del conflicto. 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

⁴⁸ Ésta es precisamente la tesis de Hobbes y el absolutismo en su filosofía política. De esta problemática de la autoridad absoluta se hace cargo Antonio Rivera en su libro: *El dios de los tiranos*, Córdoba, Almuzara, 2007, donde muestra la afinidad electiva entre el Dios de la Reforma y el absolutismo político. 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.

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 revolvía contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo *santo*”.⁴⁹ Se revolvía 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, conservaba 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.⁵⁰

Hace falta, para nuestros tiempos hedonistas, consumistas, narcisistas, materialistas y “felices”, leer el ataque a la “Cristiandad”, de Kierkegaard, 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

⁴⁹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁵⁰ *Ibidem*, Kierkegaard, Soren. *Diario*, 1854, XI A 162, vol. III, p. 325. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid.

consumo, 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.

Ciertamente no se puede afirmar que Kierkegaard pretendiera ser un “santo” ni tampoco que fuera un “mártir”. Pero sí 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.⁵¹

En suma, 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*.⁵² 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.

⁵¹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁵² *Ibidem*

La obra de Barth demostraba de la más clara manera, la absoluta incompatibilidad de Lutero con Kierkegaard, lo inconciliable de la teología del nominalismo de la gracia con el pietismo. Y sería un trabajo inútil querer mostrar en un representante de la moderna teología protestante, como por ejemplo, Rudolf Bultmann, amigo de Heidegger, la contradicción entre las citas de Kierkegaard y la posición propia de aquél. El “salto” con el que soñaba Kierkegaard “tenía que significar no sólo la liberación del inmanentismo de la filosofía del idealismo alemán, sino también la liberación de la cárcel de la *sola fide* en el que el dogmatismo de Lutero había encerrado al hombre en su realidad”.⁵³ 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, la liberación de los abismos de soledad e invisibilidad que lo habían traumatizado 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 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, sufrir por Cristo, sufrir por Él.

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*?⁵⁴

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*

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, tal como estudia en su artículo *Testigos de la verdad*, recogido en el libro multicitado de *Tratados teológicos*.⁵⁵ El concepto *Existenz*, tal

⁵⁵ *Ibidem*, p. 701-103. Este breve texto publicado en 1937 y fruto inmediato de conferencias por Alemania en los años anteriores 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. Basten estas razones confirmatorias.

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 breve artículo *Existencialismo y Teología protestante* citado más

como Kierkegaard lo entendía, era un concepto en lo absoluto incompatible con la “*no existencia*” de la *sola fide* luterana.

Existencia en heidegger y existencia en ruptura del tiempo “mexicano”

Ahora bien, si la *realidad* kierkegaardiana de *Existenz* no tenía posibilidad de darse en el seno del nominalismo protestante pues exigía una forma de vida auténtica, real, con capacidad de renuncia y de sacrificio, el concepto *Existens* heideggeriano, por el contrario, tan alejado de sus orígenes católicos, era compatible con los “saltos existenciales” luteranos y con un concepto de “*autenticidad*” en el que nada tenía que ver la santificación real, objetiva, y sí el nihilismo al que se adherían algunos de los mejores espíritus de su generación. Heidegger aprende a filosofar con los “saltos existenciales” y los conceptos del nominalismo de la gracia luteranos, lo que signi-

arriba, en el que también aborda el martirio, 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.

ficaba que palabras como “caída”, “pecado”, “angustia”, “bien”, “terror”, “verdad”, “cuidado”, “belleza”, “sacrificio”, “martirio”, “amor”, “dolor”, “sufrimiento”, “entrega”, “renuncia”, los “otros”, “muerte”, “pasado”, cobraban “otro” significado en una filosofía que había eliminado todo ese universo existencial para trasladarlo a su propio lenguaje filosófico como “modos de existencia del *Da-sein* humano”. Eso es lo que en gran medida sucedía con el concepto de pecado que Heidegger denominará la “caída” y la “impropiedad”, que *Ser y Tiempo* recoge,⁵⁶ y por eso esta obra implicó una secularización del lenguaje religioso luterano en el lenguaje filosófico heideggeriano, siendo capaz el filósofo alemán de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia y la “*no existencia*”, para convertirla en “concepción relativa a la existencia humana en general”, que no podía sino negar la existencia real, objetiva, a saber: la *homogeneidad* de lo humano.

En efecto, la decidida voluntad de Heidegger de no interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano, sino como “*Existencia* humana en general”, será, por un lado, resultado del influjo de la “*la no existencia*” de la *sola fide* luterana. Por el otro, la voluntad del filósofo alemán de priorizar el presente del *Da-sein* oponiendo la “*existencia inauténtica*” de la última etapa del hombre occidental (dominado por la voluntad de poder), a una imaginaria conciencia presocrática del *origen*, respetuosa con el *ser*, no hacía sino lisonjear las tendencias nihilistas de su generación, tendencias, que dicho sea de paso, nada tenían (tienen) que ver con la realidad de un país como México.

