

# EL PRIMER HEIDEGGER Y SU CONFRONTACIÓN CON LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

*The young Heidegger and his confrontation with medieval philosophy*

Arsenio Ginzo Fernández  
Universidad de Alcalá

## RESUMEN

Una de las principales características del pensamiento de Heidegger es su constante confrontación con la historia de la filosofía occidental, sobre todo con la griega y la moderna. Pero el primer Heidegger protagonizó también un importante diálogo con la filosofía medieval. El presente artículo pretende ser una aproximación a esta última temática, a la luz de los nuevos volúmenes de la obra heideggeriana que aparecieron en el marco de la *Gesamtausgabe*. La confrontación heideggeriana con la filosofía medieval es ante todo una confrontación filosófica y va cambiando según van cambiando también las propias concepciones filosóficas de Heidegger. El artículo no entra a analizar, en cambio, el problema de la relación de Heidegger con la mística medieval.

**Palabras clave:** Heidegger, filosofía medieval, filosofía moderna, metafísica, Reforma protestante.

## ABSTRACT

One of the main features of Heidegger's thinking is his constant confrontation with the history of the western philosophy, above all with the greek and the modern. But the young Heidegger also maintained an important dialogue with medieval philosophy. This article is intended as an approximation to this last topic, in the light of the new volumes that appeared within the framework of the *Gesamtausgabe*. The heideggerian confrontation with medieval philosophy is primarily a philosophical confrontation and is changing according to the changes in Heidegger's own philosophical conceptions. On the other hand, the article does not deal with the problem of Heidegger's relationship with the medieval Mystic.

**Key words:** Heidegger, medieval philosophy, modern philosophy, metaphysics, protestant Reformation.

## PRESENTACIÓN

Como es bien sabido, una de las características de la filosofía heideggeriana es su profunda confrontación y su constante diálogo con toda la historia de la filosofía occidental. La sucesiva aparición de nuevos volúmenes de su obra, en el marco de la *Gesamtausgabe*, no hace más que corroborar y precisar ulteriormente un hecho bien conocido. En efecto, la obra heideggeriana, a pesar de sus violencias hermenéuticas, a pesar de sus bizantinismos, nos ofrece una nueva confrontación filosófica, no meramente erudita, con el conjunto de la filosofía occidental, que logra poner de manifiesto aspectos inéditos y enriquecedores de la misma. Esta nueva lectura abarca desde los presocráticos hasta la fenomenología, pasando por pensadores como Platón y Aristóteles, algunos cualificados representantes de la filosofía medieval y, finalmente, por una larga serie de autores modernos, entre los que cabría destacar a Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin o Nietzsche.

De acuerdo con ello, el propio Heidegger podía declarar en su entrevista con *Der Spiegel*: «Todo mi trabajo en los cursos y seminarios en los últimos treinta años sólo ha sido, en lo

fundamental, interpretación de la filosofía occidental».<sup>1</sup> Para Heidegger dicha actividad iba mucho más allá de una mera ocupación erudita. Se trataba, por el contrario, de una confrontación filosófica, que respondería, además, a una verdadera necesidad filosófica de nuestro tiempo, que, en su desarraigo habría perdido una auténtica relación con la tradición: «Uno de los mayores peligros de nuestro pensamiento consiste hoy precisamente en que el pensamiento —yo entiendo esto en el sentido del pensamiento filosófico— ya no posee una verdadera relación originaria con la tradición».<sup>2</sup>

En realidad, la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía occidental sólo tiene parangón con la llevada a cabo por Hegel. Heidegger fue tempranamente consciente de la relevancia de Hegel a la hora de enfrentarse filosóficamente con toda la tradición del pensamiento occidental, tal como aparece ya en el capítulo final de la *Habilitationsschrift*.<sup>3</sup> Heidegger no dudaría en suscribir la afirmación de Levinas en el sentido de que sería propiamente Hegel quien en la culminación de la Modernidad salvaría a los filósofos del pasado de su situación arcaizante.<sup>4</sup> La confrontación con Hegel constituye una constante en la obra de Heidegger,<sup>5</sup> y aun cuando hasta el final de su vida siguió preguntándose por su verdadera relación con la filosofía hegeliana,<sup>6</sup> nunca dejó, a pesar de sus diferencias de fondo, de rendir tributo a Hegel por su confrontación filosófica con la historia de la filosofía. En efecto, Heidegger no duda en considerar a Hegel como el «único pensador de Occidente que experimentó de un modo pensante la historia del pensamiento».<sup>7</sup> De ahí el lugar preeminente que no duda en atribuir a la Historia de la filosofía de Hegel. Esta Historia sería para Heidegger la única «historia de la filosofía filosófica» existente hasta el momento, y considera que lo continuará siendo hasta que la propia filosofía esté en condiciones de pensar históricamente en un sentido, todavía, «esencialmente más originario a partir de su pregunta fundamental (Grundfrage) más propia».<sup>8</sup> Hacia esas nuevas posibilidades se orientarían sin duda los planteamientos filosóficos heideggerianos. Una nueva filosofía que iría indisolublemente unida a una nueva lectura de la historia de la filosofía. A pesar de los nuevos criterios interpretativos, tal como aparecen en *Identidad y diferencia*, Heidegger va a coincidir con Hegel en proponer una lectura filosófica del pensamiento occidental, por encima de planteamientos puramente historicistas. A este respecto, Heidegger no duda en afirmar taxativamente que la historia de la filosofía no es un trasunto de la «historia» (Historie) sino de la «filosofía».<sup>9</sup>

Por violentas y arbitrarias que puedan resultar a veces las interpretaciones heideggerianas, no cabe duda de que ellas han sabido alumbrar una nueva visión, profunda y original, de la historia del pensamiento occidental como ningún otro pensador del siglo xx ha sido capaz de hacer. Ello es cierto tanto por lo que atañe a la filosofía griega como a la filosofía moderna. No obstante, aunque con menos intensidad, Heidegger también se ha confrontado con la filosofía medieval. Precisamente nuestro propósito en estas páginas consiste en ofrecer una aproximación a la visión heideggeriana de la filosofía medieval, limitándonos al primer

1 *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid 1989, 75.

2 Cfr. «Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger», en *L'Herne. Martin Heidegger*, París, 1983, 96.

3 GA I, 415 y ss.

4 Levinas, E., *Éthique et infini*, Fayard, París 1985, 41.

5 Gadamer, H.-G. «Hegel und Heidegger», en Id., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen 1971, 83 y ss.

6 Cfr. Gadamer, H.-G./ Habermas, J., *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1979, 89.

7 *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 1972, 298.

8 *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961, 450.

9 Ibid.

Heidegger que es el que con mayor intensidad se ha ocupado de esta fase de la historia del pensamiento, si prescindimos del ascendiente que mantendrá en el Heidegger tardío un autor tan señalado como el Maestro Eckhart.<sup>10</sup> Sin embargo, y a pesar de su relevancia, no nos podremos ocupar, en el presente trabajo, de la confrontación heideggeriana con la mística, por razones de espacio. Nos contentaremos con alguna escueta referencia. Nuestro propósito consistirá más bien en ofrecer una aproximación a la recepción heideggeriana de la filosofía medieval hasta la publicación de *Ser y tiempo*.<sup>11</sup>

Sin duda, el impacto dejado en este campo por la obra de Heidegger no es equiparable al dejado por sus interpretaciones tanto de la filosofía griega<sup>12</sup> como de la moderna. Pero es importante en todo caso, sobre todo tratándose del primer Heidegger, y es susceptible de un conocimiento más pormenorizado y profundo de lo que ha sido el caso hasta el momento. Precisamente la aparición de nuevos volúmenes, en el marco de la *Gesamtausgabe*, referentes a los cursos del primer Heidegger también hace posible un mejor conocimiento de su confrontación con la filosofía medieval.<sup>13</sup>

Ya desde un inicio la confrontación de Heidegger con la filosofía medieval responde a lo que va a ser su proyecto posterior, ir más allá de un enfoque meramente historiográfico, intentando más bien establecer un diálogo filosófico con sus representantes cualificados como san Agustín, santo Tomás, Duns Escoto, y también Suárez. Con ello el joven Heidegger pretendía situarse frente a dos enfoques que consideraba insatisfactorios: por un lado una visión arcaizante, propia de la Neoescolástica y, por otro, su intención de oponerse al prejuicio antimoderno que había imperado en buena parte de la filosofía moderna.<sup>14</sup> Un prejuicio que se había iniciado tempranamente con los humanistas renacentistas y los Reformadores, y se había consolidado con los ilustrados.

Ese prejuicio antimoderno afectaba también a aquel gran intérprete de la filosofía occidental, dotado de tan fina sensibilidad histórica, que fue Hegel, a quien Heidegger, tal como queda apuntado, no dudaba en rendir tributo. Si consultamos las páginas que el gran representante del Idealismo alemán dedica a la filosofía medieval, vemos claramente que palidecen, en su ambigüedad, frente a la penetración y brillantez con que aborda tanto la filosofía griega como la moderna. Las exposiciones hegelianas en torno a la filosofía medieval pecan a menudo de genéricas y de segunda mano. No faltan detalles chocantes como el hecho de que una figura como santo Tomás sólo haya merecido una página en una obra voluminosa como es la Historia de la filosofía de Hegel.<sup>15</sup> A pesar de su gran penetración histórica también está presente en Hegel el prejuicio antimoderno de origen protestante. En efecto, Hegel no dudará en escribir: «Soy luterano y a través de la filosofía me he confirmado por completo en el luteranismo».<sup>16</sup> En sintonía con ello no duda en concebir la Reforma como «el sol que todo lo

10 Véanse a este respecto escritos como *Der Satz vom Grund o Gelassenheit*.

11 Esta recepción ha sido menos estudiada, aunque recientemente han aparecido algunas importantes aportaciones sobre el tema. Destaquemos las siguientes: Vetter, H., (ed.), *Heidegger und das Mittelalter*, P. Lang, Frankfurt a. Main 1999; Esposito, C. e Porro, P., (eds), *Heidegger e i medievali*, Brepols, Turnhout 2001, y McGrath, S. J., *The early Heidegger and Medieval philosophy: Phenomenology for the godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.

12 Cfr. Steinmann, M., (ed.), *Heidegger und die Griechen*, V. Klostermann, Frankfurt a. Main 2007.

13 A ello habría que añadir, además, el mejor conocimiento de la correspondencia del joven Heidegger, y un estudio más preciso y riguroso de las coordenadas en que se desenvuelve su pensamiento.

14 McGrath, S. J., op. cit., 92.

15 *Werke 19*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1971, 564-65.

16 *Briefe von und an Hegel*, IV, 29.

ilumina, que sigue a aquella aurora que se produce a finales de la Edad Media». <sup>17</sup> De ahí que la visión hegeliana de la filosofía medieval, aunque no exenta de un coeficiente de ambigüedad, pues reconoce su carácter especulativo y su contribución al surgimiento de la filosofía moderna, resulte fundamentalmente peyorativa.

Heidegger, por el contrario, en tanto que de filiación y formación católicas, no partía de ese prejuicio antimoderno y, de hecho, llegó a poseer un conocimiento de primera mano de la filosofía medieval bastante más preciso y riguroso que el de Hegel. En este sentido, constituye un caso novedoso en la confrontación de la gran filosofía alemana con la filosofía medieval. Sin duda, Hegel y Heidegger coinciden en afirmar el carácter «medial» de la filosofía del Medioevo, en cuanto receptora del legado clásico, por una parte, y preparación del pensamiento moderno, por otra. Pero la visión heideggeriana, por discutible y unilateral que resulte a menudo, se muestra mucho más rigurosa y precisa, y en este sentido cabe afirmar que contribuyó a rehabilitar el legado del pensamiento medieval en determinados medios filosóficos.

