

La apología como ciencia estricta

Análisis crítico de los escritos de Heidegger en 1911

FRANCISCO DE LARA*
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
fdelara@uc.cl

Resumen

El artículo analiza los escritos de Heidegger de 1911 sobre el “juramento modernista” exigido por Pío X. En la discusión de Heidegger con el liberalismo encontramos tensiones políticas que se mantienen hasta nuestros días. La separación efectiva entre Iglesia y Estado, la pretensión de una educación laica, el rol neutro de un Estado al que grupos ultraconservadores acusan de parcial e ideológico, son algunos de los problemas que aparecen en esta polémica.

Palabras claves: Heidegger; antimodernismo; liberalismo; ultraconservadurismo; libertad de investigación.

Apologetics as a rigorous science

Critical analysis of Heidegger's writings in 1911

Abstract

The article analyzes Heidegger's 1911 writings on the "modernist oath" demanded by Pius X. Heidegger's quarrel with liberalism exposes some political tensions that continues nowadays. The effective separation between church and state, the aim of a secular education, the neutral role of a state that ultraconservative groups accuse of being biased and ideological, are some of the problems that appear in this controversy.

Key words: Heidegger; antimodernism; liberalism; ultraconservatism; freedom of investigation.

* Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg y Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente profesor asociado en el Instituto de Filosofía de la PUC. Autor del libro *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (2008), y editor de *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam* (2011) y *Heidegger: Logos-Lógica-Lenguaje* (2012).

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1191346 de Conicyt, Chile.

En un trabajo anterior, titulado “La verdad de la vida como antimodernismo” (De Lara, 2019), llevé a cabo un análisis de los primeros escritos de Heidegger, datados entre 1909 y marzo de 1911. Se trata del periodo en que Heidegger, tras el fallido intento de unirse a la orden jesuita, estudia teología católica en la Universidad de Friburgo, una carrera reservada entonces a formar sacerdotes católicos. En dichos escritos encontramos un pensamiento de claras intenciones apologéticas, totalmente inmerso en el ambiente de la *Kulturkampf* alemana. En el presente artículo quisiera analizar los escritos de Heidegger del periodo inmediatamente posterior, todavía en 1911. Concretamente, me centraré en los artículos periodísticos que Heidegger publica anónimamente en el *Heuberger Volksblatt* y en los que defiende la postura de la Iglesia católica en la polémica causada por el “juramento antimodernista” exigido por Pío X (1910). El tema en discusión era nada menos que la libertad de investigación y de cátedra en los estudios teológico-filosóficos que el propio Heidegger estaba cursando. En efecto, si los teólogos católicos —e incluso quizá los científicos católicos en general— debían acatar el juramento, parecía ponerse en peligro dicha libertad, según las críticas que los protestantes liberales de Baden dirigían a los centristas católicos como el propio Heidegger. La posición de Heidegger en esta polémica seguirá siendo apologética, pero, estratégicamente o no, lo será de un modo muy distinto. Su apología ya no se valdrá de textos más bien literarios o reseñas de “vidas ejemplares”, como era el caso en sus primeros escritos, sino en la ciencia y su proceder estricto. El rigor, la sobriedad y la búsqueda ardua de verdades objetivas, la fortaleza para ir más allá de las meras hipótesis y convicciones personales, se convierten en la nueva forma de realización de una existencia seria y verdadera como la que Heidegger reconoce en la posición ultramontana.

Me parece de importancia analizar ese tránsito como una clave de la evolución intelectual de Heidegger, y hacerlo llevando de la mano la hipótesis con la que leo este periodo, a saber: que el desarrollo del pensamiento del primer Heidegger tiene como trasfondo e hilo conductor una idea cristiana de la vida verdadera y que dicha idea tiene un claro correlato político desde el principio¹. Estos textos periodísticos de 1911 permiten reconocer con toda claridad ese trasfondo, pues de hecho se enmarcan en una pugna política incluso partidista, como se verá a continuación.

Además, me parece que esta pugna provinciana tiene un alcance y una actualidad política que también me gustaría destacar explícitamente. En efecto, aunque la polémica entre dos partidos locales pueda parecer

¹ Esta hipótesis de lectura está expuesta claramente en De Lara (2019).

anecdótica, en la discusión de Heidegger con los liberales de su región encontramos problemas y tensiones que se mantienen hasta nuestros días. La separación efectiva entre iglesia y estado, la pretensión de una educación laica, el rol neutro de un estado al que ciertos grupos acusan de parcial e ideológico porque no transmite una cierta concepción religiosa, son algunos de los problemas que aparecen en esta polémica. En ella está en juego una discusión en torno a un concepto de libertad que, entonces como hoy, sirve de bandera para movimientos ultraconservadores. En las luchas entre liberales y católicos de la región de Baden a inicios del siglo pasado se trasluce la pugna entre la tolerancia negativa, que acepta la diferencia como un mal menor, y la positiva, que valora y promueve las diferencias existentes; la tensión entre una sociedad plural y abierta y el anhelo de una comunidad de valores, entre el liberalismo y el comunitarismo más conservador. Lo que se juega finalmente es la idea que tenemos de la democracia y la convivencia en sociedades plurales.

En el primer apartado de este escrito llevaré a cabo una reseña de la polémica local en la que Heidegger participa. Sobre esa base, trasladaremos nuestra atención, en el segundo apartado, al modo como el filósofo se posiciona. Esto nos permitirá, finalmente, dar cuenta tanto de su evolución como, sobre todo, de una postura política y una forma de argumentar de las que encontramos correlatos claros en nuestro tiempo. De ahí que finalicemos con una reflexión sobre lo actual de esta polémica.

1. LA POLÉMICA EN TORNO AL JURAMENTO ANTIMODERNISTA

En el semestre de invierno de 1911, Heidegger es autorizado a interrumpir momentáneamente sus estudios de Teología por motivos de salud. Sin embargo, no volverá a retomar dichos estudios una vez recuperado de sus dolencias, sino que se dirigirá nada menos que a las ciencias matemáticas y físicas, desembocando finalmente en la Filosofía y licenciándose en Filosofía y Matemáticas en 1912. Parte de este tránsito se explica por ciertas medidas que la Iglesia católica fue tomando en su lucha contra el modernismo, y que poseían implicaciones de fondo para la investigación y la enseñanza universitaria por lo menos en el ámbito de la Teología, que es en el que Heidegger se estaba formando aún. El documento eclesiástico más decisivo para entender su cambio vital y académico en esos años es, sin duda, el *motu proprio* de Pío X publicado el 1 de septiembre de 1910 bajo el título de *Sacrorum antistitum*, que contiene el célebre juramento (anti)modernista². En el *curriculum vitae* que le envía a

² Sobre este *motu proprio* y el “juramento”, ver De Lara (2019: 88-89), así como Wolfe (2014: 15-ss.). Una detallada exposición de los orígenes de Heidegger, de la polémica en

Georg Misch en 1922 junto con el famoso *Natorp-Bericht*, el propio Heidegger se refiere a dicho juramento como el aspecto decisivo para su abandono de los estudios teológicos³.

