

LA RECEPCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO DE M. HEIDEGGER EN LA TEOLOGÍA DE R. BULTMANN

ADRIÁN BERTORELLO*

Resumen: Bultmann recurre a la filosofía de Heidegger de *Sein und Zeit* para justificar una correcta comprensión del ser del hombre y así lograr una fundamentación ontológica de los conceptos teológicos. Esto se puede observar en que, cada vez que Bultmann tiene que hablar del *hombre*, repite los conceptos fundamentales del pensamiento de Heidegger. La repetición tiene sentido a partir de la distinción que hace Heidegger en la conferencia “Phänomenologie und Theologie”, entre el saber teológico y la filosofía, según la cual la filosofía se mueve en un nivel de análisis de mayor radicalidad y originalidad que la teología. Sin embargo, hay una serie de conceptos del pensamiento de Bultmann que lo llevan, implícitamente, a invertir las relaciones entre ambos saberes y, con ello, a reformular la originalidad y radicalidad de la analítica existencial de *Dasein*: el cual ya no es un concepto puramente ontológico sino que se transforma en un concepto teológico.

PALABRAS CLAVE: *DASEIN*, FILOSOFÍA, REVELACIÓN, TEOLOGÍA

Abstract: *Bultmann appeals to Heidegger’s philosophy in Sein und Zeit in order to justify the right understanding of man’s being and thus get an ontological basis for the theological concepts. This can be observed, everytime Bultmann talks about man,*

* Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, adrianbertorello@gmail.com y adrianbertorello@fibertel.com.ar

he repeats the main concepts of Heidegger's thought. Repetition has its meaning from the distinction Heidegger makes in "Phänomenologie und Theologie", between theological knowledge and philosophy. According to this distinction, philosophy moves at a more radical and original level of analysis than theology. However, there are several concepts in Bultmann's thought that, implicitly, reverts the relations between both types of knowledge and thus reformulates Dasein's original and radical analysis: which is no longer a mere ontological concept but it turns into a theological one.

KEY WORDS: *DASEIN*, PHILOSOPHY, REVELATION, THEOLOGY

El 18 de junio de 1923, Martin Heidegger fue nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo con los derechos de un profesor titular (ordinario). A pesar de que el ambiente de la nueva universidad no era de su agrado y permanentemente estaba de mal humor (Ott, 1992: 136-137), Heidegger encuentra un respiro y sosiego en la amistad de Rudolf Bultmann, quien se desempeñaba también como profesor en la misma institución. Este encuentro fue de vital importancia para Bultmann, pues con Heidegger descubrió la fenomenología y, aún más importante, logró forjar su propio lenguaje teológico (Krause y Müller, 1981), que de ahora en adelante estará estrechamente vinculado con la filosofía heideggeriana y a la tradición hermenéutica. El encuentro personal con Heidegger y la consecuente asimilación de la analítica existencial de *Sein und Zeit* como instrumento de su teología, lo obligó a plantearse una serie de problemas vinculados con la relación entre razón y fe, filosofía y teología.

Para resolver estos problemas, Bultmann acude también al pensamiento heideggeriano de la época de *Sein und Zeit*. En una primera lectura de sus escritos pareciera que repite al pie de la letra la doctrina heideggeriana, según la cual, la filosofía se mueve en un nivel de análisis de mayor radicalidad y originalidad que la teología. Por ello, la teología está subordinada a la filosofía, necesita de ella para fundamentar correctamente sus conceptos. Sin embargo, cuando se dejan de lado aquellos pasajes donde Bultmann repite la doctrina heideggeriana y se presta atención a otros aspectos de su pensamiento como, por ejemplo, los conceptos de revelación, fe, pecado, o su antropología, se percibe claramente que no

se limita a repetir a Heidegger, sino que reelabora la doctrina de aquel, al punto de invertir la relación de subordinación. En esta segunda lectura, el punto de vista teológico, es decir, el de la fe, posee la radicalidad y originalidad que antes tenía la filosofía.

En el presente artículo expondré el conflicto que se produce cuando Bultmann quiere conciliar la exigencia de radicalidad de la filosofía (analítica existencialista) con la exigencia de radicalidad de la fe. Dicho conflicto se dirime en favor de la fe. De este modo, se produce la inversión de la doctrina de Heidegger.