Por lo demás, según cabe esperar, la visión heideggeriana de la filosofía medieval está lejos de ser algo estático. No puede menos de estar en conexión con el desarrollo proteico que caracteriza a la intensa búsqueda intelectual que caracteriza al joven Heidegger. De esta forma, la visión del joven Heidegger acerca de la filosofía medieval va a estar sometida a una constante revisión.

### Heidegger y la Neoescolástica

Mientras tantos filósofos alemanes comenzaron su andadura académica como estudiantes de Teología protestante y después se pasaron al campo de la Filosofía, si bien conservando de alguna manera la impronta protestante, el caso de Heidegger, tal como queda indicado, va a ser distinto. Sin duda también Heidegger va a comenzar por el estudio de la Teología, en Friburgo en el periodo 1909-11, antes de pasar, también él al campo de la Filosofía. Pero en su caso se va a tratar del estudio de la Teología católica, de acuerdo con la educación recibida en el seno de una familia católica, y más tarde prolongada en sus estudios de enseñanza media. <sup>18</sup>

Ello iba a implicar, entre otras cosas, que Heidegger iba a iniciar su andadura intelectual con una relación con la filosofía medieval distinta de lo que había sido el caso de tantos filósofos alemanes de la Edad Moderna. Dicha conexión va a tener lugar en el caso de Heidegger a través de la llamada Neoescolástica que en la segunda mitad del siglo XIX se reafirma con la voluntad de hacer frente a las tendencias subjetivistas y racionalistas surgidas en la Modernidad, en las que se hacía sentir el peso de la Reforma. Se recurría a la Escolástica con vistas a encontrar una forma eficaz de hacerles frente, y, sobre todo, se recurría a la autoridad de santo Tomás, configurándose una corriente neotomista, como la mejor expresión de esa herencia medieval. <sup>19</sup> Tal se consideraba asimismo la estrategia más eficaz para hacer frente a la crisis modernista, tan intensa en los años en que Heidegger iniciaba sus estudios.

Si rastreamos en los primeros escritos de Heidegger, podemos constatar que inicia su andadura compartiendo el horizonte de la Neoescolástica. Así en 1910, al escribir una recensión del escrito de Fr. W. Föster «Autoridad y libertad», el joven Heidegger señala que si la Iglesia desea permanecer fiel a su «eterno tesoro de verdad» se ha de oponer con razón al

<sup>17</sup> *Werke* 12, 491.

<sup>18</sup> Ott, H., *Martín Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid 1992; Denker, A., y otros (eds), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, K. Alber, Freiburg-München 2004.

<sup>19</sup> Denker, A. y otros (eds), op. cit., 163.

influjo destructivo del modernismo, cuyos puntos de vista se encuentran en abierta oposición con la «antigua sabiduría» de la tradición cristiana.<sup>20</sup>

También resulta significativa otra recensión perteneciente al año siguiente, en la que se aborda el problema de la orientación filosófica en el ámbito académico. En ella se refiere a la filosofía desde el horizonte de la *philosophia perennis*, de acuerdo con la que esta aparecería como «espejo de lo eterno». Se trata de un referente que el joven Heidegger lamenta no ver reflejado en la situación filosófica coetánea. Aquí imperarían por el contrario las opiniones, y los deseos y estados de ánimo subjetivos. En definitiva, Heidegger se opone a una especie de antiintelectualismo que acabaría convirtiendo a la filosofía en una especie de *Erlebnis*, en un horizonte impresionista.<sup>21</sup>

En sintonía con ello, el joven Heidegger expresa a la vez su convicción de la necesidad de elaborar una apologética cristiana que respondiera a la dignidad de las verdades fundamentales del Cristianismo, expresadas de una forma acorde con su «eterna grandeza». Tanto desde la óptica filosófica como desde la religiosa, el joven Heidegger se movía dentro de las mismas coordenadas.

Finalmente, en cuanto a los medios que podrían ayudar a los jóvenes estudiantes a familiarizarse con el universo filosófico, Heidegger se muestra bien familiarizado con los distintos manuales que facilitaban una iniciación filosófica, aun cuando no deje de resaltar su carácter elemental. Cita a este respecto las aportaciones que en el horizonte de la Neoescolástica ofrecían autores como Gutberlet, Mercier, Braig, Lehmen, Steuer, Hageman —Dryff y Donat—.<sup>22</sup>

Sin embargo, como no podía ser de otra manera, el joven Heidegger pronto va a encontrar insatisfactorio el universo teórico de la Neoescolástica, viendo en él un horizonte demasiado estrecho y cerrado. Ya en 1912 en una interesante recensión del conocido manual de J. Gredt *Elementa philosophiae aristotélico thomisticae*, el joven Heidegger manifiesta su rechazo de una concepción demasiado simplificadora y rudimentaria del universo filosófico. Desde un punto de vista científico, la filosofía no ha de ser concebida como el establecimiento de una serie de principios que se puedan llevar tranquilamente para casa memorizados o bien puestos negro sobre blanco. La filosofía, por el contrario, ha de ser concebida más bien como una lucha incansable por la verdad.<sup>23</sup>

Al hilo de esa consideración general, el joven Heidegger hace una serie de apreciaciones críticas acerca del tratamiento neoescolástico de varias disciplinas filosóficas, resultando especialmente significativas las relativas al tratamiento de la Lógica, una disciplina por la que mostraba predilección el joven Heidegger. Heidegger afirmaba abiertamente que la lógica escolástica «debería liberarse paulatinamente de su rigidez y de su presunta clausuración».<sup>24</sup> Y al hilo de ello no puede menos de preguntarse si todavía puede estar justificado en la actualidad ofrecer un compendio de la filosofía aristotélico-tomista como hacen los manuales de la Neoescolástica. Heidegger no duda en esta recensión en hacer suyas las consideraciones de un historiador de la Escolástica como es M. de Wulf quien señalaba que el desarrollo de las doctrinas de la Neoescolástica «está llamado a progresar y a modificarse de acuerdo con el estado general de los conocimientos humanos. Respecto a este punto de vista, la Neoescolástica es algo móvil como todo lo que vive; el detener su evolución sería la señal de una nueva decadencia».<sup>25</sup>

---

20 GA, 16, 7.

21 GA 16, 7.

22 GA 16, 13, nota 1.

23 GA 16, 29.

24 *Ibid.*

25 GA 16, 30.

Una significativa prueba de la necesidad de apertura intelectual tempranamente sentida por el joven Heidegger la tenemos en la correspondencia que va a mantener con el profesor Heinrich Rickert, con quien se va a habilitar con un trabajo sobre filosofía medieval. El 12.10.1913 Heidegger le escribe que si bien sus concepciones filosóficas son distintas, él quisiera ser el último en recurrir al expediente miserable consistente en no ver en la filosofía moderna más que una cadena de «errores», el punto de partida de la impiedad y cosas por el estilo. Y dando más concreción a su crítica, lamenta que en toda la literatura filosófica católica no fuera posible hasta la fecha encontrar un libro, o bien un artículo, en los que *Kant* hubiera sido comprendido, aun cuando no fuera más que de una forma aproximada.<sup>26</sup> El horizonte intelectual del joven Heidegger se va a ir abriendo y ensanchando no sólo hacia una mejor comprensión del pensamiento moderno sino también del medieval.

Por lo demás, el propio Heidegger ha vuelto en los años posteriores su mirada sobre sus orígenes intelectuales. Así, en el *curriculum* que redacta en 1915, con motivo de su habilitación, Heidegger rememora que las lecciones de filosofía que estaban prescritas durante los estudios de Teología le habían satisfecho poco, de forma que se había entregado al estudio personal, valiéndose de manuales escolásticos. Tampoco estos le habrían sido de gran utilidad. Sin duda le habrían proporcionado un cierto adiestramiento lógico, de carácter formal, pero desde un punto de vista filosófico no le habrían procurado lo que andaba buscando. En cuanto a obras del pensamiento medieval, menciona una pequeña *Summa* de santo Tomás y algunos textos de san Buenaventura.<sup>27</sup> En otro *curriculum*, redactado en 1922, Heidegger complementa la información anterior señalando que durante los estudios de Teología se había ocupado sobre todo de Filosofía, concentrándose especialmente en el estudio de las fuentes. Menciona explícitamente a Aristóteles, san Agustín, san Buenaventura y santo Tomás. En ambos textos se hace referencia, además, a la relevancia que va a tener para su evolución filosófica la lectura de Husserl, en concreto de sus *Investigaciones lógicas*, cuyo conocimiento le había sido facilitado por su profesor de Teología dogmática C. Braig.<sup>28</sup>

Al abandonar los estudios de Teología, Heidegger se va a seguir situando en el horizonte de la filosofía aristotélico escolástica,<sup>29</sup> si bien con el paso del tiempo va a caer en la cuenta de que el legado intelectual depositado en el pensamiento medieval no sólo permitía sino que exigía una valoración y una explotación más fecundas de lo que era el caso en su entorno.<sup>30</sup> A la vez el joven Heidegger avanzaba hacia una comprensión más satisfactoria de la filosofía moderna desde Kant, que sin duda iba más allá de lo que le había ofrecido la «literatura escolástica» acerca de esta cuestión. La temprana toma de contacto con la obra de Husserl y el influjo del profesor Heinrich Rickert iban a facilitar esa ampliación de horizontes.

### La Habilitatiousschrift y la filosofía medieval

Heidegger se iba a doctorar en 1913 con un trabajo titulado *La doctrina del juicio en el psicologismo*, teniendo como director al profesor A. Schneider, que ocupaba la Cátedra de Filosofía Cristiana en la Universidad de Friburgo y cuyas clases, por otra parte, habían

---

26 Heidegger, M., Rickert, H., *Briefe 1912 bis 1933*, V. Klostermann, Frankfurt a Main 2002, 11-12.

27 GA 16, 37-38.

28 El profesor Carl Braig fue una figura importante en la formación de Heidegger. Ya en el último año de secundaria se había encontrado con su obra *Del ser. Tratado de ontología*, en cuya parte documental se citaban amplios pasajes de Aristóteles, santo Tomás y Suárez (cfr. H. Ott, op. cit., 67).

29 GA 16, 38.

30 Ibid.

iniciado a Heidegger en el mundo de la Escolástica medieval.<sup>31</sup> Sin embargo, Schneider pronto se iba a trasladar a la Universidad de Estrasburgo y el joven Heidegger tuvo que reorientar sus planes formativos y profesionales.

Al quedar vacante la Cátedra de Schneider, el joven Heidegger no pudo dejar de acariciar la idea de postularse como uno de los posibles candidatos, llegado el momento, a ocuparla. Con vistas a ello emprende su trabajo de habilitación, bajo la dirección del profesor Rickert. La temática a investigar va a ser una cuestión de filosofía medieval: Rickert le aconseja al joven Heidegger tratar de entender y valorar a Duns Escoto «con los medios de la lógica moderna».<sup>32</sup> De este modo, en la voluntad heideggeriana de investigar el pensamiento medieval iban a incidir también sus expectativas profesionales.

Hay, además, otro hecho relevante en el momento en que Heidegger se dispone a abordar su trabajo de habilitación. A la hora de buscar soporte económico para poder seguir adelante con su trabajo investigador, Heidegger se va a ver obligado a solicitar una beca que lo haga posible. Pero la beca solicitada va a ser un tanto peculiar. Se trata de una beca de una Fundación de los hermanos Constantino y Olga Schaezler «en honor de santo Tomás de Aquino». La primera solicitud de la beca data de agosto de 1913. Dicha beca le va a ser concedida y Heidegger va a poder disfrutar de la misma durante tres años.