Sin embargo, el paso no fue tan automático como Heidegger pretende insinuar retrospectivamente en su *curriculum*. De hecho, en un primer momento mantuvo su posición apologética y se esforzó por defender la postura papal de los ataques del liberalismo protestante. Lo que sí cambió en estos primeros meses de 1911 es el modo como se llevaba a cabo dicha apología. En marzo de ese año había aparecido su artículo “Sobre orientación filosófica para académicos”, con el que Heidegger inicia un nuevo tono, más académico-científico, a la hora de defender el valor del catolicismo. Entre abril y mayo de 1911, Heidegger le sigue dando vueltas al juramento (De Lara, 2019: 89-91), tal como puede apreciarse en sus respuestas al “filósofo del *Grenzboten*” –el periódico liberal de Messkirch– publicadas en el diario católico de la misma ciudad, el *Heuberger Volksblatt*⁴. Sus intervenciones, como se verá en lo que sigue, profundizan en esta línea de defensa académico-científica de la Iglesia.

a) El liberalismo como autoritarismo

La hostilidad entre los dos diarios de la región, el liberal *Oberbadische Grenzboten* y el centrista-católico *Heuberger Volksblatt*⁵, reflejaba la que existía entre esos dos partidos políticos y sus simpatizantes, y alcanzó cotas

torno al juramento y de la posición del mismo Heidegger puede encontrarse en el primer capítulo de la monografía de Fischer (2013). Ver asimismo la reseña del libro de Fischer realizada por Vetter (2016).

³ “En el transcurso de los primeros semestres, mis estudios teológico-filosóficos tomaron una dirección tal que, a principios de 1911, salí del seminario y abandoné la carrera de Teología, pues no podía asumir el “juramento modernista” que fue impuesto en aquel entonces como exigencia explícita” (Heidegger, 2000: 16/41).

⁴ En el *Heuberger Volksblatt* del 5 de abril de 1911 se indica que el estudiante Heidegger –a la sazón recuperándose en Messkirch de sus dolencias cardíacas y planteándose ya si seguir estudiando Teología o cambiar finalmente a Matemáticas o Filosofía, como puede apreciarse en su carta a Lasowski del 20 de abril– dictó allí una conferencia “sobre el tema ya de por sí difícil del modernismo” (citado en Xolocotzi, 2011: 25), lo que demuestra que seguía en la misma línea de discusión y preocupaciones que en sus publicaciones anteriores.

⁵ Es importante recordar que en Baden la polémica se daba entre estos dos partidos, el liberal y el centrista (conservador), puesto que el partido socialdemócrata no tenía verdadero peso. La posición más “progresista” era representada por el partido liberal. A nivel nacional, el partido socialdemócrata y el liberal se aliaban contra el bloque conservador, lo que hacía que los centristas acusaran a los liberales de venderse a los socialistas, mientras que los liberales se presentaban como la mejor manera de evitar las reformas socialdemócratas (Denker & Büchin, 2005: 48).

de verdadera “guerra periodística”⁶, con referencias directas, afilados ataques y furiosos contraataques. Como es natural, la *lucha cultural* alemana se libraba decisivamente en el frente de la prensa, en cuanto canal de influencia ideológica masiva. La polémica en la que participó Heidegger – relativa al juramento antimodernista y, en general, a la posibilidad de una investigación libre y propiamente científica en el marco del catolicismo “ultramontano” – tiene, de hecho, un contexto político claro. En efecto, se inicia con la dura crónica que un periodista del *Heuberger Volksblatt* redactó el 27 de marzo de 1911 a propósito de la asamblea que el partido liberal había celebrado en Messkirch. En un tono fuertemente combativo y con una argumentación indisimuladamente sesgada, que muestra a las claras el clima de tensión política existente, el periodista repasa distintos momentos de dicha asamblea. El más relevante para nuestro asunto es la intervención de un profesor universitario liberal, que dedicó parte de su discurso a denostar el juramento antimodernista. En su crónica furibunda e indignada, el periodista católico denuncia a dicho profesor, y al liberalismo en general, de mala fe y persecución del catolicismo. Además, y esto resulta de mayor importancia, presenta una forma de argumentación que se volverá recurrente en este debate: la falacia *tu quoque*, que consiste en devolverle al acusador el reproche que él mismo ha lanzado. En este caso concreto, y puesto que el ataque liberal contra el juramento se hace en nombre de la ciencia y la libertad de investigación, la defensa centrista responderá que, al atacar sus legítimas convicciones católicas, los liberales socavan su libertad y su derecho a pensar distinto. Así pues, la crítica del profesor – a pesar de realizarse en nombre de la libertad y contra todo autoritarismo – sería desenmascarada por el cronista católico como contraria a dicha libertad, y el propio liberalismo como una forma larvada de autoritarismo. Otro punto interesante del ataque al profesor liberal consiste en reprocharle falta de preparación y de imparcialidad científicas en el asunto a debate, es decir, falta de aquello que el propio profesor liberal le achaca a la posición católica del momento⁷. El profesor debería haber recurrido a la historia para reconocer que los monasterios fueron centros de conservación y refugio de la ciencia ante los ataques de los bárbaros, que el final de la Edad Media supuso un periodo de florecimiento de las ciencias y las artes, que personas como Alberto Magno o Copérnico aportaron decisivamente a esas mismas ciencias... En definitiva, lo único

⁶ Así la denomina Vonberg (2003). Los materiales relevantes de esta disputa se encuentran publicados en Denker & Büchin (2005).

⁷ En palabras del periodista: “¡Eso no es ciencia verdadera! La ciencia verdadera, convencida, habla de forma *tranquila, clara*”. Como veremos más adelante, el propio Heidegger se hará eco de este reproche.

que demostrarían los ataques a la falta de científicidad del catolicismo sería un odio injustificado e irracional hacia la Iglesia propios de un ateo de la estirpe de Voltaire (Denker & Büchin, 2005: 44), pero no una verdadera y sincera preocupación por la investigación científica libre. En lo relativo al juramento antimodernista, que el profesor invocó como muestra de una tiranía eclesiástica aceptada por los centristas alemanes, el cronista católico denuncia de nuevo una defensa mezquina de la ciencia y una voluntad de negar la libertad de pensamiento a los católicos... en nombre de la libertad⁸.

