



El protestantismo como existencialismo cristiano

Ignacio Carlos Maestro Cano¹

Recibido: 13 de diciembre de 2020 / Aceptado: 26 de febrero de 2021

Resumen. Diversos trabajos han abordado la influencia del protestantismo en la configuración del mundo moderno. Más allá de la influencia del protestantismo en la sociedad moderna desde distintos ámbitos particulares (la economía, el derecho, la política, etc.), podría considerarse la existencia de algún vector aglutinante de penetración de dicha influencia. Es aquí donde la filosofía se intuye definitiva. La comprensión del ser humano pasa para el creyente por su comprensión de la fe. Este trabajo revisa las coincidencias, similitudes, relaciones o simples compatibilidades entre el pensamiento existencialista y el luteranismo. Se concluye que ambos se muestran significativamente afines no sólo en la problemática acometida y sus conclusiones, sino también en lo relativo al talante y la retórica utilizados.

Palabras clave: Existencialismo; protestantismo; filosofía cristiana; Dios; individuo.

[en] Protestantism as Christian existentialism

Abstract. A vast literature exists on the influence of Protestantism on modern world configuration. Beyond the specific influence of Protestantism in different fields of modern society, such as economy, law or politics, a common vector leading that influence could be considered. Here is where philosophy seems crucial. The believer understanding of the human individual clearly involves his understanding of faith. This work examines concurrences, resemblances, relationships or pure compatibilities between the existentialist thinking and Lutheranism. The main conclusion is that both exhibit significant similarities, not only in the selected issue and their conclusions, but also concerning their very attitude and rhetoric.

Keywords: existentialism; Protestantism; Christian philosophy; God; individual.

Sumario: 1. Introducción; 2. La variación hermenéutica; 3. El discernimiento hermenéutico; 4. Algunos criterios de discernimiento hermenéutico a partir de la obra de Marion; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Maestro Cano, I.C. (2022): “El protestantismo como existencialismo cristiano”, en *Revista de Filosofía*, 47 (2), 471-488.

¹ Universidad de Valencia
igmaeca@gmail.com

1. Introducción

A lo largo del último siglo se ha hablado de cierta tendencia a una absoluta, en palabras de Zubiri (1963, p. 25), “desreligación”. Un tipo de desreligación donde “el desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera”. “La vida actual no invita a pensar”, ha dicho Sloterdijk, y ello hasta el punto de que pensar se ha convertido en “una excentricidad” (Antón 2019). El hombre vive hoy de un modo, podría expresarse así, más “disperso”, esto es, alejado de la reflexión o incluso de su propia esencia. Así, y en línea con aquellas existencias auténtica e inauténtica de las que más tarde hablara Heidegger, Schopenhauer (2009b, p. 607) hablaba de distintos “grados de claridad de la conciencia”, asociables a diferentes “grados de *realidad de la existencia*”, de modo que “hay quien tiene un *grado de existencia* al menos diez veces mayor que otro, –que *existe* diez veces más”.

En este contexto, la religión podría constituir una forma de superar esta dispersión o alejamiento de uno mismo, ese ser des-en-sí-mismado. Numerosas interpretaciones han hablado del vínculo existente entre filosofía y religión, probablemente por aquello de que “o la religión no es nada o es lo primero” (Langbehn 1936, p. 33). Ambas, filosofía y religión, tratan del conocimiento trascendente, aquél que “va más allá de toda posibilidad de la experiencia” (Schopenhauer 2009b, p. 294). Así, mientras Schopenhauer (2009b, p. 340) ve la religión como “metafísica del pueblo”, para Bakunin (1979, p. 168) es la metafísica la que constituye una “teología sutilizada y racionalizada”. Todo ello a pesar de que, para Schopenhauer (2009a, p. 170), hablar de una “filosofía cristiana” es algo así como hablar de una “aritmética cristiana” que hiciera “la vista gorda”, de modo que “puede haber una filosofía verdadera; pero no una religión verdadera” (Schopenhauer 2009b, p. 351).