La Fundación estaba administrada por el cabildo de la archidiócesis de Friburgo, y el disfrute de la beca requería atenerse a las directrices del pensamiento filosófico y teológico de santo Tomás. De hecho, el obispo auxiliar J. Knecht al comunicarle la concesión de la beca, le había expresado la confianza de «que usted permanecerá fiel al espíritu de la filosofía tomista».<sup>33</sup> Heidegger, por su parte, al solicitar al cabildo la concesión de dicha beca, había declarado «la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria».<sup>34</sup>

Sin embargo, la marcada filiación tomista de la Fundación que concedía la beca no podía menos de entrar en conflicto con el espíritu de independencia intelectual del que tempranamente va a hacer gala Heidegger. Tal situación va a quedar bien patente cuando, en el horizonte de la crisis modernista, el Papa Pío X promulgue en 1914 un *Motu proprio* relativo al magisterio de santo Tomás en el ámbito de la filosofía y la teología católicas. Frente a las tendencias disolventes provocadas por la crisis modernista, el *Motu proprio* declaraba a santo Tomás como única autoridad doctrinal de la Iglesia.<sup>35</sup> Heidegger que ya anteriormente se había sentido incómodo dentro de las estrecheces de la Neoescolástica, también ahora se va a sentir sensiblemente contrariado ante las disposiciones papales, tal como va a mostrar fehacientemente la carta que a este respecto le va a escribir a su amigo y protector el profesor E. Krebs el 19.07.1914.<sup>36</sup> Tales disposiciones significaban para Heidegger un cuestionamiento del pensamiento independiente, un ideal al que no está dispuesto a renunciar, a pesar del *desideratum* de la Fundación de donde procedía la beca que estaba disfrutando.

Tales conflictos no van a impedir, sin embargo, que Heidegger se encuentre trabajando ilusionado en su habilitación sobre un tema de filosofía medieval. El trabajo va a quedar concluido en la primavera de 1915 y llevará por título *La teoría de las categorías y del significado*

31 GA 16, 42.

32 Heidegger, M.-Rickert, H., op. cit., 3.

33 Ott, H., op. cit., 89.

34 Ibid.

35 Ibid., 93.

36 Ott, H., op. cit., 93; Denker, A., y otros (eds), op. cit., 62.

en *Duns Escoto*. En el semestre de verano de ese mismo año será presentado como *Habilitationsschrift* en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo. Con posterioridad se añadirá un importante capítulo final.<sup>37</sup>

En la Introducción a su trabajo aprovecha Heidegger para hacer una serie de consideraciones sobre el significado de la Edad Media, así como acerca de los principios generales de su visión historiográfica. Heidegger está iniciando su proyecto de interpretación de la filosofía occidental, al que se va a dedicar a lo largo de toda su obra. Heidegger comienza saludando la brillantez y el rigor que habían alcanzado en su tiempo los estudios históricos sobre la Edad Media. Ello llevaba consigo que se desvanecieran muchos juicios tradicionales sobre el tema, que se basaban en el desconocimiento del legado medieval, en juicios demasiado apresurados y acrílicos. A este respecto Heidegger se complace en mencionar la obra de dos destacados estudiosos alemanes, Cl. Bäumler, y su escuela, y a M. Grabmann, un autor al que cita *in extenso*.<sup>38</sup>

Heidegger está de acuerdo en que los resultados de la nueva investigación histórica, apoyada en nuevas ediciones de textos y en fuentes más completas y fiables constituyen los «fundamentos imprescindibles» para toda ulterior indagación en el contenido intelectual de la Escolástica. La moderna investigación histórica ha de proseguir esta tarea valiéndose de todos los medios a su alcance. Pero por muy importante que sea ese trabajo, no es suficiente para llevar a cabo una valoración filosófica del legado medieval.<sup>39</sup> Sin duda, los resultados de la nueva investigación histórica sobre la Edad Media ya contribuyen a revisar eficazmente muchos viejos tópicos acerca de varios aspectos referentes al universo de la Escolástica. Pero por relevante que le resulte todo ello a Heidegger, lo considera insuficiente. Ya el joven Heidegger postula un diálogo filosófico con la tradición, en este caso con el legado filosófico medieval. Lo ideal sería que en el mismo individuo se reunieran tanto los conocimientos históricos requeridos como la capacidad de ofrecer una valoración *filosófica* del legado de la Escolástica. Pero como ello resulta muy difícil, el joven Heidegger habla de una «división de trabajo»: «Sin duda el historiador de la filosofía medieval apenas puede operar sin preparación filosófica, así como por otro lado no es posible una valoración teórico-sistemática de la Escolástica sin un cierto grado de documentación histórica».<sup>40</sup> Ambas actividades han de complementarse recíprocamente.

Está clara desde un principio cuál va a ser la opción que va a tomar el joven Heidegger. Echa mano de los nuevos conocimientos históricos acerca de la filosofía medieval pero él pretende ir más allá y dialogar filosóficamente con el legado de esa filosofía. En este sentido la *Habilitationsschrift* no es un estudio de historia de filosofía medieval propiamente dicho. Se trata de un intento de valoración sistemática de un texto medieval, a la luz de la filosofía moderna. A este respecto el magisterio de Rickert había dejado una huella importante en la visión del joven Heidegger. Una de las cosas que este último confiesa haber aprendido del director de su trabajo de habilitación era la consideración de los problemas filosóficos como «problemas».<sup>41</sup>

Es esta consideración de los problemas filosóficos como problemas la que está en la base de la aproximación heideggeriana, la que le facilita el diálogo entre el pensamiento medieval y el moderno. Teniendo en cuenta el carácter constante de la naturaleza humana, resulta

---

37 GA 1, 191.

38 GA 1, 193-94.

39 GA 1, 194.

40 GA 1, 195.

41 GA 16, 38.

comprensible que los problemas filosóficos se reiteren a lo largo de la historia, observa Heidegger. A este respecto el discurrir de la historia del pensamiento no se habría de concebir como un «desarrollo» que consistiera en ir pasando constantemente a nuevas preguntas e ir desechando las soluciones anteriores, sino que habrá de consistir más bien en ir desentrañando y apurando de una forma cada vez más fecunda un problema determinado o un círculo de problemas. De una forma que recuerda a Hegel, el joven Heidegger señala que la evolución de la filosofía ha de ser concebida más bien como la profundización y reiteración de los interrogantes filosóficos.<sup>42</sup>

En sintonía con esos principios, Heidegger se propone abordar un problema determinado de la filosofía de Duns Escoto y valorarlo desde la perspectiva del pensamiento moderno. No se trataba de un problema cualquiera sino de uno del que se había ocupado de una forma intensiva la lógica moderna, a saber, la doctrina de las categorías.<sup>43</sup> Por otra parte la lógica constituía precisamente uno de los aspectos del pensamiento medieval que Heidegger consideraba necesario rehabilitar, pues normalmente se limitaba a considerarla como una lógica de sutilezas y como una reiteración de la lógica aristotélica. Frente a ello, Heidegger estima, por el contrario, que una consideración de las aportaciones de la lógica medieval, desde la óptica del enfoque moderno de los problemas lógicos, arrojaría una visión distinta, más positiva y estructurada. El autor escogido como objeto de estudio es, como queda indicado, Duns Escoto, un pensador por el que el joven Heidegger no va a ocultar su simpatía. Asumía así aprobatoriamente el juicio de Dilthey según el que Duns Escoto vendría a ser «el más agudo de los escolásticos»<sup>44</sup> o bien el de H. Siebeck para quien el que habría hecho época en la filosofía medieval sería más bien Duns Escoto que santo Tomás.<sup>45</sup>

Heidegger no oculta los motivos de su predilección por la filosofía de Escoto. Por un lado se trataba de un pensamiento crítico extraordinariamente idóneo para abordar los problemas lógicos. Y a la vez este pensador mostraba una mayor proximidad hacia la vida real, hacia su diversidad y hacia sus tensiones, más sensible ante el problema de la individualidad que cualquier otro escolástico anterior. Heidegger veía en él un pensador capaz de elevarse desde la plenitud de la vida hasta el mundo abstracto de la matemática, de modo que sería un pensador tan familiarizado con la plenitud de la vida como con el «gris sobre gris» de la filosofía, tal como cabía afirmar evocando a Hegel.<sup>46</sup> En virtud de ello considera Heidegger que en Duns Escoto se darían las condiciones idóneas para llevar a cabo una reflexión sobre el problema de las categorías.

A la vez Heidegger consideraba que la aguda mirada de Duns Escoto hacia la individualidad y hacia los hechos empíricos, junto con su clara visión del universo de la lógica, implicaba que Escoto separaba expresamente el campo de trabajo de la Lógica y el de la Psicología. Un problema central en el horizonte filosófico en el que se mueve el joven Heidegger, al que ya se había enfrentado en su tesis doctoral, en la línea en que Husserl se había pronunciado acerca del problema.

El escrito al que Heidegger prestaba una particular atención, era un famoso texto titulado *De modis significandi sive Grammatica speculativa*, la más completa gramática especulativa del pensamiento medieval, y que en el momento de la redacción de la *Habilitationsschrift*

---

42 GA 1, 197.

43 GA 1, 197.

44 GA 1, 203.

45 GA 1, 283-84.

46 GA 1, 203.

todavía era atribuido a Duns Escoto.<sup>47</sup> Sin embargo, se va a demostrar unos años más tarde que no era así. En efecto, Martín Grabmann va a publicar en 1922 un trabajo en el que demostraba que el verdadero autor del escrito no era Duns Escoto sino Tomás de Erfurt.<sup>48</sup> No obstante, el hecho de esta atribución falsa por parte de Heidegger, siguiendo la opinión habitual, no tiene mayor relevancia para la valoración de la *Habilitationsschrift*. En primer lugar por la afinidad existente entre Duns Escoto y Tomás de Erfurt, lo que explicaría que durante tanto tiempo se hubiera atribuido a Escoto un escrito del segundo. Por otra parte, Heidegger no se limita a analizar esta obra sino que recurre a otros escritos de Escoto,<sup>49</sup> de modo que resulta incuestionable su interés por la obra de este pensador.

Tal como va a reconocer el propio Heidegger muchos años más tarde, en la *Habilitationsschrift* cabe rastrear un primer acercamiento a una problemática que ya no va a abandonar en el decurso posterior de su obra: el problema del ser y el problema del lenguaje.<sup>50</sup> Con razón se ha podido afirmar que tanto en Duns Escoto como en Tomás de Erfurt cabe hablar de una estrecha relación entre la ontología y el lenguaje, de forma que la primera queda reflejada plenamente en el segundo.<sup>51</sup> La gramática especulativa venía a ser por tanto una gramática filosófica, que procuraba poner de manifiesto no sólo la estructura lógica del lenguaje sino también su relevancia ontológica. Tal como señala Mauricio Beuchot, cabría distinguir algo así como tres niveles en la problemática abordada por la gramática especulativa. En primer lugar esa gramática estudiaría los *modi significandi*, a saber, los modos de decir o significar; en segundo lugar abordaría los *modi intelligendi*, los modos de entender y conocer, y, por último, trataría de la forma cómo estos últimos reflejan a su vez los *modi essendi*, los modos del ser.<sup>52</sup>

La lectura ponderada y rigurosa de Heidegger de los textos medievales va a intentar confrontarse con los planteamientos coetáneos desarrollados por autores como Lask, Rickert o Husserl en el ámbito de la moderna lógica y de una nueva meditación sobre el lenguaje. En esa línea estarían la crítica del psicologismo, el rastreo del problema de la intencionalidad, la cuestión del esencialismo etc. Con razón se ha podido escribir que con su enfoque sistemático asistimos a un doble movimiento en el escrito de Heidegger. Por un lado intenta, con la ayuda de los resultados de la lógica moderna, dar vida a los planteamientos medievales, haciendo ver lo que había de vigente en ellos, y a la vez busca en los planteamientos medievales una referencia que contribuyera a la solución de los planteamientos del pensamiento moderno.<sup>53</sup> No estamos, en definitiva, propiamente ante un estudio de historia de filosofía medieval, por más que contribuya positivamente a un mejor conocimiento de la misma, sino más bien ante un estudio sistemático que nos ayuda a comprender más profundamente el sentido de la aportación de la filosofía medieval en su confrontación con los planteamientos modernos.