b) El ultramontanismo como ideología

La respuesta del diario liberal a la crónica del *Heugsberger Volksblatt* atacaba justamente esta arista del problema. El liberalismo se presenta como una perspectiva que permite la libertad religiosa en nombre de la libertad de pensamiento y de conciencia. La crítica no se dirigiría, por ende, al catolicismo, que sería plenamente aceptado, sino a un ultramontanismo que además se presentaría como el “único catolicismo verdadero” (Denker & Büchin, 2005: 46). A pesar de ser Alemania un país con solo un tercio de católicos, el ultramontanismo estaría organizado –según el cronista liberal– en un partido político, el partido centrista, que tan solo buscaría “formar e influir de un modo unilateral” (Denker & Büchin, 2005: 46) y, por ende, contrario a ese marco de libertad de pensamiento y conciencia. Desde esta perspectiva, la libertad que los ultramontanos reclamaban consistiría en ser libres de obedecer ciegamente a una autoridad e imponer a otros esa visión del mundo, intentando influenciar a través de escuelas, universidades, etc. La crítica liberal no se lleva a cabo, por ende, en nombre del ateísmo, sino de la libertad religiosa y de la separación entre religión y política, en la línea de lo propuesto ya por Locke en su famosa *Carta sobre la tolerancia*. En la crónica publicada dos días después, el 31 de marzo de 1911, se aclara incluso que la crítica no iría dirigida ni al Papa ni a la Iglesia, de modo que se distingue entre ella y una versión ultraconservadora del catolicismo que se presenta como la única representante de la posición ortodoxa. De hecho, el cronista liberal dirige críticas similares a los “ortodoxos extremos” del “protestantismo” (Denker & Büchin, 2005: 50). Aunque aclara que no se pretende prohibir la religión en las escuelas, pone en cuestión la “cientificidad de los jesuitas” –el movimiento más conservador del momento, y al que el

⁸ Denker & Büchin (2005: 45). Llevaré a cabo la discusión de esta forma de argumentación tan actual en la parte final del escrito.

propio Heidegger intentó unirse— como “unilateral, falta de libertad y autonomía” (Denker & Büchin, 2005: 51).

Toda esta serie de respuestas y réplicas desembocó en un artículo del mismo periodista liberal —que firmaba con las iniciales G.B.— con ataques más de fondo, basados en textos, y que además alcanzaban, esta vez sí, a la Iglesia y al Papado. El escrito del 5 de abril de 1911 titulado “Ultramontanismo, ciencia y libertad de conciencia” marca un punto de inflexión en la polémica, puesto que indica varios ejemplos de documentos papales —desde Inocencio X hasta Pío X— que presenta como claras muestras de intolerancia: textos condenatorios del protestantismo y, en general, de la libertad de conciencia, de culto e incluso de investigación y enseñanza. Esto, según el autor, atentaría contra la constitución vigente de Baden y, por ende, contra la preservación del orden social en países pluri-confesionales modernos como la propia Alemania⁹. Además, cita el Concilio Vaticano I como ejemplo evidente de un atentado a la libertad científica, pues en él Pío IX (1870) habría promulgado que “nunca puede existir una verdadera contradicción entre fe y saber. De ahí que declaremos como falso todo enunciado que contradiga la verdad de la fe” (Denker & Büchin, 2005: 57)¹⁰.

Por otra parte, cita entre otros testimonios el libro del jesuita Franz Xaver Brors (1902), titulado *El ABC moderno*, en el que se indica explícitamente que el investigador católico tiene unos límites que respetar, pues no puede aceptar en ninguna ciencia —y pone de ejemplo disciplinas tan distintas como la filosofía, la geología y la paleontología— “resultados que estén en clara contradicción con una verdad revelada por Dios. Un científico natural no puede descubrir que el ser humano proviene del mono,

⁹ El periodista acentúa que estas posiciones ultraconservadoras, que se presentan como garantes de un supuesto orden natural y combatientes de una supuesta decadencia social, acaban siendo artífices de conflictos sociales por combatir, condenar y no reconocer los derechos de quienes piensan distinto, viven distinto y/o profesan otras creencias. Véase, Denker & Büchin (2005: 55).

¹⁰ Aunque no lo cita, el periodista se basa en el Capítulo IV (“*De fide et ratione*”) de la Constitución dogmática *Dei Filius*, del 24 de abril de 1870, si bien corta algunas partes del texto sin indicarlo. El texto original completo al que pertenecen los pasajes citados dice: “*Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Conc. Lat. V Bulla Apostolici regimis)*”. Disponible en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html

en eso no es libre y eso no es ya investigación” (citado en (Denker & Büchin, 2005: 58). Del mismo modo, el periodista liberal critica intentos de censura por parte de otro jesuita, el Barón Ludwig von Hammerstein (1893), quien en su obra *El monopolio escolar prusiano* afirma que Goethe¹¹, a quien la educación estatal presenta como un “héroe literario” que debe ser enseñado a todo estudiante en formación, sería un mal ejemplo para la juventud por aquellos versos en los que describiría su vida como un correr por el mundo atrapando placeres¹².

Es en este punto de la polémica, en el que los liberales presentan un texto con citas y referencias que atestiguarían una falta de libertad de investigación en el marco del “ultramontanismo”, cuando entra en acción Heidegger, quien escribe bajo el pseudónimo de “gg”.

2. LA CIENTIFICIDAD DEL DOGMA

La respuesta de Heidegger en la serie de réplicas y contrarréplicas que le dirige al autor del texto sobre “Ultramontanismo, ciencia y libertad de conciencia” presenta diversas características de interés. Para empezar, Heidegger entra en el debate en calidad de docto, es decir, como alguien que conoce el tema que se discute y que puede defender la posición de la Iglesia con los conocimientos de Filosofía y Teología requeridos. Este será el lugar desde el que Heidegger llevará a cabo su apología, si bien lo hará sobre todo a partir de una desacreditación de su interlocutor. En concreto, y puesto que el interlocutor niega la posibilidad de conjugar el credo católico con la verdadera investigación científica, Heidegger se dedicará a menoscabar la científicidad del propio escritor liberal. Esto es algo que ya había intentado, más retórica que académicamente, el primer cronista del diario católico. Heidegger llevará a cabo esa misma labor de un modo mucho más contundente y documentado. Su estrategia consiste en catalogar de inicio el escrito “Ultramontanismo, ciencia y libertad de

¹¹ Introduzco este tema por estar en relación directa con las críticas que ya Carl Braig dirigió a los poetas clásicos alemanes, sobre todo Schiller y Goethe, de haber contribuido decisivamente a desacreditar la visión católica del mundo. Braig (1889: LXI). No puedo detenerme a exponer la interesante “disputa literaria”, en la que se debatía sobre una supuesta inferioridad de los escritores católicos alemanes con respecto a los protestantes. Véase, al respecto, Fischer (2013: 28ss.).

¹² Los versos son del *Fausto* y los pronuncia el propio Fausto en el 5º Acto de la Segunda Parte. El Padre von Hammerstein, expulsado de territorio alemán como el resto de la orden jesuita en 1872, escribió varias obras apologéticas que poseen especial interés, entre otros motivos, por ser él un convertido del luteranismo. Recordemos que la conversión (de la falsedad del ateísmo o del protestantismo a la verdad del catolicismo) es un aspecto central en la estrategia apologética del propio Heidegger (De Lara, 2019).

conciencia” como un “artículo científico” (Denker & Büchin, 2005: 62) – cuando en estricto rigor no pretende ser tal cosa– para así poder mostrarlo como científicamente deficiente. Para Heidegger, el problema de fondo al que apunta inadecuadamente el escrito de su contrincante sería el de la compatibilidad entre ciencia y religión y, en última instancia, entre razón y fe. Heidegger presenta este problema como un problema científico que solo puede ser respondido con los métodos adecuados, algo para lo que su interlocutor no estaría en absoluto preparado. En efecto, Heidegger le exige trabajar con un “método verdaderamente científico: objetividad y calma en la exposición [de la posición católica], sin mezclar emociones subjetivas ni ánimos combativos [...], una comprensión y distinción precisa de los conceptos, un modo *exacto* de citación y, en caso de presentar traducciones, exigimos tener también a la vista el texto original” (Denker & Büchin, 2005: 62). Todo ello faltaría en el artículo comentado, por lo que claramente no se trataría de un artículo propiamente científico ni contaría, por ende, con legitimidad alguna para criticar la cientificidad del “ultramontanismo”.