En cualquier caso, suele aceptarse que la fe no puede comprenderse desde la razón. “La fe se entiende siempre a sí misma únicamente mediante la fe” (Heidegger 2000, p. 53). Así, aún cuando para algunos autores “la teología (...) cubre con su velo todos los problemas de la filosofía, haciendo así imposible, no sólo la solución, sino incluso la comprensión de los mismos” (Schopenhauer 2009a, p. 212), lo cierto es que, como advertiera Unamuno (1980, p. 113), “filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria”. Autores no tan afines al pensamiento confesional, como Bakunin (1979), lo han interpretado como que lo propio de la teología es “hacer de la nada lo real y de lo real la nada” (p. 209) “y es precisamente esa nada a la cual el hombre adora como su Dios (...) Dios no es, pues, otra cosa que el yo humano absolutamente vacío a fuerza de abstracción o de eliminación de todo lo que es real y vivo” (p. 208). Abriendo la cuestión, lo cierto es que, tal y como señalara Tillich (1957, p. 40), si se lleva a cabo una revisión suficientemente pormenorizada de la mayoría de los sistemas filosóficos, éticos o incluso científicos conocidos, es posible descubrir cómo de arraigado está en todos ellos ese concepto de “preocupación última” que aquí se tratará. “Dondequiera que miremos en la historia de la filosofía, encontramos ideas y sistemas que pretenden tener una significación última para la existencia humana (...) Todo filósofo creador es un teólogo latente” (Tillich 1982a, p. 42).

Este trabajo pretende abordar el vínculo existente entre el existencialismo –“la última palabra del genio metafísico teutón”, como lo denominara Kolnai (1938, p. 207)– y cierta forma de religiosidad, más que de religión, cual es la del protestantismo

luterano. La teología protestante parece haber seguido una senda natural e inexorable hacia cierta forma de existencialismo. Se ha hablado incluso del “agitado pensamiento contemporáneo, tan influido en su origen por las obsesiones luteranas” (Mateo 1980, p. 212). Es por ello que, del mismo modo en que del pensamiento de Lutero –de su *pathos* cabría mejor decir– se han derivado determinadas consecuencias en los ámbitos cultural (Maestro 2015), jurídico (Maestro 2016a), político (Maestro 2016b) o económico (Maestro 2018), y siempre con las evidentes reservas de contextualización histórica, surge cierto interés por la cuestión de si cabría hablar del propio Lutero como una especie de protoexistencialista y, en definitiva, del protestantismo como una especie de existencialismo cristiano. Quizás por ello se haya atrevido Aranguren a definir al “hombre protestante” como “todo alemán a quien la filosofía de Heidegger sirva como sustitutivo de la religión” (Aranguren 1952, p. 91).

No debe olvidarse que cuando se habla de protestantismo se habla de una religión y que, como tal, queda sujeta a una serie de cuestiones doctrinales y sobrenaturales que la apartan de cualquier forma de pensamiento estrictamente físico o secular. Sin embargo, ello no quita que, como dijera Dilthey (1966, p. 376), la voluntad experimente en el cristianismo “su propio carácter *metafísico*”. Por otra parte, la mera concepción del hombre como ser amado por Dios, dice Barth (2006, p. 38), configura una forma específica de humanismo y, recuérdese lo que defendiera Sartre (1946), el existencialismo es un humanismo. Además, toda confesión o conjunto doctrinal lleva asociada una determinada cosmovisión que, de un modo más o menos irremediable, abandonará el dominio estrictamente religioso para entrar de lleno en una cierta forma, ahora mundana, de entender la vida.

2. El ser de Dios y el ser del hombre

“La gente necesita una metafísica, (...) algo que les dé cuenta del mundo y de nuestra existencia, porque eso pertenece a las necesidades naturales del hombre”, ha dicho Schopenhauer (2009b, p. 352). Surge en este contexto el fenómeno de la religión. No está de más recordar que el término “*religio*” tuvo en sus orígenes un significado similar al de *metus*, esto es, temor o aprensión. Se entiende así aquello que dijera Ortega (1941, p. 96) de que “lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse”. Cabe pues entender ese religarse como un religarse con la existencia, con aquello que “está ahí” permanentemente o se tiene por eterno: verdad, Dios, libertad, etc. A tales conceptos o categorías de nuestro ser, Heidegger (1976, p. 402) los llamó “existenciaríos” en el sentido de aquello que pertenece a la propia estructura del ser-ahí, esto es, al característico ser del hombre. En este sentido, Dios, como concepto, constituye sin duda una de las grandes (y características) creaciones del ser humano. “Es Dios la más rica y más personal concepción humana”, dijo Unamuno (1980, p. 155). La cuestión sería: ¿qué mentamos cuando mentamos a Dios? Según Barth (1998, p. 90), en realidad, “no sabemos lo que decimos con ese nombre”, pues en tanto que Dios es “lo radicalmente otro” (p. 339), de suyo se nos hace inaprehensible. Con Él se produce un radical cambio cualitativo en el ser, una alteración –una discontinuidad más bien– de naturaleza ontológica. Como ha dicho Tillich (1982a, p. 307), Dios constituye “el fondo del ser”, de manera que, mientras que para el existencialismo el ser del hombre es un ser-ahí, “arrojado” o “puesto”