Sólo quisiéramos añadir, para concluir esta aproximación a la *Habilitationsschrift*, unas someras consideraciones sobre tres aspectos que van a tener una clara proyección sobre el pensamiento del autor. La primera se refiere a la relación entre la Escolástica y la mística. A

---

47 Así figuraba, por ejemplo, en la edición de París de las obras de Duns Escoto (1891-95) citada por Heidegger.

48 Grabmann, M., «De Thoma Erfordiensis, auctore Grammaticae quae Joanni Duns Scoti adscribitur, speculative», en *Archivum Franciscanum Historicum* 15(1922), 273-77.

49 Cfr. McGrath, S. J., op. cit., 90.

50 GA 1, 55.

51 McGrath, S. J., op. cit., 90.

52 M. Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Unam, México 1991.

53 McGrath, S. J., op. cit., 23.

diferencia de que va a ocurrir después, Heidegger juzga en este escrito que es equivocado oponer la filosofía cristiana de la Edad Media a la mística coetánea. Considera por el contrario que para la cosmovisión medieval, la Escolástica y la mística van unidas.<sup>54</sup> Ni la filosofía se habría de identificar con el racionalismo, pues se trataría de una filosofía separada de la vida, ni por otro lado cabría concebir la mística como una actitud irracional, carente de meta.

En segundo lugar, cabría señalar que Heidegger va a hacer suya la doctrina escotista de la univocidad del ser y no la analogía tomista, hacia la que se va a mostrar reticente. Las consecuencias de esta opción van a quedar de momento hasta cierto punto solapadas, pero terminarán por salir a flote más adelante cuando Heidegger aborde la constitución teológica de la metafísica en el seno del pensamiento medieval.

En tercer lugar cabría hacer una referencia al descubrimiento de la historicidad como algo que va a constituir una de las características más señaladas del pensamiento heideggeriano. La procedencia heideggeriana del horizonte neoescolástico, y, por otra parte, su fascinación durante un tiempo por el modelo matemático, una vez abandonados los estudios de Teología, tenían como consecuencia la insuficiente valoración de la historia en la primera fase de su evolución intelectual. Esta situación va a cambiar a raíz de una serie de lecturas así como de encuentros personales llevados a cabo por el joven Heidegger. En el *curriculum* que escribe con motivo de la defensa de su trabajo de habilitación destaca precisamente este cambio. El estudio de clásicos como Fichte o Hegel, su relación intelectual con Rickert y asimismo las investigaciones coetáneas de Dilthey, junto con la familiarización con el pensamiento de Finke, van a operar un cambio profundo en el pensamiento heideggeriano. En palabras de Heidegger esos influjos habrían tenido como consecuencia que «la aversión hacia la historia que se fue formando en mí como consecuencia de la predilección por las matemáticas, haya quedado radicalmente desechada».<sup>55</sup> El último capítulo de la *Habilitationsschrift* va a abordar con más precisión este problema, analizando el concepto de tiempo en las ciencias históricas. Es un capítulo que va a tener un valor referencial a la hora de abordar la evolución del pensamiento heideggeriano.

Por supuesto tenía que condicionar también su visión de la filosofía medieval. A este respecto la *Habilitationsschrift* no constituiría más que un primer paso en el proyecto heideggeriano de rehabilitar la filosofía medieval. En el mencionado *curriculum* escrito con motivo de la presentación de la *Habilitationsschrift*, Heidegger se refería a un plan más amplio respecto a su confrontación con el pensamiento medieval. Heidegger se refiere en concreto a su propósito de ofrecer una exposición global de la lógica y la psicología medievales a la luz de la fenomenología moderna, que implicaría a la vez la toma en consideración de la posición histórica de cada autor medieval. Heidegger concluye expresando el deseo de que la situación profesional le permitiera dedicar su trabajo al desarrollo de estos planes.<sup>56</sup>

### La recepción de la *Habilitationsschrift*

Numerosas revistas reseñaron la *Habilitationsschrift* y, con variedad de matices, coincidieron en subrayar que no se trataba de un mero trabajo de carácter historiográfico, de historia de filosofía medieval, sino que constituía un intento de diálogo con el legado medieval desde la óptica de la lógica moderna. En este último aspecto residiría verdaderamente la aportación positiva del trabajo, que todos reconocen, mientras que la fundamentación histórica es considerada escueta, susceptible sin duda de ser más amplia y detallada.

---

54 GA 1, 410.

55 GA 16, 39.

56 Ibid.

Tal es también la perspectiva del informe que E. Krebs, por indicación de Rickert, escribe sobre la naturaleza del trabajo de Heidegger. Se trata, señala dicho informe, de valorar, desde la problemática de la lógica moderna, la aportación de Duns Escoto a la teoría de las categorías y del significado, mostrando sus virtualidades teóricas. Krebs observa que el estudio prescinde de situar la aportación teórica de Escoto en el contexto de sus coetáneos medievales y que no sería por tanto una aportación a la historia del desarrollo de la filosofía medieval, pero sí que enriquecería nuestro saber histórico acerca del nivel alcanzado por la lógica medieval.<sup>57</sup>

Como cabía esperar, la mayor parte de las publicaciones que se hicieron eco de la *Habilitationsschrift* pertenecía a los medios eclesiásticos católicos. Se percibe en ellos una cierta vacilación a la hora de valorar el escrito. Suelen observar con satisfacción que alguien no perteneciente al ámbito de la Neoescolástica se ocupe de un autor medieval. Pero se nota al mismo tiempo una cierta perplejidad ante el modo de proceder de Heidegger. A este respecto cabe considerar como representativa la recensión que aparece en los *Franziskanische Studien* 4(1917). El autor de la recensión resalta que, si bien Heidegger no es ningún neoescolástico sino un seguidor de la moderna filosofía alemana, muestra una actitud benevolente con la Escolástica, y en particular con Duns Escoto. Es decir, el autor viene a saludar el hecho de que Heidegger no se deje llevar por el prejuicio antimoderno, habitual en el pensamiento moderno. No obstante, el autor reconoce que el título del trabajo hacía esperar una exposición exhaustiva del tema en la obra de Duns Escoto, pero que en su lugar nos encontramos con una comparación de las doctrinas de Duns Escoto con las concepciones de la lógica moderna.<sup>58</sup> Pero también una revista como los *Kant-Studien* 30 (1925) hace unas valoraciones similares. La *Habilitationsschrift* habría pretendido iluminar y valorar desde una metodología moderna las concepciones lógicas del «más agudo de los escolásticos», y, de este modo, conceder una efectividad viva a algo que amenazaba con caer en un olvido secular. He aquí para el autor la verdadera aportación heideggeriana, aunque desde el punto de vista de la *historia* de la filosofía cabría objetar que la realización de semejante cometido requería una base más amplia de conocimientos históricos de lo que ocurre en el trabajo de Heidegger. Sería deseable investigar y valorar críticamente el conjunto de la aportación de Duns Escoto y hacer ver a la vez lo que es aportación propia del pensador medieval y lo que pertenece al legado de la tradición. No obstante, el autor subraya que tal objeción no disminuye lo más mínimo «el valor único» del libro.<sup>59</sup>

Sea suficiente con habernos referido a estos dos pronunciamientos, entre otros varios. La valoración de fondo se mueve dentro de las mismas coordenadas, de reconocimiento del valor teórico, sistemático, del escrito, a pesar de las limitaciones de su fundamentación histórica. En la misma línea hubiera discurrido también otra recensión que no llegó a redactarse, aunque Heidegger lo hubiera deseado. Se trata de la de M. Grabmann. Sin duda Heidegger era bien consciente del renombre internacional de Grabmann como medievalista y una recensión favorable por su parte habría constituido para el joven Heidegger un aval muy bienvenido. Con vistas a ello, Heidegger se decide a escribirle una carta el 7.01.1917, respondiendo a una tarjeta postal de Grabmann, en la que señala que sería muy instructiva para él una valoración crítica del gran medievalista, a la vez que constituiría un valioso estímulo para proseguir sus investigaciones sobre la filosofía medieval.<sup>60</sup> Con satisfacción le puede informar a Grabmann de

57 Denker, A., y otros (eds), op. cit., 68.

58 *Ibíd.*, 79.

59 *Ibíd.*, 90-91.

60 Cfr. Köster, H., «Heidegger schreibt an Grabmann», en *Philosophisches Jahrbuch* 87(1980), 96-109.

que la *Habilitationsschrift* le había sido de utilidad a Husserl respecto al conocimiento de la filosofía medieval y que también Rickert veía ahora la Escolástica con nuevos ojos. Es decir, Heidegger muestra su satisfacción por haber contribuido de alguna manera a la rehabilitación del legado medieval entre autores para los que era bastante ajeno.

Por otra parte Heidegger no le oculta a Grabmann que él es bien consciente de las deficiencias de su trabajo «desde un punto de vista histórico» pero que habían resultado inevitables teniendo en cuenta el novedoso tratamiento de la materia «con fines *sistemáticos*». La recensión de Grabmann no se llegó a materializar, si bien ello no quiere decir que no apreciara y valorara positivamente la aportación de Heidegger. En más de una ocasión lo hizo. Heidegger habría sabido revestir de carne y sangre el esqueleto de un texto medieval, poniéndolo en conexión con la filosofía actual, en especial con la fenomenología de Husserl. Por otra parte, también para Grabmann se trataba ante todo de una investigación de carácter sistemático y no podía menos de echar en falta una exposición más amplia y minuciosa de carácter histórico -genético, un campo que, como destacado medievalista, le resultaba tan familiar. Parece que aquí, tal como señala Hermann Köster, reside el motivo último de la inhibición de Grabmann ante el problema de la recensión.<sup>61</sup> Por otra parte, según queda indicado, Grabmann no tardaría mucho en demostrar que el escrito sobre la gramática especulativa atribuido comúnmente a Duns Escoto era obra en realidad de Tomás de Erfurt.

Cabría añadir que Rickert y Husserl no fueron los únicos destacados pensadores de la época que acusaron el impacto de la *Habilitationsschrift*. También lo hizo P. Natorp. Queriendo buscar un candidato idóneo que se ocupara de impartir Historia de la filosofía medieval en Marburgo, se dirige a Husserl e. 7.10.1917 pidiéndole consejo. Natorp sugiere en primer lugar el nombre de Heidegger, debido a la impresión positiva que le había producido la *Habilitationsschrift*. Los trabajos de Heidegger, señala Natorp, aportan ya algo relevante y prometen algo más grande todavía, y confiesa que se siente gratamente impresionado tanto por la amplitud de perspectivas como por la libertad con que procede.<sup>62</sup> Husserl por su parte le contesta reconociendo las cualidades notables que cabe apreciar en el primer libro de Heidegger, y comenta: «Se trata, ciertamente, de un comienzo muy prometedor para un historiador de la filosofía medieval».<sup>63</sup> Sin embargo, al referirse a los comentarios que circulaban sobre la actividad docente del posible candidato, Husserl, de alguna forma, matiza lo de «historiador de la filosofía medieval». Le refiere Husserl que en parte ha escuchado comentarios muy positivos acerca de dicha actividad docente, pero que también le habían llegado otros desfavorables. El motivo de esto último ya nos sería conocido: las clases de Heidegger con la intención de avanzar en el plano sistemático no tendrían tanto un carácter histórico cuanto sistemático,<sup>64</sup> por más que versaran sobre la historia de la filosofía antigua y medieval. El que Heidegger era consciente de seguir una vía personal en su confrontación con la filosofía medieval, lo muestra también la forma elegida para la publicación de la *Habilitationsschrift*. Según le escribe el 9.07.1916 a Rickert, no quiso publicarla en la Colección en la que aparecían otros trabajos sobre la Escolástica, debido a que él seguía una «vía distinta» en la investigación del pensamiento medieval.<sup>65</sup> Por lo demás, Heidegger va a permanecer durante unos años en Friburgo, pero más tarde Husserl y Natorp van a retomar el tema de la posible marcha de Heidegger a Marburgo, que finalmente tendrá lugar en el semestre de invierno de 1923-24.