Más abajo me detendré a analizar esta forma de “argumentar” ya mencionada, la falacia *tu quoque*. Ahora me parece más importante señalar que Heidegger pretende, más allá de la mera descalificación, “mostrar el camino que permite juzgar objetivamente los hechos en cuestión” (Denker & Büchin, 2005: 63), esto es, dar las claves para resolver el problema de fondo al que apunta el escrito liberal.

2.1. Libertad y censura

Heidegger empieza por acentuar la distinción entre libertad de investigación y de enseñanza. Al respecto de la primera, afirma que se trata de ser libres ante “toda opinión preconcebida y todo presupuesto *improbado*” (Denker & Büchin, 2005: 65)¹³. En cuanto a la segunda, se trataría para él de lo mismo que la libertad de expresión y no sería ilimitada, como pretenden “los librepensadores”, sino que tendría como límites tanto “la conciencia (*Gewissen*) del individuo, que exige veracidad y moralidad (*Sittlichkeit*)” como “el orden público en el Estado y en la Iglesia” (Denker & Büchin, 2005: 65). Para Heidegger, “así como el Estado tiene la potestad de sancionar los ataques en su contra y de salvaguardar las buenas costumbres, sin que eso atente contra la ciencia, así también y más

¹³ Como se verá más adelante, esta cursiva de Heidegger es importante, dado que para él no está *probado* por ninguna ciencia que el hombre proceda del mono, mientras que sí está *probado* por la “ciencia” apologética que Dios exista, que la Iglesia católica es Su verdadera iglesia y que guarda Sus verdades eternas.

aún tiene la Iglesia el derecho y el deber de proteger a los creyentes y advertirles de los peligros que amenazan a la fe y a las costumbres, y puede por ello exigir que los mayores bienes del ser humano no sean degradados, ridiculizados y ofendidos *libremente* por cualquiera en discursos y escritos” (Denker & Büchin, 2005: 65).

Vale la pena detenerse sobre este punto. Para empezar, está claro que Heidegger aboga aquí por formas de censura, pues justifica que tanto el Estado como la Iglesia puedan censurar las opiniones que hablen contra ellos o contra las “buenas costumbres”. Además, argumenta que esto no atentaría en ningún caso contra la ciencia. En cuanto a lo primero, parece claro que una concepción liberal del Estado no considera motivo suficiente de censura el que una opinión hable mal o ridiculice al Estado (en general) o las políticas concretas de unos gobernantes (en concreto). Por otro lado, habría que definir adecuadamente qué se entiende por “moral y buenas costumbres” en estados plurinacionales, pluriconfesionales y multiculturales. Desde la concepción liberal que Heidegger ataca, el Estado debe reconocer a todas las personas por igual independientemente de sus tradiciones, siempre que éstas no atenten contra los demás ciudadanos. Buenas costumbres serán justamente las que respetan los derechos y las diferencias sin agredir o perturbar a los demás. Así pues, en un estado liberal moderno, el único discurso que cabría perseguir sería el que pretende propagar la violencia contra el propio Estado o alguno de los miembros o grupos que componen la ciudadanía. El Estado así entendido no tendría, en cambio, derecho a censurar opiniones de ningún tipo, y menos aún posiciones científicas, aún si estas pusieran en cuestión políticas o formas de organización estatal concretas. Esto no quiere decir que algo así no haya pasado o pase *de facto*, sin duda es algo que pasaba en los tiempos de Heidegger y que sigue pasando en los nuestros. Pero el Estado no se identifica con los gobernantes de turno, por más que estos en algunos casos *de facto* ejerzan la censura y persigan a opositores. Por ello, prácticas así no se considerarían en ningún caso legítimas desde una concepción liberal, sino más bien malas prácticas y amenazas contra la propia democracia liberal. Pretender que se trata de una práctica legítima es ya concebir al Estado de un modo autoritario, algo que Heidegger, al igual que muchos otros ultraconservadores, asume sin más.

Además, Heidegger utiliza esa argumentación para afirmar que tal práctica censuradora es tanto o más legítima en el caso de la Iglesia. Sin embargo, es preciso señalar aquí varias diferencias que él pretende pasar por alto. Para empezar, y a diferencia de lo que sucede en un Estado liberal, la apelación a las buenas costumbres no pretende aquí salvaguardar y cuidar las diferencias individuales y sociales, sino reafirmar una

cierta identidad y ciertas tradiciones. Prohibir cualquier crítica en ese sentido equivale a reafirmar una posición única y a no reconocer lo plural y cambiante de todo conjunto social. En el Estado liberal, no es solo posible permitir la crítica sin censurarla, más bien se trata de un principio que debe salvaguardarse para evitar que dicho Estado se vuelva autoritario. La crítica a las decisiones de los gobernantes y la discusión incluso sobre la forma del Estado, sus instituciones principales y sus leyes fundamentales son parte esencial de la concepción liberal del Estado. Heidegger, sin embargo, argumenta en sentido contrario y, desde una concepción autoritaria del Estado, pretende justificar la imposibilidad de criticar a la Iglesia, su estructura o las decisiones de sus máximas autoridades. Para Heidegger, la crítica no es entendida como legítima expresión de pluralidad, sino como un ataque que pone a la institución en peligro y que, por ende, ella puede censurar en su legítima defensa¹⁴.

Además, y aunque Heidegger no lo mencione, la Iglesia puede colisionar con la ciencia en muchos más aspectos que el Estado. En efecto, a diferencia de la Iglesia, el Estado no tiene una verdad propia sobre asuntos como el origen del universo o de la vida, sobre la composición del mundo, etc. Desde una concepción liberal, además, ni siquiera tiene una idea única de lo que sean buenas costumbres o una vida buena, como hemos visto ya. Las únicas ciencias que podrían presentar resultados críticos con políticas estatales concretas o incluso contra la existencia misma del Estado serían las ciencias sociales en un sentido amplio, pero ya hemos visto que el Estado liberal no tiene por qué considerarlas un peligro. Solo en estados autoritarios serían vistas como tales, mientras que para el liberalismo son parte de una discusión que expresa la pluralidad existente y que incluso podría ayudar a mejorar políticas concretas. La Iglesia, sin embargo, no solo tiene valores (“buenas costumbres”), sino también una cosmovisión que podría sentirse criticada y/o atacada por la ciencia. Así pues, si fuera legítimo que censurase las opiniones que están en contra de su concepción del mundo, como Heidegger pretende, sería inevitable colisionar con las ciencias que presentan concepciones alternativas a la suya en los más variados temas. Esta colisión no sería solo *de facto*, no dependería de las autoridades de turno y sus tendencias más o menos autoritarias, sino que sería una colisión de principio. En efecto, en este caso entran en pugna dos concepciones alternativas de la verdad. Si esto es así, está claro que el paralelismo realizado por Heideg-

¹⁴ Es curioso que los grupos más ultraortodoxos, que son justamente los que defienden la concepción más jerárquica de la autoridad eclesial, y por ende quienes más se oponen a cualquier cuestionamiento de la misma, sean quienes más críticas le dirigen cuando dicha autoridad no concuerda con su ultraconservadurismo.

ger entre Iglesia y Estado solo tiene sentido desde una concepción del Estado tan autoritaria como para creer que el Estado tiene una moral y una cosmovisión sustantivas y únicas que todo súbdito debe acatar, por lo que se considerara legítimo prohibir toda opinión, costumbre o investigación contraria a sus prerrogativas¹⁵. Un Estado de estas características es, sin embargo, la imagen opuesta a la defendida por el liberalismo con el que Heidegger discute.