El orden que seguiré en la exposición es el siguiente: primero trataré el modo en que Heidegger presenta las relaciones entre filosofía y teología. Me ciño sólo al periodo de formación de *Sein und Zeit*. La razón es que Bultmann siempre se remitió a la analítica existencialista del *Dasein*. Los desarrollos posteriores del pensamiento heideggeriano no influyeron en su teología. De las obras del primer periodo de Heidegger me referiré al *Natorpsbericht* (1922), a *Sein und Zeit* (1927) y a la conferencia "Phänomenologie und Theologie" (1927). En un segundo momento, expondré aquellos aspectos de la teología de Bultmann que conllevan una reinterpretación de la estructura del *Dasein* y, como consecuencia de ello, una inversión de las relaciones entre filosofía y teología. Finalmente, en las conclusiones sintetizaré la tesis del artículo y pondré de relieve una de las consecuencias más importantes de la recepción de la filosofía heideggeriana en la teología de Bultmann, a saber, el problema del *a priori*.

LA DOCTRINA DE HEIDEGGER SOBRE LA POSITIVIDAD DE LA TEOLOGÍA

En el primer periodo de su pensamiento, Heidegger concibe las relaciones entre ambos saberes de la siguiente manera: la filosofía es esencialmente *atea*, por ello entre filosofía y teología hay una distancia absoluta. La justificación de esta postura se funda principalmente en su concepto de filosofía. Para Heidegger, la filosofía tiene como objeto propio el esclarecimiento conceptual de la vida humana, tal como se da en su facticidad (el término *Dasein* designa justamente la vida fáctica del hombre en tanto objeto de la filosofía). Ahora bien, este esclarecimiento es posible en la

medida en que la filosofía es una modalidad del ser del hombre: la filosofía es aquella posibilidad de la vida en la que se explicita conceptualmente a sí misma. Por este motivo, la filosofía puede dar cuenta de su objeto en el lenguaje originario de su objeto. En esto se funda su radicalidad y originalidad. Cualquier otra interpretación de la vida que no sea filosófica habla de ella desde otros centros ajenos a su especificidad. Tal es el caso de la teología, que habla desde la fe; ella supone que Dios es el Señor de la vida, que la vida fáctica del hombre está referida a Dios. En consecuencia, la filosofía debe ser necesariamente atea. Esta es la tesis de Heidegger en el *Natorpsbericht* del año 1922.¹

El adjetivo *atea* aplicado a la filosofía es la forma primigenia de todas las prevenciones teológicas que Heidegger tendrá en *Sein und Zeit* y es un anticipo embrionario de la doctrina que desarrollará en “Phänomenologie und Theologie”. En una nota al final del *Natorpsbericht*, Heidegger precisa el sentido del ateísmo inherente a la filosofía: no alude a los diversos ateísmos históricos, sino que, su carácter ateo es, por decirlo así, una cuestión metodológica; implica una mirada sobre la vida humana desde ella misma y anterior a una referencia a Dios. En este sentido, la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*) en la medida en que su objeto temático son aquellas determinaciones de la vida en la que se expresa a sí misma con anterioridad a cualquier referencia a entes determinados.² El hecho de ser ontología fundamental es lo que vuelve a la

¹ Este texto es un informe que Heidegger redacta para postularse al cargo de profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo. Se le conoce como *Natorpsbericht* (Informe Natorp), ya que estaba dirigido a dicho filósofo. El título que Heidegger le asignó fue *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles -Anzeige der hermeneutischen Situation-*. Básicamente es un resumen de su pensamiento cuando era asistente de Edmund Husserl en Friburgo. En el contexto de este primer esbozo de su filosofía expone su peculiar interpretación de Aristóteles.

² Heidegger no desarrolla de forma expresa este concepto tal como lo hace en *Sein und Zeit*, sino simplemente se limita a decir:

La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista la filosofía es ontología fundamental de tal manera que las ontologías regionales y particulares, mundanas y regionales, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento de sus problemas

filosofía un discurso ateo y, en este sentido, el *Natorpsbericht* anticipa sumariamente las tesis que desarrollará en “Phänomenologie und Theologie”. “Aquí atea quiere decir: librarse del cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad” (Heidegger, 1992: n. 2).