61 Ibid., 107-08.

62 Husserl, E., *Briefwechsel*, Bd. V. *Die Neukantianer*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, 130.

63 Ibid., 131.

64 Ibid.

65 Heidegger, M., Rickert, H., op. cit., 28-29.

Su finalidad ya no va a ser ahora la enseñanza de la filosofía medieval. Sin embargo, en el protestante Marburgo Heidegger no va de dejar de reivindicar el legado de la filosofía medieval.

Llegados a este punto, es preciso recordar que el plan de Heidegger de dedicarse a la investigación de la filosofía medieval iba unido también a su expectativa de ocupar un día la cátedra de Filosofía Cristiana de la Universidad de Friburgo. No obstante, llegado el momento, la Facultad de Filosofía se iba a inclinar por nombrar a otro candidato para ocupar la vacante dejada por Schneider. El elegido fue J. Geysler, profesor de Münster. En las deliberaciones previas la comisión había estipulado que el futuro titular de la cátedra había de encargarse de enseñar filosofía «con especial consideración de la historia de la filosofía medieval», un perfil que no favorecía a Heidegger, con su enfoque más bien sistemático, y su vinculación con la filosofía moderna.<sup>66</sup> Los planes de Heidegger se iban a ver así seriamente trastocados, no sólo en el plano profesional. Por otra parte Heidegger iba a estrechar su relación con Husserl que había sido llamado a Friburgo para sustituir a Rickert. Durante unos años su actividad intelectual se iba a situar en la órbita de Husserl.

### **La ruptura con el 'sistema' del catolicismo, la aproximación a Lutero y la nueva valoración de la filosofía medieval**

Las aspiraciones profesionales de Heidegger no se habían realizado según las previsiones iniciales, que le hubieran inducido a ocuparse más intensamente del legado medieval. Por lo que se refiere a la beca, que postulaba atenerse a las enseñanzas doctrinales de santo Tomás, dejó de disfrutarla al cabo de tres años. Y, lo que es más relevante, Heidegger va a experimentar una rápida evolución intelectual. Si en un principio se vio impulsado a desbordar el ámbito de la Neoescolástica, ahora se halla sumido en un proceso de revisión crítica de la Escolástica como tal, sin que ello implique dejar a un lado sin más el referente escolástico.

Este proceso va a ir unido al cuestionamiento creciente de las ataduras que suponía su vinculación a la Iglesia católica. Ya nos hemos referido a su reacción apasionada ante el documento papal con motivo de la crisis modernista. Heidegger siempre aspiró como filósofo a la independencia intelectual, procurando que ninguna instancia externa coartara esa libertad. A este respecto le escribía a Rickert el 27.02.1917 que él «nunca se había situado en un punto de vista católico *estricto* de forma que orientara la concepción y solución de los problemas de acuerdo con instancias extracientíficas de carácter tradicional o de cualquier tipo. Y que deseaba buscar y enseñar la verdad de acuerdo con la libre convicción personal».<sup>67</sup> Y en esta misma línea, cuando en 1922 echa una mirada retrospectiva sobre su evolución intelectual, señala que ya al inicio de su actividad como docente universitario había constatado que una «auténtica investigación científica», libre de cualquier reserva o atadura, no le resultaba posible si se mantenía en un efectivo punto de vista católico.<sup>68</sup> Es en este horizonte en el que el 9.01.1919 se dirige a su amigo y protector E. Krebs para comunicarle su ruptura con lo que él denomina el «sistema» del catolicismo, apelando a las concepciones que se había ido formando en el ámbito de la teoría del conocimiento y, en especial, a la teoría del «conocimiento histórico», aunque matiza que tal decisión no implicaba romper con el Cristianismo y la metafísica, si bien entendida esta en un nuevo sentido.<sup>69</sup>

66 Ott, H., op. cit., 102.

67 Heidegger, M., Rickert, H., op. cit., 42.

68 GA 16, 43.

69 Cfr. Denker, A., y otros (eds), op. cit., 67.

Estamos sin duda ante un hito en la evolución del universo ideológico del joven Heidegger. Si en 1909 comenzaba el estudio de la Teología católica, diez años más tarde, en 1919, rompe con el «sistema» del catolicismo en cuanto entramado de dogmas de validez supratemporal, al que se había referido el propio Heidegger en los primeros tiempos. Es significativo que Heidegger haga referencia ahora a la teoría del conocimiento histórico. En efecto, la relevancia que el tema de la historicidad había asumido para el joven Heidegger, que le conducía a señalar que «el espíritu viviente es en cuanto tal, de una forma esencial, espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra»,<sup>70</sup> se le presentaba en conflicto con un sistema de verdades eternas e intemporales.

No es el momento de insistir ulteriormente sobre esta cuestión. Indiquemos tan sólo que esta ruptura va a ir acompañada también de una inflexión de su visión de la filosofía medieval, si bien ello no va a implicar que Heidegger se vaya a desatender de ese legado medieval. Él mismo se preocupa de manifestar en la mencionada carta su actitud ante la filosofía medieval «Yo creo haber sentido intensamente —quizá más que sus cultivadores oficiales— qué valores encierra en sí la Edad Media católica, encontrándonos todavía lejos de una verdadera valoración de los mismos».<sup>71</sup> Pero no sólo tiene presente el pasado. Heidegger mira también al futuro y señala que en sus investigaciones en torno a la fenomenología de la religión tomará muy en consideración la Edad Media.

La atención de Heidegger se va a ir desviando desde una teología filosófica, tal como la concebía la Escolástica, como culminación del discurso metafísico, hacia una visión ateórica de la vida religiosa y una consideración fenomenológica de la inmediatez de la vida religiosa según habría encontrado su expresión en el Cristianismo primitivo, especialmente en su versión paulina. Esa experiencia religiosa del Cristianismo primitivo, al que Heidegger considera prontamente invadido por la filosofía griega, reaparecería en algunos momentos determinados a lo largo de la historia, a modo de «erupciones violentas», a través de una serie de autores como san Agustín, los místicos, Lutero o Kierkegaard. A este respecto es bien significativo el cambio que ahora se va a operar en Heidegger respecto a la valoración de la relación entre la filosofía escolástica y la mística. Mientras que en la *Habilitationsschrift* había defendido que se trataba de dos manifestaciones complementarias, ahora, por el contrario, concibe a la mística como una especie de contramovimiento, de correctivo frente a la filosofía escolástica. Esta habría supuesto la hegemonía de lo teórico y habría puesto en peligro la inmediatez de la vida religiosa y, a causa de la teología y los dogmas, habría olvidado la religión. La mística, afirma ahora Heidegger, se muestra como «contramovimiento» contra la hipertrofia de lo teórico en la filosofía escolástica.<sup>72</sup> La mística se habría rebelado contra la hegemonía de lo teórico en la vida religiosa.

Lo apuntado parece suficiente para caer en la cuenta de que la ruptura con el «sistema» del catolicismo va unido al cuestionamiento de las pretensiones de la Escolástica en el ámbito de la religión y de la teología filosófica. Cabría recordar a este respecto que dos actitudes fundamentales han recorrido la historia de las relaciones entre la fe religiosa (cristiana) y el pensamiento filosófico. Una primera se habría esforzado por mostrar la conciliabilidad de la razón y la fe, el carácter razonable de la fe, de acuerdo con el lema *fides quaerens intellectum*, de tanta relevancia en el pensamiento medieval. El horizonte en que se había formado el joven Heidegger se movía también en estas coordenadas. Frente a esta primera visión también se va

---

70 GA 16, 407.

71 Denker, A., y otros (eds), op. cit., 67.

72 GA 60, 314.

a formar otra línea interpretativa que se complace en resaltar más bien la trascendencia divina, su carácter misterioso, la corrupción humana y el carácter «escandaloso» de la fe. Se trata de toda una línea que, inspirándose en determinados textos paulinos, se va a prolongar a través de san Agustín, la mística, Lutero, Pascal, Kierkegaard, entre otros. También en el joven Heidegger se da una aproximación a esta segunda línea, que se va haciendo más intensa según se va distanciando no sólo de la Neoescolástica sino también de las aspiraciones teológicas de la filosofía escolástica y del «sistema» del catolicismo.

De hecho, la conexión heideggeriana con la tradición paulino-agustiniana estuvo actuante en su pensamiento desde los primeros años, aun cuando sea ahora cuando pasa a primer plano.<sup>73</sup> Hoy poseemos sin duda una visión bastante más diferenciada del horizonte teórico del joven Heidegger de lo que fue el caso durante bastante tiempo. Asimismo tenemos una visión bastante más precisa de la vinculación del primer Heidegger con los planteamientos de Lutero, y con la tradición protestante en general. También esta conexión va a incidir en la valoración crítica de Heidegger acerca de las pretensiones teológicas de la filosofía escolástica. De este modo, la proyección de Lutero también se deja sentir durante unos años en la valoración de la Edad Media en un autor de formación católica como es Heidegger.

Nos vamos a detener un poco en la consideración de este punto. Frente a la visión sistemática y dogmática del catolicismo, el joven Heidegger, que declara su ruptura con ese «sistema», se aproxima a las corrientes protestantes coetáneas, en su desplazamiento hacia el carácter referencial del Cristianismo primitivo. También a este respecto disponemos hoy de una visión más diferenciada de lo que fue el caso durante muchos años. Según le ha confesado el propio Heidegger a O. Pöggeler, ya habría entrado en contacto con la obra de Lutero cuando realizaba sus estudios teológicos en Friburgo. En 1908 se publicaban las lecciones del joven Lutero sobre la Carta a los Romanos. Por aquí parece haber iniciado el joven Heidegger su contacto con la obra de Lutero.<sup>74</sup> Por otra parte no sólo se trataba de un temprano contacto con la obra del Reformador sino también con la teología y la exégesis protestantes más recientes. Cuando en el *curriculum* de 1922 vuelve su mirada hacia los comienzos de sus estudios teológicos, señala que, en su intento de ir más allá de lo prescrito en los planes de estudio, trabó conocimiento con la obra de F. Overbeck y se familiarizó con la investigación protestante acerca de la historia de los dogmas, resaltando que resultó decisivo para él haber entrado en contacto con las modernas investigaciones acerca de la historia de las religiones llevadas a cabo por Gunkel, Bousset, Wendland y Reitzenstein, así como con los trabajos críticos de A. Schweitzer.<sup>75</sup> Heidegger añade, además, que, una vez abandonados los estudios de Teología, decide asistir a las clases de Reitzenstein y de Schwartz, sobre el Evangelio de san Juan, algo que hasta entonces le habría estado vedado. Ciertamente, no se trata de sugerir con esto que Heidegger hubiera sido entonces un protestante enmascarado sino sencillamente que su enorme curiosidad intelectual le ha llevado muy pronto a tomar conocimiento del universo protestante y a tomarlo en consideración.