Por último, Heidegger da por hecho en su respuesta lo que su contrincante liberal pone en cuestión: a saber, que la Iglesia pueda comportarse con los creyentes como un Estado con sus ciudadanos, y que posea un poder estatal que sería paralelo al del Estado civil. En definitiva, Heidegger defiende la posición ultramontana que ve a la Iglesia como un estado cuyos ciudadanos (o más bien súbditos) deben obedecer sus leyes. La concepción liberal no ve a las iglesias como estados, pues justamente se basa en la separación de esos dos poderes y en la asunción de que varias iglesias pueden convivir en el mismo Estado. Así pues, si bien los creyentes tienen obligaciones para con su iglesia, éstas no pueden ser tales que se les nieguen derechos básicos que todo ciudadano posee, como el derecho a una formación basada en la ciencia (considerada objetiva y universal), y no en creencias que, por reveladas que se consideren, desde el punto de vista liberal solo pueden ser particulares.

2.2. La apologetica como ciencia

Como se ha podido ver ya, el problema de fondo es que colisionan dos modelos de verdad: la ciencia y la fe. Además, el primer modelo no reconoce al segundo como una forma de verdad, sino como una creencia legítima pero privada, personal o grupal, no pública ni demostrable ni universal. Por ello, resulta difícil que no haya un choque contra ese paradigma de investigación, por más que Heidegger defienda lo contrario y pretenda hacerlo con los métodos de ese mismo paradigma de investigación. Para decirlo con palabras de Heidegger, la Iglesia no puede ser “dogmáticamente tolerante”, es decir, no puede dejar de verse como la única “guardiana de la verdad”, como la única religión verdadera y, por ende, como el único camino de salvación¹⁶. Según el propio Heidegger

¹⁵ De más está decir que el propio Heidegger apoyaría años más tarde un Estado totalitario como el que acabamos de describir.

¹⁶ Esto último sería por cierto aceptable para una visión liberal del Estado, con la salvedad de que todas las Iglesias se ven así, y por ende ninguna puede ser obligatoria en un Estado. Heidegger mismo reconoce este punto, bajo el concepto de “tolerancia civil y política”, pero lo hace en la típica forma tomista negativa: esta tolerancia es el medio por el que se evita un mal mayor, de modo que la tolerancia religiosa es

reconoce, la Iglesia no tiene por qué ser tolerante en sus verdades, a riesgo de abandonar sus creencias en aras de los conocimientos científicos. Se impone, por tanto, ir al punto central, que consiste en aclarar el estatus de esas verdades reveladas y decidir qué hacer cuando dichas verdades se vuelven incompatibles con los conocimientos científicos. A este punto se refiere Heidegger cuando comenta la cita de la Constitución dogmática *Dei Filius* en la que se indica que no puede haber contradicción entre los resultados de la ciencia y el dogma. El modo como Heidegger defiende el punto resulta digno de comentario. Para él, “si se ha probado científicamente que la Iglesia católica ha sido fundada por Dios y que tiene la misión divina de custodiar y proclamar verídicamente la doctrina (*Glaubenslehre*), es decir, la verdad divina y eterna, entonces está claro que un presunto resultado de la investigación científica que contradijera la verdad eterna no podría ser él mismo verdadero” (Denker & Büchin, 2005: 67). Además, para Heidegger la premisa de este silogismo se cumple sin lugar a dudas, pues según él, “la demostración de la divinidad de la revelación de la Iglesia se encuentra en cualquier apologética”. Heidegger no profundiza en dicha demostración (*Beweis*), sino que desafía al adversario a que él pruebe lo contrario (a saber: que Dios no existe, que la revelación no es posible y que Cristo no era divino) si quiere refutar esta tesis. Obviamente, se trata de una forma de argumentación de nuevo más que problemática, pues es Heidegger quien debe demostrar aquello que da por probado y que su oponente pone en duda. De hecho, es probable que ninguno de los dos pueda probar algo así, justamente porque son temas que están más allá de lo que puede ser *probado* desde el punto de vista de la ciencia moderna. Heidegger estaría dando por hecho que es posible en general demostrar su premisa y que además es posible demostrarlo *científicamente*, puesto que la demostración la proporciona una rama de la Teología como es la apologética¹⁷. El argumento es por lo menos peculiar, porque se basa en la ciencia para decir que es una deter-

considerada un mal menor que debe ser aceptado (Denker & Büchin, 2005: 66). En su segunda réplica, de hecho, Heidegger cita al jesuita D. Cathrein, quien escribe en 1906 que, al menos en países totalmente católicos, la Iglesia tendría el derecho de exigir al Estado que la reconozca y la proteja como la única verdadera y que no permita la práctica de otras religiones. Aunque esto no sería ya practicable desde la Reforma, tanto a Cathrein como a Heidegger les parece correcto por principio, mientras que desde una concepción liberal sería completamente inaceptable.

¹⁷ Sobre el rol de la apologética, su pretensión de proporcionar un “conocimiento preciso” y la necesidad de basarse en “métodos científicos” (entendiendo por ello sobre todo la escolástica tomista) para refutar a los adversarios puede consultarse el escrito de Carl Braig “Was hat die Apologetik des Christentums heute zu leisten?” (1889), por ser una influencia central de la posición que Heidegger defiende aquí. Un excelente comentario del escrito de Braig se encuentra en Fischer (2013: 46ss.).