En *Sein und Zeit*, no trata expresamente la relación de ambos saberes, sino que se limita a rechazar cualquier interpretación teológica de los existencialistas como, por ejemplo, cuando trata la culpa (*Schuldigsein*) (Heidegger, 1986: 306). En la conferencia “Phänomenologie und Theologie” retoma lo dicho en el *Natorpsbericht*, allí aclara la distinción y el vínculo posible entre filosofía y teología. El argumento es el siguiente: el abismo que existe entre la filosofía y la teología se debe al hecho de que la primera es la ciencia del ser (ontología) y la segunda es una ciencia positiva. En este sentido, la teología está más cerca de la química y de la matemática que de la filosofía (Heidegger, 1996: 49). Que la filosofía sea la ciencia del ser significa que su propósito es la tematización de la estructura ontológico-existencial del *Dasein*. Esta estructura es, por un lado, el supuesto de toda conducta fáctica y, por otro, es el supuesto de toda comprensión. En cambio, una ciencia es positiva cuando tematiza el dominio abierto por una determinada conducta fáctica (Heidegger la llama *precientífica*). Para una ciencia positiva hay algo previamente dado: el dominio abierto por el trato que tiene el *Dasein* con los entes —este dominio varía de acuerdo con las distintas ciencias—. Asimismo, toda ciencia positiva supone la comprensión del ser, o lo que es lo mismo, la estructura ontológico-existencial del *Dasein* como la condición de posibilidad de toda comprensión.

El *positum* de la teología es la fe entendida como una conducta de rango óntico-existencial (*existentiell*) en que el creyente participa de la historia de Cristo, el Dios muerto y resucitado. El trato con Cristo abre un dominio específico que Heidegger llama: *Christlichkeit* (cristianidad). La *cristianidad* es el dominio previo dentro del cual el cristianismo se constituye como un hecho histórico; la *cristianidad* es *aquello sobre el*

y el sentido de ellos. La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica en el respectivo modo del estar articulado en el hablar-a y del estar explicitado. Esto significa que la filosofía es al mismo tiempo, en tanto ontología fundamental, interpretación categorial del hablar-a y del explicitar, esto significa, es lógica. (Heidegger, 1992: 28)

fondo del cual la religión llamada cristianismo acontece históricamente. Por decirlo así, la *cristianidad* es a la teología lo que la historia es a la historiografía, la naturaleza a la física, la vida a la biología, etcétera (Heidegger, 1996: 52).

Asimismo, la fe es una modalidad de la historicidad del *Dasein* por la que Dios le otorga al hombre una nueva finalidad. Por ello, la fe es igual a un nuevo nacimiento. El renacer de la fe no significa que el *Dasein* adquiere una suerte de estatus sobrenatural, sino que su condición histórica alcanza, por obra de Dios, una nueva finalidad. Su historicidad resulta transformada (*Umgestelltwerden*), es decir, reorientada. La tarea de la teología es justamente tematizar de manera conceptual y explicitar lo abierto en el dominio específico de la fe. Ahora bien, la tematización teológica de la existencia creyente da por supuesto la estructura ontológico-existencial del *Dasein*, o lo que es lo mismo, aquello que Heidegger (1996: 63) denomina como existencia precreyente (*vorchristlich*). La fe no aniquila la constitución ontológica del *Dasein*. Por el contrario, la existencia creyente resguarda, conserva y mantiene atemáticamente la originalidad del *Dasein*. Por este motivo, cuando la teología explicita la fe, sus conceptos conservan implícitamente un contenido precristiano que no es otra cosa que la estructura más original del hombre. De ahí que, para Heidegger, la teología necesite de la filosofía.