ahí (ex-puesto más bien), para la teología Dios es el ser en sí; un ser “infinito”, en palabras de Stein (1996, p. 78). Esta comprensión abre la puerta al interés por la búsqueda del sentido de nuestra vida, siendo aquí donde la fe daría, a quien la abraza, un determinado sentido. Es por ello que Unamuno (1980, p. 142) ha dicho que “la fe en Dios no estriba (...) sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito”. En esta línea, para Wittgenstein (1960, p. 166) “creer en un Dios significa comprender la pregunta por el sentido de la vida (...) significa que la vida tiene un sentido”. De ahí que se haya hablado del “carácter existencial de la verdad cristiana” (Tillich 1982a, p. 84). Sea como fuere, cabría hablar de un existencialismo de carácter religioso. La cuestión se reduciría a determinar los rasgos que distinguirían al existencialismo propio de cada confesión.

En línea con ese religarse con el propio ser del hombre de la religión, ya en el siglo XVII Angelus Silesius (2005, p. 86) había afirmado: “Yo soy la cosa suprema, porque el mismo Dios sin mí, por sí mismo, es poca cosa”. “Sin mí Dios no puede vivir ni un instante” (p. 64). Antes incluso, uno de los reconocidos antecedentes del protestantismo, el Maestro Eckhart (2011), había propuesto que, en realidad, “yo le doy a Dios lo que le es propio” (p. 211). Una idea que más tarde desarrollaría quien es tenido por uno de los padres de la filosofía alemana, afirmando que “el hombre es Dios, pero no absolutamente, porque es hombre. Es, por tanto, un Dios humano” (Cusa 1972, pp. 143-144). En cualquier caso, se trata de una perspectiva que se asemeja a esa más reciente que ha afirmado que “el hombre es el ser que proyecta ser Dios” (Sartre 1943, p. 423). En definitiva, el ser humano se muestra creador en grado máximo: creador de su absoluto, de su fe, de tal suerte que, como predice Onfray (2005, p. 39), “el último dios desaparecerá con el último de los hombres”. Más recientemente, Joven ha dicho que “la teología no es más que una reflexión de la razón humana sobre la fe cristiana” (Joven 2017). Pues bien, cabría añadir que la teología es, a su vez, una reflexión de la fe cristiana sobre la existencia humana o, mejor aún, sobre el ser del hombre, del mismo modo en que la Biblia es “una reflexión sistemática sobre lo que es el ser humano” (VV.AA. 2008, p. 2235). En suma, toda teología es una antropología.

Ya Feuerbach (1841, p. 405) apuntó a que, en realidad, el hombre sólo se ve a sí mismo en eso que llama Dios, de manera que no existe diferencia alguna entre los predicados sobre la naturaleza divina y la humana, siendo que “la antropología [constituye] el secreto de la teología”. La conclusión es clara para Feuerbach (p. 19): en la religión el hombre sólo se adora a sí mismo o, dicho en otras palabras, su dios no es más que su propia esencia de hombre. Una afirmación que, salida de uno de los grandes profetas de la joven izquierda hegeliana, quizás suene a simple difamación, pero lo cierto es que se trata de una interpretación que ha tenido también su propia expresión en autores abiertamente favorables al cristianismo como Zubiri. Para Zubiri (1963, p. 367), “la cuestión acerca de Dios se retrotrae (...) a una cuestión acerca del hombre”. De ahí que Foucault (1966, p. 386) no dijese “Dios ha muerto”, sino “el hombre ha muerto”. Como si el hombre, único portador de valores absolutos, al renunciar a éstos, estuviera renunciando a su misma esencia y con ello, en cierto modo, se inmolara. Así, desde esta perspectiva, cuando en el hombre mueren lo elevado y lo absoluto, en cierto modo, muere el hombre como tal pues muere su humanidad.

La religión es por tanto un religarse a un absoluto, a algo que siempre es. Sin embargo, y para aclarar la desconexión existente entre religiosidad y meras prácticas

religiosas (algo que cotidiana, descuidada e impropriadamente suele entenderse por religión), Zubiri (1963, p. 25) ha precisado que “este arraigo de la existencia” no se refiere “a ningún tipo de prácticas religiosas” sino a una “religación primaria y fundamental de la existencia”. Un importante matiz que, de alguna manera, permite entender que Napoleón se refiriera a su Concordato con la Santa Sede como “una vacuna contra la religión” (Staël 2008, p. 454).