minada ciencia (la apologética) la que demuestra que la Iglesia custodia las verdades eternas y que, por ende, ninguna ciencia puede contradecir sus dogmas. Desde luego, cabe preguntarse si su contrincante consideraría a la apologética como una ciencia propiamente tal, pues justamente está en cuestión el problema de si una Teología que debe obedecer y justificar dogmas puede ser una ciencia en el sentido moderno del término. ¿No tiene ya de antemano señaladas las conclusiones a las que debe llegar? ¿Podría ella llegar a alguna conclusión que contradijera el dogma? La clave (o el presupuesto) de la argumentación heideggeriana consiste en defender una concepción medieval de la ciencia (la ciencia como *doctrina*) ante alguien que tiene una concepción moderna de la misma (la ciencia como *investigación*). Para el escritor liberal, la pregunta para determinar si se trata realmente de una ciencia debería responderse mostrando cómo puede saber la apologética que Dios existe y que la Iglesia católica preserva sus verdades eternas, y si puede llegar a ese conocimiento de un modo que no sea a su vez revelado, sino públicamente accesible y metódicamente replicable. Cabe preguntarse, además, si la apologética sería capaz de dar cuenta de la verdad del contenido de todas las afirmaciones que hace la Iglesia y sobre todos los asuntos o solo sobre algunos, cuáles serían estos y por qué. En fin, serían necesarias muchas más explicaciones para poder dar por cerrado este punto, como hace Heidegger. Pero lo más extraño es que le parezca que esa es una forma correcta de argumentarle a alguien que está pensando, no en la existencia de Dios y en cuál sea la verdadera Iglesia, sino en problemas científicos concretos que incluso menciona explícitamente, como si el ser humano proviene o no del mono. Sobre este último punto, Heidegger responderá que, al tratarse de algo que los mismos científicos no dan por *probado*, y que quizá no sea posible probar, no se trata de una verdad científica como tal. Por ende, ninguna verdad científica contradice la visión católica del origen del ser humano (Denker & Büchin, 2005: 68).

En resumen, vemos que la argumentación, por más científica que se pretenda en sus formas, se basa en una concepción medieval de la ciencia y en una forma silogística de argumentación que son precisamente las que la ciencia moderna -desde Bacon y Descartes- pusieron en clara tela de juicio. Por ende, su argumentación deja mucho que desear en cuanto respuesta a alguien que parte del paradigma moderno. De hecho, no logra hacer una defensa del punto que pueda validar alguien que no parta ya de sus mismas creencias, injustificadas desde el punto de vista de la ciencia moderna. Eso no implica que la fe sea irracional o que no haya motivos para creer; simplemente parece que, para una concepción liberal y moderna de la ciencia, la racionalidad con que opera la apologética contradice la del método científico moderno.

2.3. Heidegger y la falacia “*tu quoque*”

Además de mostrar lo poco conclusiva y científica desde un punto de vista moderno que resulta la apología heideggeriana, se hace necesario analizar en detalle ese modo de argumentar del que hacen uso tanto el periodista del *Hengersberger Blatt* como el propio Heidegger, y que consiste en reprochar al otro aquello de lo que él mismo nos acusa. Me parece importante señalar algunos aspectos en este sentido, dado lo actual de esta forma de argumentación por parte de los nuevos movimientos con tendencias autoritarias.

Ante todo, quisiera subrayar lo peculiar y poco convincente de una estrategia apologética que no se base en mostrar como falso y/o carente de fundamento lo denunciado por el bando liberal, sino en un contraataque al adversario. Está claro que una auténtica defensa no puede consistir en reprocharle lo mismo a quien nos critica, sino en mostrar que lo criticado no tiene base alguna. En este caso, se trataría de mostrar que la libertad de investigación, publicación y cátedra no se ve afectada por el juramento, que no impone un punto de vista en ciertas cuestiones y que no hace uso de su autoridad para censurar otras posturas. Esos son los aspectos en discusión sobre los que una auténtica defensa debería centrarse. Sobre ellos, sin embargo, no se pronuncia Heidegger; tal vez porque –lamentablemente– no tendría cómo defender el punto. Pero, si esto último fuera así, Heidegger estaría argumentando en calidad de militante, y no de académico serio. La forma académico-científica de su argumentación tan solo serviría para ocultar y disimular una posición militante y carente de fundamento.

Si, una vez demostrado el punto en discusión, se quisiera a su vez atacar al contrincante, sería necesario mostrar que él mismo habla desde un disciplinamiento y unos dogmas impuestos, no revisados ni susceptibles de revisión. Eso es en parte lo que Heidegger intenta cuando subraya las deficiencias científicas de su adversario. Sin embargo, lo hace a partir de aspectos puramente formales o inesenciales. Heidegger exhibe erudición y conocimiento para denostar la postura del escritor liberal, y de ese modo muestra que se puede ser más científico que él. Esto último es sin duda cierto, pero de ello no se deriva que la postura rival se equivoque en el punto de fondo: a saber, que el criterio de la investigación científica debe estar por encima de criterios de obediencia como los que el juramento parecería imponer. Aún si el adversario no fuera el mejor científico del mundo y aún si su crítica se hubiera podido fundamentar mucho mejor, seguiría teniendo razón en lo denunciado a menos que se demuestre el punto anterior.

Además, y esto lo introduzco a modo de hipótesis, me parece que esta forma de defenderse atacando posee una intención retórica, y específicamente de una censura moral que va en la línea de los primeros escritos de Heidegger. En la medida en que los liberales critican aquello de lo que ellos mismos adolecen, no solo quedaría desacreditado su derecho a criticar, sino que además se haría patente su hipocresía y falta de seriedad. El liberalismo exhibiría así todos los defectos que Heidegger le enrostra desde sus primeros textos. Esa posición típicamente moderna, y que habría sido causante de la disolución del Estado eclesial, atacaría una verdad más profunda que el propio liberalismo, lo haría desde una superficialidad poco científica y demostraría con ello su ligereza y su hipocresía, su inautenticidad moral.

En conclusión, la respuesta de Heidegger no se basa solo en la apologética, sino también y muy claramente en la descalificación. Mostrar estos defectos argumentativos me parece fundamental, dado que permite ver cómo una filosofía que tiene por fondo una cierta idea de verdad existencial (entendida como veracidad) acaba reduciendo todos los argumentos a falacias *ad hominem*, de las que las falacias *tu quoque* son una variante. A fin de cuentas, los liberales no tendrían razón simplemente porque su forma de vida es falsa y superficial, como lo demostraría ahora su deficiente uso de los medios objetivos y estrictos de demostración. De esta manera, Heidegger estaría manteniendo totalmente y sin distancia la postura ultramontana que reflejaban sus primeros textos, con la única diferencia de que la apologética católica se presentaría ahora con el traje riguroso de la academia.

3. IMPORTANCIA Y ACTUALIDAD DE LA POLÉMICA

3.1. Importancia de esta polémica para la teología católica

Además de servirnos para ilustrar la evolución de Heidegger en sus formas de realizar apologética, y de mostrar el uso de la falacia *tu quoque* como un signo de una tendencia general de este primer Heidegger a falacias *ad hominem*, esta acalorada discusión provinciana posee interés por otros motivos. El más importante de ellos se ha señalado ya, y es que en su fondo se aprecia una disputa entre dos concepciones de la verdad y, en última instancia, de la ciencia, la universidad y la sociedad en su conjunto: una concepción moderna y una pre- o simplemente anti-moderna. La concepción anti-moderna que Heidegger representa aquí considera que hay verdades reveladas, y que la Iglesia católica salvaguarda dichas verdades sin modificación histórica alguna. Toda investigación que se lleve a cabo deberá, por ende, en cuanto búsqueda sincera de la verdad,