El problema que surge de esa tesis puede formularse en la siguiente pregunta: ¿cómo entender esta necesidad inherente al discurso teológico? Heidegger niega que sea una necesidad del orden de la fundamentación. La teología no requiere de la ontología para justificar sus conceptos. Para llevar a cabo esta tarea sólo basta la referencia a la existencia creyente. La filosofía se presenta, más bien, como un correctivo (*Korrektion*) de la teología. Esta expresión no tiene un sentido normativo. Más bien, debe ser interpretada de manera déctica. La corrección es una co-orientación (*Mitleitung, Mitanleitung*). Que la filosofía colabore en la orientación conceptual de los términos teológicos sólo puede tener sentido en el marco de los problemas metodológicos que Heidegger elabora en la década de 1920 y cuyo resultado es el concepto de indicación formal. Así lo expresa claramente: “La filosofía es el correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos fundamentales teológicos” (Heidegger, 1996: 65).

En diversas lecciones impartidas entre 1920 y 1922,³ Heidegger desarrolla la noción metodológica de la indicación formal (Bertorello, 2005 y 2008); la cual consiste en despojar a los conceptos de su contenido (*Was*). Esta reducción permite acceder al modo (*Wie*) en el que dichos conceptos se dan. La modalidad no es otra cosa sino una determinada concepción de la identidad humana supuesta en el contenido (*Dasein*). El primer resultado que arroja la indicación es que la modalidad inmediata en la cual viven los conceptos filosóficos es la actitud teórico-objetivante del sujeto de conocimiento. De ahí que sea necesaria una segunda reducción, un descenso a un nivel de mayor radicalidad. Lo primero e irrebalsable en todo análisis no es la distancia objetivante del conocimiento, sino la actitud interesada de la subjetividad práctica e histórica (*Dasein*). Los conceptos filosóficos tienen que ser transpuestos del ámbito teórico al plano de la *praxis*. Por ello, se habla de indicación (*Anzeige*). Los conceptos y enunciados filosóficos son portadores de una estructura deíctica que guía la mira del filósofo hacia el contexto originario de su enunciación, es decir, hacia la *praxis* misma (*Dasein*). La formalización inherente a la indicación formal alude no sólo a la reducción del contenido a los modos de ser del *Dasein*, sino que también lleva consigo una formalización en el sentido de la atribución de un predicado formal.⁴ Este es el sentido de lo que Heidegger en *Frühe Freiburger Vorlesungen* denomina “categorías de la vida” (1994: 86-87) y lo que después llama

³ Las lecciones son las siguientes: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920) (1993), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de invierno de 1920-1921) (1995) y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (semestre de invierno de 1921-1922) (1994).

⁴ La posición de Heidegger respecto de la formalización tuvo dos momentos. En la lección *Die Idee der Philosophie und der Weltanschauung* (GA 56/57) asume este concepto husserliano como un modo que escapa a la teorización de la *Entlebung*. La formalización representa una tercera vía entre la vivencia inmediata del mundo circundante y el discurso teórico-objetivante. En la lección del semestre de invierno de 1920/1921, *Einleitung in die Philosophie der Religion* (1995) descarta la formalización e introduce la noción de indicación formal. La razón de este rechazo se funda en que toda formalización procede, según esta nueva postura, de la actitud teórica. A pesar de este rechazo, considero que la formalización sigue siendo un momento inevitable de la hermenéutica heideggeriana. El

existenciarios (*Existenzialien*). Las categorías de la vida son predicados formales que estructuran *a priori* (por eso son formales) la *praxis*.

Que la teología necesite de la filosofía como un correctivo en el sentido de la indicación formal, significa que los conceptos teológicos son portadores de una doble referencia: a) refieren al contenido cristiano implicado en la existencia creyente y b) correferieren a un contenido precristiano cuyo sentido son las estructuras *a priori* de la vida o existenciarios. La teología pasa por alto la correferencia, la supone. La necesidad de incorporar el análisis filosófico como correctivo de la labor teológica tiene como finalidad defenderse⁵ de los contenidos objetivantes implicados en una mera consideración óptica de los mismos.