Y es que el papel constitutivo de la crisis del *presente europeo* era el determinante de la vuelta al *ser* de Heidegger y de

⁵⁶ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*: párrafos 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68, 71, 73. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

su comprensión radical. Y el supuesto de esa crisis consistía en una apreciación heterogénea de lo humano escindido en un antes y un después de la historia de la metafísica, que hacía del hombre un sujeto que habría de entregarse sin reservas a la voluntad de poder. ¿Pero qué tenía (tiene) que ver esta interpretación del hombre occidental dominado por la voluntad de poder con la *existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego) de un país como México, en persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, de la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del mundo de la vida, de la destrucción y la “necesidad contingente” de su existencia? ¿Qué tenían (tienen) que ver “los instintos nihilistas” de una generación europea con la *existencia en ruptura* de un país guadalupano, fervoroso, “fiestero”, mestizo, “auténtico” y barroco como México? ¿Qué tenía (tiene) que ver *La época de la imagen del mundo*,⁵⁷ nihilista y dominada por la voluntad de poder, con la “otra” época, con la “otra” imagen del mundo, a saber: la *existencia en ruptura* y el *ethos* barroco, es decir, la “otra” modernidad de un país como México?⁵⁸ Nada, radicalmente, nada.

Esta legitimidad del presente europeo como juez supremo del pasado, era demasiado frágil como para que no se buscara una radical humillación de dicho presente, una inversión radical del diagnóstico de la superioridad moderna. Eso es lo que fue interpretar dicho presente como la época final y nihilista de la voluntad de poder. Esa inversión, el verdadero “giro” (*Ke-hre*), es el que realizó Heidegger.

De este modo, Heidegger privó de todo sentido los pasos continuamente dados por algunos espíritus europeos (en especial, por la generación judía encabezada por Franz Rosenzweig,

⁵⁷ Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo* (1938). En *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁵⁸ *Ibidem*, Kuri, Camacho Ramón

Martin Buber y Edmund Husserl, y por teólogos como Erik Peterson) contra el abismo de la voluntad de poder. Así fue como se impuso esa catástrofe de la inversión del proceso total de occidente retornando a los presocráticos. En el fondo, era el mismo camino de éxito de “la voluntad de poder”, nada más que ahora hacia ninguna parte, hacia el fracaso del nihilismo.

El tiempo histórico no quedaba menos deteriorado, cesado, instrumentalizado, aunque ahora fuera para verificar el diagnóstico del presente como voluntad de poder, y para mostrar, por tanto, la necesidad del “giro” (*Kebrre*) como única posibilidad de salvación de un hombre que llevaba milenios enredado en su propia trampa. De este modo, la filosofía de la historia invertida de Heidegger devoró de igual manera la *memoria*, mediatizando el pasado por el presente dominado por la voluntad de poder, y sirviendo sólo para destacar la relevancia de la actualidad como momento decisivo de máxima condenación metafísica, dibujada para que resaltara la altura del gran liberador: Martin Heidegger. La historia de la metafísica era igualmente una suplantación de la historia por *una* historia, tanto como podía serlo la historia de la ciencia. La teoría, aunque ahora cegada por el *ser*, el inobservable sustituto de la ciencia, era igualmente sostenida sobre la injusticia de la instrumentalización del pasado. Y una corriente intelectual de profesores mexicanos, influenciados por este lenguaje, se hizo cargo también de esta interpretación.

El tiempo mexicano, *la existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego), el tiempo barroco, el de la “otra” modernidad, el tiempo de los “otros”, el pasado, los muertos, los “otros”, cobraron, en efecto, también nuevo significado en la recepción acrítica y aún hagiográfica que del filósofo alemán se hizo en una capa universitaria e intelectual de México, especialmente en algunas de sus Facultades de Filosofía aquejadas por el *síndrome de la mimesis*. Acostumbrados algunos de estos universitarios a ordenar las relaciones con nuestros contemporá-