ajustarse a esas verdades, no ponerlas en cuestión y mucho menos contradecirlas. Por su parte, la concepción moderna de la verdad considera necesario aplicar a toda investigación los estándares del método científico surgido en la Modernidad, y no atenerse a ningún otro criterio de verdad a la hora de establecer sus resultados. Así pues, afirma que solo pueden ser consideradas científicas las disciplinas que dispongan de un método de investigación transversal, basado en el uso de las facultades intelectuales comunes y que cuente con instancias de constatación públicas, de posible refutación, etc. Está claro que este método presentará diferencias entre las distintas ciencias, y en especial entre las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, un procedimiento de investigación basado en evidencias públicamente constatables y también públicamente discutibles y falsables debe ser componente esencial de todas ellas. Esto valdría también para la Teología, si es que de verdad debe ser considerada una disciplina científica, propiamente investigadora y, por ende, digna de ser parte de las universidades modernas. La manera de llevar a cabo este ideal científico en disciplinas basadas en textos heredados, como es el caso de la propia Teología, implicaría para esta concepción moderna de la investigación la necesidad de implementar una consideración histórica y filológica de dichos textos, lo que puede llevar a poner en cuestión la manera como se entienden algunas tesis y convicciones, así como su supuesto carácter eterno e inmutable¹⁸. Pero esto último es justo lo que el antimodernismo —y el propio juramento antimodernista— pretenden evitar ante todo. El juramento tiene como misión fundamental exigir una cierta forma de leer los textos bíblicos, de enseñar Teología católica y de investigar en esta disciplina que chocarían con los principios de la ciencia moderna.

Además, esta concepción anti-moderna de la verdad, más allá incluso del “juramento”, se extiende en esta polémica a otras disciplinas, pues atañe a toda ciencia que pudiera chocar con la propia visión del mundo. De ahí que pueda entrar —como de hecho entró— en conflicto incluso con ciencias naturales como la astronomía o la biología. Allí donde las nuevas ciencias dan explicaciones sobre el origen del universo o de la vida que parecen difícilmente compatibles con los escritos bíblicos o la tradición doctrinal, una posible defensa consistiría en atacar esas concepciones y, en su extremo, intentar prohibirlas. Del mismo modo, allí donde se propone repensar el modo como ha sido entendido el ser humano, las demás especies, las supuestas leyes naturales o el rol de la mujer, por dar algunos ejemplos, no faltarán las posiciones que sientan atacadas sus

¹⁸ Como ejemplo fundacional en ese sentido, es imposible no mencionar el estudio bíblico de Spinoza (1670) en el *Tractatus Theologico-politicus*.

verdades eternas y que reaccionen como si se amenazaran sus formas de vida.

Parecería entonces que estamos ante dos formas radicalmente opuestas de entender la verdad y su fuente de búsqueda y legitimación: por un lado, la razón humana y el método científico —que, ya desde la cartesiana *Regla IV* pretende ser expresión de aquellas operaciones del entendimiento que permiten obtener conocimientos a todo ser humano por igual¹⁹— y, por el otro, la fe y los dogmas de la Iglesia católica, revelados a través de una autoridad jerárquica que exige obediencia a sus fieles. ¿Cómo conciliar estas dos perspectivas?

La solución que proponía Kant a fin de poder realizar el ideal de investigación moderno y, a la vez, reconocer la libertad de credo, consiste como es bien sabido en distinguir entre un uso público y un uso privado de la razón. El propio Heidegger reconoce esta vía como la más poderosa para refutar su posición, si bien advierte tener armas para combatirla, aunque no llegue a exhibirlas en su intercambio periodístico (Denker & Büchin, 2005: 72)²⁰. El segundo ejemplo que introduce el propio Kant sobre esos dos usos de la razón concierne justamente al religioso:

Un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, e incluso la misión, de comunicar al público sus ideas cuidadosamente examinadas y bien intencionadas acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al público las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia. En esto no hay nada que pueda provocar en él escrúpulos de conciencia. (Kant, 1999: 25)

Kant indica explícitamente que dichas ideas no refieren únicamente a la organización de su iglesia, sino también a lo que ella enseña y a los argumentos en que se basa. Así pues, si bien el sacerdote está sometido al uso privado de la razón en cuanto educador (*Lehrer*) que enseña a su comunidad —y, desde luego, en seminarios destinados a formar sacerdotes—,

¹⁹ Heidegger presenta a Descartes en estos artículos de 1911 como alguien “cuyo principio [*cogito ergo sum*] y, en general, su método metafísico racionalista, es *insostenible*”, algo que “*la sana lógica ya reconoció hace tiempo*” (Denker & Büchin (2005: 91, subrayados de Heidegger). Schaber ha mostrado muy adecuadamente esta función de la lógica como “ciencia fundamental de la apologética” en este periodo del pensamiento de Heidegger. Véase, Schaber (2007: 99ss.).

²⁰ Por lo demás, Kant aparece en este intercambio como un pensador cuyo “fenomenismo” y cuya concepción del espacio y el tiempo habrían sido refutados por la nueva filosofía (neorrealismo) y cuya tesis sobre la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios no sería sólida (Denker & Büchin, 2005: 91, 96 y 98).

“goza de una libertad ilimitada para hacer uso de su propia razón y hablar en nombre propio” cuando habla en cuanto docto (*Gelehrter*), pues entonces no se dirige a una comunidad específica de creyentes, sino al público en sentido estricto, esto es, a todo ser humano.

Es aquí donde se encuentra el punto decisivo que, a partir del juramento antimodernista, tensiona los estudios de Teología que el propio Heidegger cursaba. Si se entiende que en esa Facultad solo se forman sacerdotes, pero no doctos, el juramento estaría justificado incluso para una concepción moderna de la razón. Pero, en la medida en que la Teología se pretende una disciplina que puede ser enseñada en una universidad moderna, en la que la investigación racional, libre y pública tiene un lugar central, acatar el juramento significaba menoscabar su estatuto científico, pues implicaba censurar la libertad de investigación, de publicación e incluso de cátedra.

De hecho, en el mismo juramento parece existir esa tensión interna. Recordemos que es exigido a todos los que de alguna manera difunden y enseñan en nombre de la Iglesia católica. Así pues, no es una exigencia para todos los creyentes, sino solo para aquellos que hablan en nombre de la Iglesia. Hasta aquí pareciera respetarse la distinción entre usos de la razón o, lo que es lo mismo, la libertad de investigación, pues cualquiera estaría autorizado a manifestarse libremente en nombre propio o sobre la base de sus investigaciones o reflexiones; bastaría con no hacerlo en cuanto representante de la postura de la Iglesia. Sin embargo, dicha distinción se viene abajo en la fórmula del juramento que reza como sigue:

Condeno y rechazo también la sentencia de aquellos que dicen que el cristiano erudito se reviste de doble personalidad, una de creyente y otra de historiador, como si fuera lícito al historiador sostener lo que contradice a la fe del creyente, o sentar premisas de las que se siga que los dogmas son falsos y dudosos [...].