Del análisis del pensamiento de Heidegger se sigue la siguiente conclusión: la existencia creyente transforma, por decirlo así, parcialmente al hombre. Lo más propio de su constitución, su estructura ontológico-existenciaria, se halla en un nivel de radicalidad mayor que la fe. Por ello, el análisis ontológico está por encima del teológico. El hecho de que la teología pase por alto la correferencia ontológica muestra que no posee la competencia epistémica necesaria para descender al nivel de mayor originalidad y radicalidad.

carácter formal de la indicación no sólo designa la reducción del contenido teórico de los conceptos filosóficos, sino su formalización. Ello se puede observar claramente en los diversos usos que Heidegger hace en *Sein und Zeit* de los términos *Struktur*, *strukturell*, *Strukturmoment*, *Struktur Ganzheit*, etcétera (Anzen, 1990: 74-93). El periodo tardío de su obra conserva también este mismo punto de vista, sólo que reemplaza la terminología; ya no habla de *Strukturen*, sino de un concepto que está en el mismo campo semántico, a saber, *Fuge*. Tanto los existenciales (*Existenzialien*) como las diversas *Fuge* del *Ereignis* describen un ensamblado de predicados formales. Ciertamente, hay una ruptura con la tradición ontológica. Heidegger no recurre a los predicados formales tradicionales (esencia, objeto, ente, existencia, lumen naturale, etcétera). Propone una relectura de dichos predicados (*das Wesen*, *das Vorhandensein*, *das Seiende*, *die Existenz*, *die Erschlossenheit*, etcétera).

⁵ Heidegger (1995: 64) concibe explícitamente la indicación formal como una regla de precaución (*Vorsichtsregel*) y defensa (*Abwehr*).

LA INVERSIÓN DEL PLANTEAMIENTO HEIDEGGERIANO EN LA TEOLOGÍA DE BULTMANN

El punto de partida de Bultmann es el mismo de Heidegger. Bultmann considera que la teología es una ciencia positiva que debe recurrir a la filosofía para fundamentar sus conceptos. Así lo expresa en su artículo “Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube” (1930). Sin embargo, la reflexión, acerca del problema eminentemente teológico de la revelación, lo lleva a invertir el planteamiento heideggeriano. En efecto, mientras que para Heidegger la fe es una modalidad fáctico existencial que se fundamenta en la estructura ontológica del hombre, para Bultmann el hombre es ontológicamente creyente, aunque fácticamente no lo sea. El concepto mismo de *Dasein* pierde la pureza ontológica que tenía en Heidegger y se convierte en un concepto teológico. La pregunta que surge de aquí es: ¿cómo se produce esta inversión cuando Bultmann afirma siempre que la teología es una ciencia positiva, y que la fe y el pecado son modalidades fáctico-existenciales? La respuesta está en el concepto de revelación.

En primer lugar, no debe entenderse la revelación como la comunicación de una doctrina misteriosa que al hombre le está vedada. Por el contrario, la revelación es un acontecimiento que transforma la vida del hombre, es un acontecimiento que le posibilita tener una vida auténticamente propia (Bultmann, 1960: 27-28). Este acontecimiento no es más que la muerte y resurrección de Cristo expresada en el kerigma. El kerigma interpela al hombre, lo emplaza a tomar una decisión. Cuando el hombre se decide por el anuncio de la salvación, da cabida en el interior de su existencia a la palabra de Dios. Por medio de ella, Dios obra en la existencia. La acción de Dios no consiste en que la vida humana adquiera una suerte de estatus sobrenatural; no arranca al hombre de su condición histórica; sino, por el contrario, es el acontecimiento que le permite al hombre alcanzar su propiedad (Bultmann, 1961: 26-27). La justificación —que es el nombre teológico de la acción salvífica— es el viraje existencial que va desde la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) hasta la propiedad (*Eigentlichkeit*). Este acontecimiento lleva consigo un cierto saber, una cierta comprensión: por un lado, el hombre descubre que Dios es el Señor de la historia, el poseedor de la vida, y por otro, que el hombre es un ser finito, es decir, incapaz de fundar por sí mismo una vida autén-

tica. Por ello descubre que su vida anterior era la vida del pecador, es decir, la de aquel que quiere alcanzar la vida por sí mismo.