Es cierto, sin embargo, que dentro de un proceso paulatino de toma de conocimiento, se fue produciendo a la vez una creciente aproximación de puntos de vista en la medida en que Heidegger se iba distanciando del marco de la Neoescolástica, y a la vez de la ortodoxia católica, acompañada de una visión más distanciada de la Escolástica como tal. A este respecto no deja de ser significativo que previamente a que le comunicara a E. Krebs su ruptura con el

---

73 Denker, A., y otros (eds), op. cit., 157.

74 *Ibíd.*, 185 ss.

75 GA 16, 41.

«sistema» del catolicismo, ya la esposa de Heidegger le había informado de la crisis religiosa en que se hallaba sumida la pareja, indicándole, entre otras cosas, que «ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante».<sup>76</sup>

Las transformaciones religiosas (y filosóficas) que está experimentando Heidegger no se le escapan a alguien tan cercano a él en esta época como era Husserl. Se refiere a ello en una importante carta que escribe a R. Otto el 5.03.1919 en la que habla de las «transformaciones radicales» que se habrían producido en el espíritu de Heidegger. A juicio de Husserl, Heidegger se habría pasado al protestantismo, algo que él, en su calidad de «cristiano libre» y de «protestante no dogmático» no dudaría en saludar.<sup>77</sup> Ciertamente, no se podía afirmar sin más que Heidegger se hubiera hecho protestante sino que durante unos años sus puntos de vista se van a aproximar considerablemente al universo protestante. Los distintos cursos impartidos en Friburgo antes de su marcha a Marburgo, ahora publicados en el marco de la *Gesamtausgabe*, dan fe cumplida de cómo Lutero y la Reforma constituyen una referencia frecuente en dichos cursos. Sin duda el horizonte teórico del joven Heidegger es muy rico y complejo, pero Lutero va a ocupar un lugar destacado durante unos años. Sea suficiente con referir aquí la confesión que figura en el curso *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*: «Compañero en la búsqueda fue el joven Lutero y modelo Aristóteles a quien aquel detestaba. Recibí impulsos de Kierkegaard, y los ojos me los proporcionó Husserl».<sup>78</sup>

Aquí nos limitaremos a hacer alguna referencia a la convergencia entre Heidegger y Lutero por lo que se refiere a la valoración de la Escolástica. Sin duda la visión de Heidegger es más diferenciada y rigurosa que la de Lutero, pero existen convergencias innegables, especialmente por lo que se refiere a las aspiraciones teológicas de la Escolástica. Como es sabido, Lutero es uno de los protagonistas del prejuicio antimoderno que recorre el pensamiento moderno. A su juicio la Escolástica habría pretendido preguntar demasiado y habría querido responder a cuestiones ficticias y artificiosas.<sup>79</sup> Ello se refería especialmente a las pretensiones teológicas de la Escolástica y en esa misma línea se encontraría la descalificación de Aristóteles como «príncipe de las tinieblas» y otros calificativos por el estilo. Así en la *Disputatio contra scholasticam theologiam* no duda en afirmar: «Totus Aristóteles ad theologiam est tenebrae ad lucem». Considera preciso por tanto invertir el orden seguido por la Escolástica.

Heidegger encuentra una marcada convergencia con los planteamientos de Lutero, especialmente con la distinción luterana entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis*, tal como aparece en la *Disputatio* de Heidelberg de 1518. En ella se defienden 40 tesis, 28 teológicas y 12 filosóficas. Heidegger destaca las tres siguientes:

- (19) Non ille Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicit.
- (20) Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.
- (22) Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.

La *Theologia gloriae* vendría a ser para Lutero la llevada a cabo por el optimismo racionalista de la Escolástica que no habría respetado debidamente el misterio y la trascendencia

76 Ott, H., op. cit., 120.

77 Ochwadt, C., und Tecklenborg, E., (eds), *Das Mass der verborgen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis*, Charis, Hannover 1981, 157 ss.

78 GA 63, 5.

79 Cfr. Lortz, J., *Historia de la Reforma*, I, Taurus, Madrid 1963, 415.

de la palabra divina sino que tiende a suplantarlos mediante la filosofía. Por su parte la *Theologia crucis* es aquella que pretende seguir el Reformador, y que procura resaltar, por el contrario, la trascendencia y el misterio divinos, la corrupción humana (que implicaría también al uso de la razón), y el carácter escandaloso de la fe, en sintonía con aquel pasaje de la primera Carta a los Corintios que dice: «Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor. 1,22). La Escolástica habría propugnado una intromisión excesiva de la metafísica griega en la vida religiosa, pretendiendo hacer valer el principio filosófico en lugar del Dios crucificado.

Los planteamientos de Heidegger en este período se van a mostrar convergentes con los de Lutero. También para él la Escolástica representaría la *Theologia gloriae* luterana, mientras que su filosofía por el contrario vendría a constituir una especie de complemento fenomenológico hermenéutico a la *Theologia crucis* de que hablaba el Reformador.<sup>80</sup> A este respecto, en el curso impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1921 titulado *San Agustín y el neoplatonismo* Heidegger aborda el problema de la interpretación, a lo largo de la Patrística y de la Escolástica, del conocido pasaje paulino perteneciente a la Carta a los Romanos: «Pues lo invisible suyo, o sea, su fuerza eterna y su divinidad, es evidente a la inteligencia, desde la creación del mundo, por sus obras, de tal modo que son inexcusables» (Rom. 1,20). He aquí el texto fundamental en que se habrían basado la Patrística y la Escolástica para la elaboración de la *Theologia gloriae*. Inspirándose en san Pablo dicho texto fue tomado como impulso que induce al ascenso desde el mundo sensible al suprasensible, como una confirmación del platonismo que toma como punto de apoyo a san Pablo. No obstante, Heidegger opina que en ello habría una mala intelección del texto y que habría sido precisamente Lutero el primero en entenderlo correctamente, alumbrando una nueva comprensión del Cristianismo primitivo.<sup>81</sup> Una nueva comprensión en el sentido de la *Theologia crucis*, una teología ajena a la intromisión e la metafísica griega, y que se atendería a la palabra revelada.

Heidegger hace suyos estos planteamientos y los aborda desde la perspectiva fenomenológica, como fenomenólogo de la religión que era en aquellos años. A este respecto sus planteamientos de entonces han podido ser calificados como una *philosophia crucis*, sobre todo su interpretación de las cartas paulinas, como los documentos más antiguos del Nuevo Testamento. La experiencia de la vida de la comunidad cristiana primitiva vendría a constituir para Heidegger, durante un tiempo, una especie de paradigma de lo que denominaba «facticidad histórica» o «existencia fáctica». El mensaje originario del Cristianismo primitivo, pronto afectado por la filosofía griega, sólo emergería, según queda ya indicado, a través de algunos autores peculiares que serían capaces de reiterar a través de los tiempos la vocación originaria del Cristianismo primitivo.<sup>82</sup>

Entre esos autores, estaría también san Agustín por el que el primer Heidegger se sintió fascinado. Es bien consciente de que san Agustín ha de ser considerado como maestro del pensamiento medieval, y del ascendiente que tuvo sobre Lutero y el protestantismo, y también sobre el pensamiento moderno, especialmente sobre el francés. Todavía por la época de *Ser y tiempo* no dudaba en afirmar que «san Agustín, Lutero y Kierkegaard eran *filosóficamente* esenciales para una comprensión más radical del *Dasein*».<sup>83</sup> Problemas como el de la

80 McGrath, S. J., op. cit., 10.

81 *Estudios de mística medieval*, Siruela, Madrid 1997, 187.

82 GA 58, 205.

83 Bultmann, R., Heidegger, M., *Briefwechsel 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt a. Main 2009, 272.

memoria, la subjetividad, el hombre interior, el tiempo habrían sido abordados por san Agustín de una forma que no dejó de impresionar a Heidegger. En concreto considera que su análisis del tiempo es el más importante que nos habría dejado el pensamiento antiguo junto con el de Aristóteles.<sup>84</sup> Heidegger se sorprende precisamente de que en la Edad Media no se valorara debidamente el análisis agustiniano del tiempo. Considera sin duda que el Cristianismo en el que crece san Agustín «ya está plenamente afectado por lo griego»,<sup>85</sup> si bien tanto Heidegger como el monje agustino que fue Lutero reconocen que el obispo de Hipona supo también evocar certeramente el espíritu del Cristianismo primitivo.

### La «abstinencia teológica» del primer Heidegger y su relación con el pensamiento medieval

Si algo distingue a la filosofía medieval es su vocación teológica, en el horizonte de un *Itinerarium mentis in Deum* de que habla san Buenaventura. Es ahí donde alcanza su consunción, su meta el discurso metafísico como bien señala santo Tomás: «... cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda».<sup>86</sup> Por supuesto Heidegger era bien consciente de este hecho. Así lo reconocía abiertamente en la propia *Habilitationsschrift* al señalar que la estructura fundamental del hombre medieval consistía en la «relación primigenia del alma con Dios».<sup>87</sup> Sin embargo, unos años más tarde, con la ruptura con el «sistema» del catolicismo, le va a resultar problemático encontrar un espacio para la filosofía teológica, a modo de culminación del discurso metafísico. Heidegger va a estar interesado más bien en la elaboración de una fenomenología de la vida religiosa.

Sin duda, Heidegger va a continuar refiriéndose a la filosofía medieval, y valorando sus aportaciones, pero en cuanto a su dimensión teológica, el pensamiento heideggeriano va a iniciar una etapa de repliegue sobre la finitud, de «abstinencia teológica».<sup>88</sup> Tal como señala S. J. McGrath, Heidegger imprime ahora un giro ateológico a su pensamiento, de acuerdo con el cual el cometido de la filosofía va a consistir en «tematizar la existencia, no la eternidad, la vida humana no Dios».<sup>89</sup> La filosofía heideggeriana se va a centrar en la exploración a fondo del ámbito de la finitud, por muy presentes que sigan estando las resonancias religiosas en su obra.

Ciertamente, el Heidegger de los años veinte va a preferir callarse acerca de Dios, tal como afirmará años más tarde en un conocido pasaje de *Identidad y diferencia*.<sup>90</sup> Es más, durante un tiempo es frecuente que Heidegger no se limite a practicar la mencionada abstinencia teológica sino que hable expresamente del «ateísmo» de la filosofía. No se trata, sin embargo, de un ateísmo sin más sino más bien de un ateísmo metodológico, que impediría a la filosofía abordar abiertamente el problema de Dios. Cabría en este sentido referirse, por ejemplo, a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* de 1921-22 donde señala: «La filosofía debe en su problematidad radical, que reposa sobre sí misma, ser en principio

84 GA 24, 329.

85 *Estudios sobre mística medieval*, 32.

86 *Summa contra Gentiles*, I, 4.

87 GA I, 193.

88 Cfr. Thurnher, R., «Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der 'Kehre'», en Coriando, P. L. (ed.) *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1998, 183-197.

89 McGrath, S. J., op. cit., 130.

90 *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1982, 45.

a-tea. No debe pretender, a causa de su tendencia fundamental, poseer y disponer de Dios». <sup>91</sup> O bien en los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* de 1925 donde afirma con rotundidad que «la investigación filosófica es y permanece ateísmo». <sup>92</sup>

El carácter metodológico de este ateísmo aparece claramente en el primero de los textos mencionados. Allí, después de referirse al carácter «a-teo» de la filosofía, se señala a la vez que cuanto más radical fuere una filosofía, tanto más se distanciaría de Dios, pero de forma que «separándose» radicalmente de Él lograra a la vez su difícil permanencia «junto» a Él. Una mayor exigencia filosófica llevaría consigo el rechazo de concepciones inapropiadas acerca de Dios, para hacerle una mayor justicia. <sup>93</sup> Ello en sintonía con la experiencia de la finitud del *Dasein*, y por lo tanto también de su capacidad cognoscitiva, impediría abordar el problema de Dios en filosofía. Tal tarea quedaría reservada a una Teología apoyada en la fe.