Este “condeno y rechazo” excluye explícitamente el doble uso de la razón que la modernidad propuso como fórmula para salvaguardar tanto la libertad de credo como la libertad de investigación y publicación. A esto se suman las prohibiciones de tipo *metódico*, cuya pretensión es que la tradición doctrinal tenga siempre la última palabra, de modo que se rechacen métodos histórico-críticos en el estudio de los asuntos sagrados, se limite el alcance de “la crítica textual”, y se dejen de lado disciplinas enteras como la “exégesis bíblica”. Todas estas prerrogativas ponían a la Teología en una situación especialmente compleja, como se refleja en la polémica que suscitó el juramento en la propia universidad de Friburgo,

y que tuvo que ser resuelta por el gobierno de Karlsruhe (Wolfe, 2014: 15; De Lara, 2019: 89).

3.2. El choque con la concepción liberal del estado

Toda esta polémica parecería, aún así, limitarse a un problema que afectaba solo a los teólogos o quizá en general a los académicos y científicos católicos con una concepción antimoderna. Además, ni siquiera sería un problema para la mayoría de ellos, puesto que el juramento quedó sin efecto a partir del 17 de julio de 1967 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, con la aprobación del papa Pablo VI, por lo que, a pesar de algunos, ya no opera en instituciones de enseñanza católicas²¹.

Sin embargo, en el análisis de los argumentos de Heidegger en la contienda sobre este juramento se ha podido reconocer una cierta concepción del Estado que va en contra de la ideal liberal del mismo y, más en general, una idea de libertad entendida como el derecho a imponer ciertas creencias y formas de vida. Estos dos aspectos sí tienen una importancia general, que además vemos reflejadas en los discursos actuales de diversas posiciones político-religiosas de signo ultraconservador. La idea liberal del Estado, que considera la fe religiosa como asunto propio de la esfera privada, implica la tolerancia activa hacia una pluralidad de formas de vida y de opiniones que algunos grupos perciben como perniciosas o contrarias a la naturaleza, las tradiciones y las “buenas” costumbres. El Estado, siendo el lugar transversal donde se esas diferencias son aceptadas por principio, pasa entonces a ser visto como un tirano que impone una “ideología”, esto es, un discurso contrario a la verdad revelada, por lo que se reclama la libertad para poder seguir formando a los hijos según la propia ideología. La tolerancia activa es vista como una amenaza por posiciones que a lo sumo ven la tolerancia como un mal menor, pero que en general se muestran más bien como fuertemente intolerantes por sentir que sus valores y cosmovisión están en peligro.

La crítica al Estado liberal como estado autoritario, y a una supuesta “tiranía de las mayorías” o de las ideas de moda —como el feminismo, las reivindicaciones de género, el antiespecismo o incluso el ecologismo— representan formas de la conocida paradoja de la tolerancia de Popper (1945). El intolerante aspira a que se tolere su intolerancia, el fascista pretende que se reconozca democráticamente su fascismo, quien niega derechos a otras personas protesta si se le niega su presunto derecho a

²¹ Tras su abolición en el Concilio Vaticano II, el juramento sólo es mantenido explícitamente por los lefevristas. Sobre esta polémica en el marco dicho concilio puede verse Graf (1998).

negárselos, quien discrimina se siente discriminado si no se le permite discriminar... y todo ello en nombre de la libertad. De hecho, presentar a la propia democracia como una dictadura encubierta es característico de todo movimiento jerárquico-autoritario, por lo que esta polémica heideggeriana sobre la libertad de investigación posee, desde luego, repercusiones políticas de evidente actualidad. Se trata, en definitiva, de denostar lo público como privado (como ideológico, sectario e impositivo) a fin de justificar lo privado (la ideología propia) como ámbito de resistencia. Se denomina “ideología” a lo que, buscando reconocer los derechos y dignidad de todas las personas, contradice sus creencias dogmáticas sobre el género o el rol de la mujer, por ejemplo. Se dice que se ideologiza a los niños cuando se les enseña sobre esa dignidad, por lo que se pide libertad para poderlos seguir educando en una ideología que no reconoce tal dignidad.

Esto, desde luego, no tiene por qué ser propio de la religión ni tampoco de la Iglesia, solamente es propio de las posiciones más fanáticas y conservadoras. Tanto ahora como en el tiempo de Heidegger, el extremismo pretende hacer creer que solo su versión distorsionada representa la verdad de algo (del mismo modo que el *booligan* se presenta como el único aficionado verdadero, cuando en realidad es la corrupción extrema de la sana afición, que se basa en el respeto al adversario). Pero además resulta que la religión no es un deporte en el que se compite, por lo que en ella no hay el más mínimo motivo para ver a los demás como contrarios o adversarios. Esto último sería aún menos legítimo en la religión del amor al prójimo, el cristianismo, que llama a amar a todas las personas, a perdonar a quienes nos ofenden y a respetar la dignidad de todo ser humano, más allá de sus creencias. Sin embargo, el fanatismo religioso mezclado con autoritarismo político es uno de los fenómenos más persistentes de los últimos dos siglos. En sus inicios, Heidegger estaba involucrado de pleno en ambos, por más científicamente que se presentara.

REFERENCIAS

- Braig, C. (1889). Was hat die Apologetik des Christentums heute zu leisten?. En F. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung*. (pp. I-LXXXIII). Freiburg: Herder.
- Brors, F. X. (1902). *Modernes A.B.C für alle Katholiken aller Stände: Kurze Antworten auf die modernen Angriffe gegen die katholische Kirche*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Denker, A. & Büchin, E. (2005). *Martir Heidegger und seine Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- De Lara, F. (2019). La verdad de la vida como antimodernismo. Análisis crítico de los primeros escritos de Heidegger (1909-1911). *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 44(1), 79-93.
- Fischer, M. (2013). *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heideggers*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Graf, F.-W. (1998). Moderne Modernisierer, modernitätscritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung. En H. Wolf (ed.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. (pp. 67-106). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hammerstein, L. von (1893). *Das Preussische Schulmonopol: Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Gymnasien*. Freiburg i. B.: Herder.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt, a.M.: Klostermann.
- Kant, I. (1999). *Was ist Aufklärung?* Hamburg: Felix Meiner.
- Pío IX (1870). Constitución apostólica *Dei Filius*. Disponible en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html
- Pío X (1910). *Motu proprio Sacrorum antistitum. Quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum*. Disponible en https://w2.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies; volume 1: The Spell of Plato*. London: Routledge.
- Spinoza, B. (1670). *Tractatus theologico-politicus*. Hamburgo: Apud Henricum Künraht. Disponible en http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus
- Schaber, J. (2007). Heidegger frühes Bemühen um eine 'Flüssigmachung der Scholastik' und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus. En N. Fischer y F. W. von Hermann (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Meiner.
- Vetter, H. (2016). Mario Fischer: Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heideggers. *Heidegger-Studien*, 32, 239-243.
- Vonberg, M. (2003). Der Messkircher Zeitigungskrieg. *Oberbadischer Grenzboten und Heuberger Volksblatt* im liberal-ultramontanen Streit. En E. Weber (ed.), *Renitenz und Genie. Messkirch und der badische Seekreis zwischen 1848/49 und dem Kulturkampf*. (pp. 153-188). Konstanz: Gesellschaft Oberschwaben.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Xolocotzi, Á. (2011). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Itaca-BUAP.