En síntesis, la revelación tiene dos aspectos que son indisociables. En primer término, es el acontecimiento de la acción salvífica de Dios y, en segundo lugar, ese hecho lleva consigo un cierto saber sobre el hombre y Dios, es decir, comporta una antropología y una teología. Ahora bien, este saber inherente a la revelación no es una novedad para el hombre, sino más bien es una radicalización de lo que sabe como existencia profana. Bultmann es más exacto aún: la revelación es la radicalización obrada por Dios del *lumen naturale* de la existencia.

El saber sobre aquello que es en general la revelación, el saber del hombre sobre su ser-insapiente en la revelación (o sea, el hecho de que cuestione) es por supuesto un saber a partir del *lumen naturale*. (Bultmann, 1930: 352)

La expresión *lumen naturale* debe ser interpretada como lo hace Heidegger en *Sein und Zeit*, esto es, designa la apertura (*die Erschlossenheit*) inherente a la estructura ontológica del *Dasein* (Heidegger, 1986: 133), de manera tal que la revelación es inherente estructuralmente a la constitución ontológica del *Dasein*. ¿Cómo? Del siguiente modo: el saber constitutivo de la existencia es un saber sobre su propia finitud. La revelación radicaliza ese saber; muestra que Dios quien limita al hombre y le otorga la posibilidad de una existencia auténtica. En consecuencia, la existencia profana sabe de la revelación en forma negativa: como saber sobre la finitud de la existencia y como la búsqueda de una vida sin Dios.

La consecuencia inmediata y más evidente de esta concepción de la revelación es una concepción teológica del hombre. El ser humano no puede ser entendido sin una referencia *esencial a Dios* (Bultmann, 1952: 231-232). Toda intelección del hombre que prescindiera de Dios tiene un valor puramente metodológico, lo cual hace que sus resultados estén contaminados por aquello que no quiere considerar. Esta concepción teológica del hombre dice así: Dios determina la existencia fáctica y estructuralmente. El trasfondo de esta antropología es el problema de la inmanencia y la trascendencia de Dios. Dios es inmanente, es decir, habita en la estructura ontológica del hombre, más precisamente en su constitución temporal.

¿Qué ha sido por lo tanto revelado? Absolutamente nada en cuanto la pregunta por la revelación pregunte por doctrinas, como por ejemplo doctrinas a las que ningún hombre hubiera podido llegar, por misterios que, cuando se comunican, se los sabe de una vez para siempre. Pero todo en cuanto al hombre se le abren los ojos sobre sí mismo y puede comprenderse a sí mismo nuevamente. (Bultmann, 1960: 29)

Sin embargo Dios es, al mismo tiempo, trascendente. Su trascendencia no debe entenderse como si estuviera en una región ontológica distinta de la humana; por el contrario, su trascendencia significa para Bultmann el modo en que habita en la historia. Dios habita en la historicidad bajo el modo de la oposición. Esto significa que, desde el punto de vista fáctico-existencial, Dios es aquel que destruye el afán humano de asegurarse por sí mismo la vida y, desde el punto de vista estructural, se opone al hombre como el Señor de la vida y de la historia. Como consecuencia de ello, Dios es el responsable de la finitud constitutiva del hombre: la finitud estructural del *Dasein* tiene sentido en virtud de una relación de oposición con Dios (Bultmann, 1960: 6, 32, 157-158).

La segunda consecuencia del concepto de revelación determina su modo de entender la teología, la cual no puede tener como objeto a Dios, pues Dios es el indisponible por antonomasia. Esto significaría reducir a Dios a la categoría de los objetos. Si no es posible hablar de Dios como si fuera un objeto que está fijo ante la mirada, es posible hablar del hombre en tanto que su ser está embargado por Dios, es decir, porque el ser del hombre posee una referencia esencial a Dios es posible la teología como discurso sobre el hombre que se refiere análogamente a Él (Bultmann, 1965: 135, 177-178). Sin embargo, no todo discurso sobre el hombre es teología, sólo aquel que parte de la existencia creyente, es decir, de la fe entendida como la decisión ante el kerigma. La fe es aquella posibilidad fáctica que permite al hombre alcanzar su autenticidad y le revela la antropología anteriormente descrita: Dios habita en el hombre.