Tal ateísmo, por metodológico que fuera, suponía una orientación claramente diferente de la filosofía escolástica, en la que, como es bien sabido, el *sermo de Deo* corona el discurso metafísico. Por supuesto Heidegger era bien consciente de ello, aun cuando no llegue a abordar explícitamente la cuestión. Una buena oportunidad para hacerlo se lo brinda el peculiar curso que va a impartir en la Universidad de Marburgo en 1926-27, con el título «Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant». <sup>94</sup> En efecto, una parte importante del mismo estuvo dedicada a santo Tomás y a la filosofía escolástica. Ello le ofrece la oportunidad a Heidegger de reiterar su visión del planteamiento del problema de Dios en la filosofía, en conexión con los planteamientos escolásticos, a la vez que recurría a la fundamental diferencia ontológica, entre el ser y los entes, entre lo ontológico y lo óntico, a la hora de abordar el problema de Dios.

Desde este horizonte, Heidegger reitera su concepción del problema de Dios planteado desde el horizonte filosófico. No cabría hablar de atributos divinos como la eternidad de Dios, debido a que Dios no es objeto de la filosofía. Lo que la filosofía cree descubrir de ese modo no es más que un ídolo, y añade: «La filosofía es, si se interpreta correctamente a sí misma, a-tea, es decir, no se arroga descubrir desde sí misma a Dios y demostrarlo como haría un hechicero. Si Dios existe, en modo alguno se dejaría descubrir por la filosofía». <sup>95</sup> La filosofía como tal no estaría en condiciones de afirmar que existe Dios ni tampoco que no existe. En sintonía con la distinción luterana entre la *Theologia gloriae* y la *Theologia crucis*, también Heidegger va a afirmar que de Dios sólo puede tratar la Teología, especialmente la Teología neotestamentaria.

Resulta de esta forma obvio el distanciamiento de Heidegger del punto de vista de la *Theologia gloriae* escolástica. Para santo Tomás una parte de la filosofía, la que aborda el problema de Dios, ha de ser denominada *Teología* o ciencia divina. <sup>96</sup> Para esta concepción resultan fundamentales las pruebas de la existencia de Dios. Ellas constituyen los auténticos fundamentos de la ontología medieval, señala Heidegger. <sup>97</sup> Heidegger conoce por supuesto la doctrina de la analogía del ser que está en la base del tránsito desde el ser finito al infinito. No obstante, él se inclina, como sabemos, por la concepción escotista de la univocidad del ser: «Duns Escoto afirmó, por el contrario, sobre todo la univocidad del ser y, ciertamente, en un

---

91 GA 61, 197.

92 GA 20, 109-10.

93 GA 61, 197.

94 GA 23.

95 *Ibíd.*, 77.

96 *Summa Theologica*, I, 1.

97 GA 23, 89 ss.

sentido lógico —también en el ámbito teológico—».98 Pero, concluye Heidegger, si no se puede alcanzar ningún concepto general del ser, no serían posibles las pruebas de la existencia de Dios y entonces se pondría en cuestión la filosofía tal como la entiende la Escolástica. El análisis de las pruebas de la existencia de Dios pondría de manifiesto los fundamentos de la ontología medieval.

Heidegger considera ahora que la filosofía medieval adolece de una confusión ontológica, considerado el problema a la luz de la diferencia ontológica. No se habría llegado a la correcta comprensión del problema ontológico como tal. Ya en autores tan relevantes como Platón y Aristóteles no se habría llegado a la plena comprensión de los presupuestos necesarios de la ontología. Tanto menos sería el caso más tarde cuando habría menguado la pasión especulativa de los griegos y se habrían impuesto otros motivos del pensamiento, tal como ocurre con la filosofía escolástica en la que la actividad filosófica acaba poniéndose al servicio de la Teología. Con ello tendríamos que «el preguntar acerca del ente no se orientaría en última instancia al ser como tal sino al ente en sentido eminente».99 La filosofía medieval habría perdido el ímpetu especulativo de la filosofía griega y se habría orientado hacia Dios concebido como *summum ens*.

A juicio de Heidegger, la Escolástica no habría tomado conciencia de la filosofía como ciencia ontológica sino que la habría puesto al servicio del ente supremo. Precisamente es ahí donde Heidegger quiere situar el problema de las relaciones entre filosofía y la existencia de Dios. La filosofía en cuanto ciencia ontológica no podría decidir si este ente existe o no. Se inhibe de toda afirmación de carácter óntico, de forma que no podría negar la existencia de Dios ni tampoco demostrarla.100 Concebido Dios solamente como ente, únicamente lo podría dar a conocer una Teología basada en la fe, una Teología neotestamentaria, histórica. La lectura que realiza Heidegger de la filosofía medieval aparecía así en sintonía con su propia evolución filosófica, y esa lectura resultará tan cuestionable, y a la vez tan estimulante, como lo resulte la propia filosofía heideggeriana.

Pero si Heidegger se desviaba de una dimensión clave del pensamiento medieval, ello no quiere decir que esa filosofía medieval dejara de ser relevante para él en otros muchos aspectos, llegando incluso a su reivindicación, tal como ocurre a menudo durante su estancia en Marburgo. Vamos a tratar de abordar brevemente esta cuestión.

### Reivindicación de la filosofía medieval en el protestante Marburgo

Heidegger va a permanecer en el protestante Marburgo desde el semestre de invierno de 1923-24 hasta el semestre de verano de 1928. En un medio bastante ajeno y distante respecto a la filosofía medieval, la presencia de Heidegger va a desempeñar un interesante papel a la hora de propiciar un mejor conocimiento de ese legado intelectual, contribuyendo a matizar el prejuicio antimedieval. Cabría, quizá, comenzar refiriendo algún testimonio a este respecto. Así, Gadamer en su ensayo *Mis años de aprendizaje* habla de la adquisición de las obras de santo Tomás para la biblioteca de la Facultad de Filosofía y señala que cabe considerarla como un «símbolo de la arribada de Heidegger al protestante Marburgo».101 Por su parte, el teólogo protestante R. Bultmann, que colaboró estrechamente con Heidegger durante la estancia de

98 *Ibíd.*, 88-89.

99 *Ibíd.*, 95.

100 *Ibíd.*, 220. Ello iba a implicar a la vez que Heidegger en su ocupación con Aristóteles orille ahora la teología aristotélica, prestando en cambio una mayor atención a la *Ética a Nicómaco* y a la *Física*.

101 *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona 1996, 23.

este en Marburgo, escribía, al poco tiempo de haber iniciado esa colaboración, que Heidegger poseía, entre otras cosas, «un excelente conocimiento de la Escolástica».<sup>102</sup> H. Mörchen, por su parte, refiere, en cuanto oyente de Heidegger, la impresión que produjo en el protestante Marburgo cuando en el semestre de invierno de 1926-27 imparte el ya mencionado curso sobre la historia de la filosofía desde santo Tomás hasta Kant. En vez de comenzar el curso con Descartes, tal como era habitual al tratarse de la filosofía moderna, lo retrotrae a santo Tomás, empleando la mitad del semestre «en ofrecer una profunda introducción al pensamiento escolástico del que allí apenas se tenía idea».<sup>103</sup> El mismo Mörchen informa a la vez de la impartición de un seminario introductorio sobre el opúsculo de santo Tomás *De ente et essentia*. De este modo, el Heidegger que había sufrido el influjo de Lutero a la hora de distanciarse de la vertiente teológica de la filosofía medieval contribuye a la vez a aproximar esa filosofía a un ámbito protestante que se caracterizaba por su desconocimiento de esa filosofía, cabiendo advertir también aquí la complejidad de los planteamientos heideggerianos.

En sintonía con ello, en sus cursos impartidos en la Universidad de Marburgo Heidegger va a reivindicar más de una vez las aportaciones de la filosofía medieval. También a este respecto la publicación de estos cursos en el marco de la *Gesamtausgabe* nos permite conocer mejor la situación. Por supuesto en el referido curso sobre la historia de la filosofía desde santo Tomás hasta Kant, donde se refiere *in extenso* a la filosofía medieval. Pero también cabría destacar otros cursos como la *Introducción a la investigación fenomenológica* del semestre de invierno de 1923-24 y los *Problemas fundamentales de la fenomenología* del semestre de verano de 1927.

En esta breve aproximación al tema, cabría comenzar con una referencia a dos pasajes del curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*. En uno de los pasajes, en el marco de la discusión del problema de la esencia y la existencia, de gran relevancia en la filosofía escolástica, Heidegger se opone a que se consideren de una forma superficial los planteamientos escolásticos y, de una forma más general, a que se suela tomar a la Escolástica simplemente como un conjunto de controversias ingeniosas. Ello implicaría para Heidegger renunciar a la comprensión de problemas centrales que subyacen a tales discusiones. Y concluye señalando: «El que la Escolástica sólo haya planteado estas cuestiones de una forma incompleta no es motivo para sentirse eximido de plantear el problema».<sup>104</sup> En todo caso, añade, los planteamientos de la Escolástica habrían de ser valorados más altamente que el desconocimiento de estos problemas en la filosofía actual.

Asimismo cabe destacar un segundo texto que constituye quizá la reivindicación más abierta de la filosofía medieval por parte de Heidegger. Al desechar que se interprete su trabajo filosófico a modo de fenomenología católica, Heidegger señala que tal interpretación quizá se deba al hecho de que él está convencido de que «también pensadores como Tomás de Aquino o Duns Escoto han entendido algo de filosofía, quizá más que los modernos».<sup>105</sup> Al menos por lo que atañe a la comprensión de determinadas cuestiones.

Vemos así que el distanciamiento heideggeriano de la vertiente teológica de la filosofía medieval, y de su olvido de la diferencia ontológica, no implica que no siga reconociendo las aportaciones de la filosofía medieval y que no se haya opuesto al prejuicio antimoderno

102 Cfr. Jaspert, B., (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 202.

103 Mörchen, H., «Heidegger und die Marburger Theologie», en Kamper, P., (ed.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Campus, Frankfurt a. Main 1990, 72 ss.

104 GA 24, 126.

105 *Ibíd.*, 28.

durante su estancia en Marburgo. Pensamos que cabría dar un poco más de concreción a este aserto, analizando un poco el lugar que a juicio de Heidegger compete a la filosofía medieval en el conjunto de la historia de la filosofía, especialmente por lo que atañe a su conexión con la filosofía moderna.

Una característica destacada de las referencias heideggerianas a la filosofía medieval consistió en situarla en su vinculación tanto con la filosofía antigua, de la que es heredera, como con la filosofía moderna, en cuya preparación habría desempeñado un papel fundamental. Los tres cursos que hemos destacado anteriormente coinciden en esta apreciación. Así, Heidegger se opone en esos cursos al prejuicio antimoderno que conducía a establecer un corte radical entre la filosofía moderna y el pasado medieval, como si con Descartes comenzara algo radicalmente nuevo. Sin ir más lejos, tal era en concreto la concepción historiográfica que Heidegger encontraba en el neokantismo. Para esta corriente con Descartes comenzaría una época filosófica completamente nueva, de forma que con anterioridad a él, hasta Platón, no habría más que oscuridad.<sup>106</sup> Heidegger se va a esforzar, por el contrario, por poner de manifiesto las raíces medievales de la filosofía moderna, sin que ello suponga cuestionar el carácter innovador, los nuevos planteamientos de esta última. Vamos a abordar brevemente estos planteamientos heideggerianos.