neos desde la evocación del lenguaje abstracto de Heidegger o de Wittgenstein o la filosofía analítica o la filosofía europea en general, perdieron de vista el pasado, reforzado con esta concepción heideggeriana de la “existencia humana en general”. Pues es verdad que una gran parte de la intelectualidad mexicana, dedicada casi exclusivamente a imitar y extrapolar modelos extra-lógicos del pensamiento europeo, a enseñar y a vivir de ellos (vivir bajo el *síndrome de la mimesis*), sólo se ha mostrado dispuesta, por un lado, a *fundirse* en ellos y con ellos y a dar por hecho (verdad absoluta) que el presente que nos rige (igual que el presente europeo) es el de una “existencia inauténtica” dominada por la voluntad de poder; por el otro, y por fuerza de lo anterior, sólo está dispuesta a condicionar sus relaciones con los vivos por las exigencias sólo de los vivos, absolutizando la contingencia del presente, y olvidando que los muertos y los hombres del pasado siguen gozando del elemento de lo humano. Pero éstos también tienen sus derechos y generan deberes en nosotros. Para hablar con ellos y de ellos sigue rigiendo el tiempo “mexicano”, el tiempo mestizo y barroco que obliga a no olvidarlos ni a tratarlos como extraños, como “otros”. El tiempo de un país que en este momento, es verdad, es el de un tiempo degradado, violento, inseguro y descompuesto, enfermo al grado del horror y del espanto, pero que ni por asomo podría haberse convertido en una *metafísica* como Alemania o en un *mesianismo* como Rusia. Sus condiciones particulares impedían ver lo Prohibido, el *tremendum mysterium iniquitatis*, el *tremendum horrendum mysterium*. Su relación con el *otro* como realmente “otro”, en los siglos novohispanos, impedía semejante desenlace. El consecuente mestizaje y sincretismo cultural le proporcionaba cierta coherencia contra fundamentalismos, indigenismos, hispanismos o particularismos.⁵⁹

⁵⁹ Kuri, Camacho Ramón. *Una mirada a Auschwitz desde Iberoamérica*. Enrai-

Y es que el tiempo mestizo, carnal, festivo y barroco no sólo define el *ethos* del hombre mexicano y más extensivamente iberoamericano, sino el *ethos* del historiador, del investigador. Define la fidelidad a la memoria, es decir, el recuerdo vivo de las víctimas y de las razones ocultas de los muertos (la *memoria passionis*). Es un *ethos* que rechaza utilizar el pasado para confirmar lo que ha triunfado en el presente. Como tal, esta actitud, al conceder derechos a los hombres del pasado, impide la emergencia de la Filosofía de la Historia. Como expresión de las bases de la moralidad ante las que no podemos retroceder, nos impone la más extrema igualdad entre todos los seres humanos, los del pasado y los del presente. Ninguno está más cercano de un fin de salvación, ninguno puede ser utilizado para salvar a otro.

Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto la disonancia entre el “tiempo mexicano” y cualquier afirmación de “progreso”. Es la filosofía de la historia la que queda disuelta al tomarse en serio la dimensión del hombre como existencia real, objetiva y no como “existencia humana en general”. Ante nosotros surge entonces la *homogeneidad* de lo humano que es precisamente aquello que Heidegger ha despreciado al negar la posibilidad de interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano. Ningún otro fin puede ser reconocido al margen de este propio fin de cada uno. No usar la existencia real de los demás para acreditar el privilegio de nuestro presente tecnologizado y digital es la otra casa de la moneda del *ethos* mestizo y barroco, y el *ethos* del historiador que se basa en la obligación de no dar lo humano por perdido. Todo fragmento del pasado tiene que ser reconocido en la porción de humanidad que le corresponde. Para cumplir con esta

zamientos y particularismos humanos. Memoria y Sociedad, revista de Historia. Vol. 12, núm. 24, enero-junio de 2008. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia y Geografía.

obligación aplicado a la investigación histórica, basta con estar atentos a los momentos de excepción de la “otra” modernidad, la del *ethos* mexicano y seguir una consigna: la reproducción de la identidad comunitaria concreta constituida como auto-crítica. También en relación con el pasado como en relación con el presente, *la existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, tiene consecuencias anti-narcisistas. El mismo tiempo “mexicano” que nos insta a saltarnos el nihilismo contemporáneo y la voluntad de poder en la práctica, ese nos lleva a incumplirlo en la referencia a la historia.

Advertimos así que al renunciar al pragmatismo que impone la modernidad capitalista en las formas del hacer humano, narcisista, nihilista y plena de voluntad de poder, también renunciamos a algo más: a una construcción de la subjetividad apasionadamente centrada en nuestras propias obsesiones, incapaz de recordar la profunda *afinidad y homogeneidad* de lo humano. Y al contrario, al no desear imponer nuestro presente (que en Heidegger es el presente del *Da-sein*) producimos ese vacío que nos anima a reconocer las formas de lo humano en el pasado. No es cuestión de una elección nuestra, sino de la *existencia* de una demanda que se nos hace de mantener la ubicuidad de lo humano. La *existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, viene, pues, a imponer también la capacidad de reconocer la humanidad por doquier.