Aquí se observa claramente la transformación que sufrió la doctrina heideggeriana. En efecto, a la luz de esta concepción del hombre ya no tiene sentido hablar de una existencia precreyente, o de una pura intelección ontológica del hombre. Todo el hombre se define por referencia a un centro que se le opone: Dios. Por ello dije que el hombre, para

Bultmann, es ontológicamente creyente, aunque fácticamente no lo sea. Fácticamente el hombre es pecador, vive consagrado en un mundo de preocupaciones a la búsqueda de su autenticidad (*Eigentlichkeit*). Con ello ignora su finitud, la incapacidad constitutiva de ser dueño de su ser; ignora también que Dios habita en su ser como aquel que lo limita y tiene el poder de sacarlo del engaño. La estructura ontológica del hombre da cuenta de que fue hecho para Dios y que su corazón no descansa hasta que no encuentre a Dios. De esta manera, su constitución coincide con la vida de la fe, con la existencia creyente.⁶ En consecuencia, el punto de vista teológico posee mayor radicalidad que el ontológico.

CONCLUSIONES

La inversión de las relaciones entre filosofía y teología en el pensamiento de Bultmann pueden sintetizarse en tres puntos:

- 1) La filosofía y la teología tienen el mismo tema: el *Dasein*. Pero la teología da cuenta de su constitución original; en cambio la filosofía hace un recorte metodológico que no considera la relación del hombre con Dios, por lo tanto, no da cuenta del ser verdadero del hombre.
- 2) La filosofía, en cuanto quiere expresar el ser del hombre sin la referencia a Dios, conoce la revelación de un modo negativo. La analítica existencialista, cuando describe la temporalidad finita de la existencia y le otorga al hombre la posibilidad fáctica de salir de la impropiedad mediante la *resolución precursora* (*die vorlaufende Entschlossenheit*), describe lo que para la fe es el pecado. En este sentido —señala Bultmann—, por un lado, la filosofía conoce la fe como una posibilidad perdida y, por otro, es una suerte de teología natural (Bultmann, 1952: 79-104). El sentido de un conocimiento de Dios fuera de la fe consiste en la descripción de la existencia humana que trata de alcanzar, infructuosamente, una vida propia. La filosofía de *Sein und Zeit* es el ejemplo más claro de este intento.

⁶ Esto se ve claramente cuando Bultmann expone la antropología paulina (Bultmann, 1958).

3) Esta inversión del planteamiento heideggeriano tiene una consecuencia filosófica fundamental en la teología de Bultmann, la distinción entre un nivel de análisis ontológico-existencial (*a priori*) y otro nivel óntico-existencial (fáctico) se vuelve poco clara. La razón de ello es que Bultmann tiene conciencia de seguir los lineamientos trazados por Heidegger, entre estructuras *a priori* cuasitrascendentales (Apel, 1994: 25) y contenidos fácticos contingentes. Para ambos autores la fe y el pecado son conductas fácticas, describen al hombre inesencialmente. Asimismo, existe para Bultmann un nivel de análisis más radical, que es el filosófico, y cuya temática es la descripción de las estructuras ontológico-formales de la existencia. Ahora bien, si se reflexiona más atentamente acerca de su antropología y la primacía del punto de vista teológico por sobre el ontológico, se produce una interferencia entre los dos niveles de análisis: es la fe la que da cuenta de la originalidad estructural del hombre en la medida que revela su esencial referencia a Dios. Una modalidad fáctico-existencial nos dice que el hombre es una existencia histórica, temporal y finita referida a Dios. Esta incongruencia sólo puede salvarse si se acepta la inversión de la filosofía de Heidegger. Visto a la luz del problema del *a priori*, la lectura que Bultmann hace de la analítica existencial radica en elevar a la condición de *a priori* una posibilidad fáctica, la fe. La expresión antes mencionada “el hombre es ontológicamente creyente” alcanza ahora su plena inteligibilidad. Es en este punto donde se puede ver el conflicto entre las pretensiones de radicalidad de la filosofía y la teología.