Heidegger constata con satisfacción que en los últimos tiempos se está revisando este esquematismo historiográfico y que se abre paso la idea de que la filosofía moderna sigue abordando la antigua problemática de la metafísica y que por ello sigue vinculada a la tradición. Este cambio de perspectiva ha de ser valorado positivamente pero, a pesar de todo, Heidegger lo considera insuficiente en la forma en que se suele hacer. Ya en la *Introducción a la investigación fenomenológica* del semestre de invierno 1923-24 se refiere a esta cuestión. Observa que se ha producido un cambio de enfoque a la hora de ubicar a Descartes en la historia de la filosofía, al poner de manifiesto la vinculación de Descartes con la filosofía medieval. Serían especialmente los estudiosos franceses los que habrían protagonizado esta revisión historiográfica. A Heidegger el hecho en sí le parece digno de ser saludado pero la forma la considera insatisfactoria. Considera que estaría movida por «sospechosos motivos apologéticos» y que se echarían en falta, por el contrario, los necesarios medios hermenéuticos para abordar debidamente esa tarea desde un horizonte filosófico. Por ello considera que poco se habría adelantado en la comprensión de la conexión de Descartes con la filosofía medieval, pues no se habría ido más allá de la consideración de aspectos externos.<sup>107</sup>

Heidegger no cuestiona que Descartes haya de ser considerado como el fundador de la filosofía moderna, pero considera a la vez que su propia filosofía aparece insertada en la tradición, tanto medieval como griega. A esta afirmación es preciso darle su verdadera dimensión filosófica. Así procede, por ejemplo, en el primero de los textos mencionados, la *Introducción a la investigación fenomenológica*, en la que busca una *fundamentación* de la filosofía cartesiana retro trayéndose a la «ontología escolástica», centrando su análisis en el tratado *De veritate* y en la *Summa theologiae* de santo Tomás.<sup>108</sup> Santo Tomás al definir la verdad en relación con el juicio —*adaequatio rei et intellectus*— ya estaría poniendo las bases de la filosofía moderna, en concreto de la cartesiana. La depotenciación de la dimensión ontológica de la verdad, considerándola en función del entendimiento ya prepararía el surgimiento del principio moderno de la subjetividad.

---

106 *Ibíd.*, 174.

107 GA 17, 305.

108 *Ibíd.* 102 ss.

Tal va a ser también el horizonte interpretativo del curso «Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino a Kant». En este peculiar curso,<sup>109</sup> en vez de seguir el tratamiento habitual al abordar la filosofía moderna, comenzando desde Descartes hasta Kant, opta, por el contrario, por retrotraer el inicio del curso hasta santo Tomás, a cuya exposición dedica las cien primeras páginas,<sup>110</sup> bastantes más de las que le había dedicado Hegel, causando sensación en el protestante Marburgo. Heidegger procedía así no porque considerara ya a santo Tomás un filósofo moderno o para compensar el descuido con que solía ser tratada la Edad Media. Lo hace así más bien por estar convencido de que los problemas fundamentales del yo, y de la moderna filosofía en general sólo resultarían comprensibles «a partir de la Edad Media».<sup>111</sup> De este modo, por agudas que resulten las oposiciones entre santo Tomás y Kant, sería posible establecer una continuidad en el abordamiento de determinados problemas fundamentales.

En realidad, Heidegger quiere retrotraer la comprensión de la filosofía moderna hasta sus fundamentos, es decir, hasta la filosofía antigua, tal como han sido trasmitidos por la sistematización que ha ofrecido la filosofía escolástica. Incluso en el caso de aquellos autores modernos que realizaron un retorno autónomo a la filosofía antigua, cabría decir que lo hicieron de una forma acorde con la comprensión que de la misma había ofrecido la Escolástica.<sup>112</sup>

A la filosofía escolástica le compete así en la visión heideggeriana una función medial en cuanto en que por una parte prepara la filosofía moderna y por otra se muestra como heredera y trasmisora de la filosofía griega, a la que sistematiza y «teologiza». Por lo demás, también ahora reitera Heidegger que la ontología tomista ha de ser considerada como el fundamento de la filosofía moderna, y precisamente allí donde esa filosofía moderna, dentro de determinados límites, comenzaría de nuevo: la existencia, la conciencia.<sup>113</sup>

También en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, al analizar el problema de la distinción entre la esencia y la existencia, reivindica, tal como queda apuntado, la aportación de la filosofía medieval. La filosofía moderna, a pesar de los impulsos recibidos de Kant, no habría llevado más lejos la interpretación de estos conceptos de lo que había sido el caso en la Edad Media.<sup>114</sup> Los autores analizados por Heidegger son santo Tomás, Duns Escoto y Suárez, que vendrían a ser precisamente aquellos de los que Descartes habría tomado sus conceptos ontológicos fundamentales. Descartes habría asumido la ontología tradicional. Por debajo de las nuevas referencias como el sujeto, el yo, la conciencia permanecería actuante el marco estructural de la ontología tradicional.

Ciertamente, el influjo de santo Tomás y de Duns Escoto para la constitución del pensamiento moderno es decididamente relevante, a juicio de Heidegger. Pero, en algún sentido, todavía lo sería más el tercer autor destacado, Suárez. Con razón se ha podido afirmar que Heidegger desempeña un papel especial en el retorno de Suárez a la escena historiográfica del siglo xx.<sup>115</sup> En efecto, Heidegger destaca reiteradamente el papel fundamental que habría desempeñado Suárez como punto de conexión entre la filosofía medieval y la moderna. Más relevancia que a las convulsiones renacentistas le habría concedido Heidegger a la renovación de la filosofía medieval en el seno de la Escolástica española, particularmente a través de Suárez, de modo que cabría afirmar que la confrontación heideggeriana con la filosofía escolástica llega hasta el Barroco.

109 Cfr. Pöltner, G., «Heideggers Umgang mit Thomas von Aquin», en *Heidegger-Studien* 27(2011), 177 ss.

110 GA 23, 1-103.

111 *Ibíd.*, 1-2.

112 Cfr. Vetter, H., (ed.), *op. cit.*, 21.

113 GA 23, 101.

114 GA 24, 141.

115 Cfr. Esposito, C., e Porro, P., (eds), *op. cit.*, 407 ss.

Numerosos son los pasajes en los que Heidegger reivindica la aportación de Suárez. Así lo hace de un modo decidido en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: «Suárez es el pensador que de una forma más precisa ha influido en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él, utiliza su terminología casi de una forma general».<sup>116</sup> Tal como escribe Jean-François Courtine, Heidegger no habría tenido problema en hacer suya la apreciación de E. Gilson en el sentido de que las *Disputaciones metafísicas* de Suárez vendrían a constituir algo así como una especie de Juicio Universal en el que comparecen cuatro siglos de especulación cristiana.<sup>117</sup> No obstante, a juicio de Heidegger, serían algo más que eso. Sirven de conexión, como ninguna otra obra, entre la filosofía medieval y la moderna.

Las *Disputaciones metafísicas* habrían influido poderosamente en la sistematización de la metafísica moderna hasta Hegel. Suárez habría advertido que el libro fundamental de la filosofía antigua, la *Metafísica* de Aristóteles, no poseía una estructura sistemática y por ello trató de abordar los problemas ontológicos de una forma sistemática. De acuerdo con ella habría en primer lugar una *metaphysica generalis*, una ontología general y, además, una *metaphysica specialis* que constaría de tres partes, una ontología de la naturaleza, *cosmología rationalis*, una ontología del espíritu, *psychologia rationalis* y, finalmente, una ontología de Dios, la llamada *theologia rationalis*. Un eco de esta sistematización resultaría visible en la propia *Crítica de la Razón pura* en la que la Lógica trascendental correspondería a la *metaphysica generalis* mientras que la Dialéctica trascendental ofrecería su visión de la triple problemática abordada por la *metaphysica specialis*.<sup>118</sup> Por lo demás, el influjo de Suárez en la metafísica moderna no se limitaría a esta estructuración del ámbito metafísico sino que afectaría asimismo a la configuración de su problemática objetiva.

Esta reivindicación de la figura de Suárez fue desde luego una constante en el primer Heidegger. Así, en el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*, impartido después de su regreso a Friburgo, en el semestre de invierno 1929-30, Heidegger hace una reivindicación todavía más abierta de la aportación de Suárez, al señalar: «El significado de este teólogo y filósofo está lejos de haber sido valorado en la medida en que lo merece este autor, que en cuanto a la agudeza e independencia de sus preguntas se ha de colocar incluso por encima de Tomás de Aquino».<sup>119</sup> De este modo, Suárez constituiría junto a san Agustín, santo Tomás y Duns Escoto una referencia imprescindible a la hora de valorar el legado de la filosofía medieval.

## CONCLUSIÓN

Con ello damos por concluida esta escueta aproximación a la confrontación del primer Heidegger con la filosofía medieval. Los planteamientos de Heidegger, por discutibles que puedan resultar en más de un aspecto, tienen en primer lugar el mérito de haber ido más allá del prejuicio antimoderno, tan habitual en los grandes pensadores modernos. El primer Heidegger ha contribuido a su manera a la rehabilitación de ese legado. Se trata de un legado que el joven Heidegger consideraba que todavía estaba lejos de haber sido investigado y valorado debidamente, tal como parece seguir siendo el caso en la actualidad, a pesar de los avances realizados desde entonces.

---

116 GA 24, 112.

117 Cfr. Esposito, C. y Porro, P., (eds), op. cit., 216.

118 Ibid.

119 GA 29-30, 78.

Más en concreto cabría resaltar la voluntad heideggeriana de insertar la filosofía medieval en el conjunto de la historia de la filosofía, tanto antigua como moderna. Especialmente apreciable nos parece su esfuerzo por poner de manifiesto los fundamentos medievales de la filosofía moderna, a pesar de todo su carácter innovador. Heidegger pretendía con ello ir más allá no sólo de quienes postulaban una ruptura entre ambos periodos sino también de aquellos que defendían la continuidad, pero sin alcanzar en su argumentación un adecuado nivel filosófico.

La lectura heideggeriana es sin duda una lectura filosófica, que no permanece en un nivel historiográfico. Ni siquiera en el caso del curso *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant*, por más que constituya el estudio heideggeriano más próximo a un enfoque historiográfico. Por ello la confrontación heideggeriana con la filosofía medieval resulta inseparable de la evolución filosófica que va experimentando el propio autor, de forma que una valoración de la visión heideggeriana de la filosofía medieval implicaría una discusión de la propia filosofía de Heidegger como tal. Siendo ello así, es comprensible que la interpretación heideggeriana no esté exenta de violencias hermenéuticas y que no satisfaga sin más el *desideratum* de los historiadores de la filosofía medieval, tal como había ocurrido ya con motivo de la publicación de la *Habilitationsschrift*. En este sentido pensamos que ya cabe aplicar al primer Heidegger la gráfica expresión que utiliza P. Ricoeur al referirse a la lectura heideggeriana del conjunto de la filosofía occidental: «Temo que sólo un gesto autoritario, imposible de justificar, coloque a la filosofía occidental en ese lecho de Procusto».<sup>120</sup> En nuestra opinión algo de eso ocurre, por ejemplo, cuando aborda el problema de la vertiente teológica de la filosofía medieval o bien el del olvido de la diferencia ontológica. De ahí las innumerables discusiones a que han dado lugar sus planteamientos.

Pero cabría afirmar que la otra dimensión de esta confrontación con la filosofía medieval consistiría en que Heidegger, aun con una base histórica insuficiente, fue capaz de poner de manifiesto las virtualidades filosóficas, las aportaciones teóricas de una época que había sido a menudo infravalorada. Por ello cabe afirmar que los planteamientos del joven Heidegger contribuyen positivamente, a pesar de todas las apreciaciones críticas, a un mejor conocimiento de la filosofía medieval.

Arsenio Ginzo Fernández  
arsenio.ginzo@uah.es

Recibido: 23 de abril de 2013

Aceptado: 2 de junio de 2013

---

120 *La metáfora viva*, Ediciones Europa, Madrid 1980, 384.