Para finalizar, me gustaría expresar esta reelaboración que hace Bultmann de la filosofía heideggeriana en términos no filosóficos. Para ello recurriré a una figura narrativa muy utilizada en la literatura contemporánea. Esta figura es la construcción en abismo (*mise en abyme*). Siguiendo el estudio de Lucien Dällenbach acerca de esta figura, se puede definir en forma general la construcción en abismo como todo espejo interno que refleja, de diversas maneras, el conjunto del relato (1991: 49). Mientras que para Heidegger en el interior del relato de la vida humana se inserta la filosofía, cuya función es reflejar la constitución y legalidad de la vida misma, para Bultmann en el relato de la vida huma-

na se halla el de la fe que cumple la misma función que la filosofía. La diferencia entre uno y otro es la siguiente: en la construcción en abismo de Heidegger, entre el relato reflectante y el reflejado hay identidad (continuidad), la filosofía es el relato de la vida sobre la vida misma. En cambio en la construcción en abismo de Bultmann, entre el relato reflectante y el reflejado no hay identidad, hay una relación metafórica, la fe es el relato de Dios sobre el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzen, Reiner (1990), *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Cuxhaven, Alemania, Junghans.
- Apel, Karl-Otto (1994), *Transformation der Philosophie*, tomo 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Fráncfort del Meno, Alemania, Suhrkamp.
- Bertorello, Adrián (2008), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Argentina, Biblos.
- Bertorello, Adrián (2005), "El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923) de M. Heidegger: el problema de la indicación formal", *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, vol. 30, núm. 2, pp. 119-141.
- Bultmann, Rudolf (1985), *Neues Testament und Mythologie (Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung)*, Múnich, Alemania, Chr. Keiser.
- Bultmann, Rudolf (1965), *Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze) Vierter Band*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1964), *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1961), *Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze) Erster Band*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1960), *Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze) Dritter Band*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1958), *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1952), *Glauben und Verstehen (Gesammelte Aufsätze) Zweiter Band*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bultmann, Rudolf (1930), "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, núm. 11, pp. 339-364.

- Bultmann, Rudolf (1929), *Jesus*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Capelle, Philippe (1998), *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, París, Francia, Cerf.
- Dällenbach, Lucien (1991), *El relato especular*, Madrid, España, Visor.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (1974), *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Friburgo/Múnich, Alemania, Alber.
- Heidegger, Martin (1996 [c. 1927]), "Phänomenologie und Theologie", en Martin Heidegger, *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Fráncfurt del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Fráncfort del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Fráncfort del Meno, Alemania, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992 [c. 1922]), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Mauvezin, Francia, Trans-Europ-Repress.
- Heidegger, Martin (1986 [c. 1927]), *Sein und Zeit*, Tubinga, Alemania, Max Niemeyer.
- Krause, Gerhard y Gerhard Müller (eds.) (1981), "Bultmann", en *Martin Heidegger*, Tomo vii, Berlín/ Nueva York, Alemania/Estados Unidos, Walter de Gruyter.
- Ott, Hugo (1992), *Martin Heidegger*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Schmitals, Walter (1967), *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tubinga, Alemania, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Adrián Bertorello: Doctor en Filosofía y Magister en Análisis del Discurso por la Univesidad de Buenos Aires. Docente como Profesor Titular de Metafísica en la carrera de doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús y Profesor Adjunto de Psicología Fenomenológica y Existencial en la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Investigador de Carrera de CONICET. Entre sus publicaciones destaca el libro: *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* (Buenos Aires, Biblos, 2008). Ha publicado algunos artículos en revistas especializadas, como son: "El concepto de origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923) d M. Heidegger" (*Revista Diálogos*, Puerto Rico, 2006); "Texto y textualidad en la teoría semiótica de Janos Petöfi: la constitución modal del intérprete como criterio último de la textualidad" (*Revista Signa*, Madrid, 2007); "La polémica en torno a la estética ontológica de Heidegger: Schapiro,

Schaeffer y Derrida” (*Revista Contrastes*, Málaga, 2006); “El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesugen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal” (*Revista de Filosofía*, Madrid, 2005); “El estatuto de la subjetividad en la teoría polifónica de la enunciación” (*Revista ALED*, Caracas, 2005).

D. R. © Adrián Bertorello, México D.F., julio-diciembre, 2010.