Sea como fuere, no cabe duda de que la religión es uno de los fenómenos más omniabarcadores que pueda encontrarse. Una visión totalizadora que, sin duda, la sitúa junto a la filosofía. Para Tillich (1982a, p. 15) filosofía y teología se plantean la cuestión del ser, sólo que desde distintos puntos de vista. “La filosofía se ocupa de la estructura del ser en sí mismo; la teología, en cambio, se ocupa de lo que significa el ser para nosotros”, algo que Aranguren (1952, p. 53) ha denominado “giro antropocéntrico” pues ha supuesto el paso de un hablar del ser a un hablar del ser del hombre. Hasta Lutero, dice Aranguren (p. 52), “la teología había sido, ante todo, un hablar de Dios. Desde él será un hablar del hombre”, para concluir afirmando que la teología de Lutero constituye “el pensamiento más radicalmente existencial que se ha producido nunca” (p. 54). Quizás por esto mismo, Schopenhauer (2009a, p. 170) dijera que la filosofía –sea existencialista o no– se presenta como “el intento de la razón de resolver el problema de la existencia por sus propios medios e independientemente de toda autoridad”, esto es, de todo dogma o doctrina establecida por una jerarquía humana. Librarse de la autoridad en lo que atañe a la propia conciencia: sin duda reverberan aquí las ideas de Lutero.

En suma, ha de reconocerse que la comprensión propiamente existencialista de un ser “auténtico” sobrevuela de algún modo el concepto protestante de una fe forzosamente individual. Según lo expresara el propio Lutero (1897), el protestante se toma por *un* cristiano auténtico y no tanto por *el* cristiano auténtico. Aquí fe “auténtica” significa no sólo sincera sino “propia”, esto es, de uno mismo, surgiendo esa comprensión que Tillich señalara como rasgo fundamental del protestantismo: una fe crítica y con plena participación de la duda. La “santa duda, madre de la fe verdadera” (Unamuno 1906, p. 13).

3. Existencialismo y protestantismo

En 1946 aparecía el célebre manifiesto existencialista de Sartre (1946), como natural desenlace de cierta deriva a la que sería difícil precisarle un origen: ¿Nietzsche? ¿Kierkegaard? ¿Descartes? ¿Aristóteles? Sea como fuere, antes de abordar la existencia de un posible vínculo entre protestantismo y pensamiento existencialista, primero debiera definirse con precisión qué se entiende por existencialismo. En este sentido, una definición sencilla pero que aspire al máximo consenso posible pasaría por contraponerla a su natural opuesto, el esencialismo.

El esencialismo echa a andar con la misma tradición filosófica de la Antigua Grecia, siendo Platón su representante más conocido. Platón y los esencialistas vienen a entender que primero están las ideas, los “universales”, estableciendo así un cierto orden, diseño o causa primera (sea el dios cristiano o el “espíritu del mundo” de Hegel). Mientras que para el esencialismo la esencia precede (y, por tanto, determina) a la existencia, para el existencialismo es la existencia la que precede a la esencia (Sartre 1946, p. 17). Un planteamiento cuya consecuencia directa es la de resaltar

la libertad del individuo como arquitecto de su “esencia”. Ello a pesar de haber sido “arrojado” (Heidegger 2009, pp. 154 y 163) a toda una serie de determinismos que constituyen lo que Ortega (1914, p. 30) dio en llamar “nuestra circunstancia”. “No me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago” (Kierkegaard 2009, p. 122). Si se lleva esta comprensión al ámbito de la fe, se desemboca en una teología existencial o un existencialismo teísta. Se entiende, con Garaudy (1976, p. 64), que “la fe es la decisión de *vivir* con esa certeza de que *lo que es no lo es todo*. Sin ella no habría libertad, puesto que entonces estaríamos totalmente inmersos en una realidad terminada, acabada, a la cual no podríamos hacer fructificar, transformar, sobrepasar”. Antes al contrario, dice el protestante, se trata de que, según lo expresara Machado (1984, p. 153), Dios no es sino “el Dios que todos llevamos, el Dios que todos hacemos, el Dios que todos buscamos y que nunca encontraremos”.

El esencialismo tuvo un éxito relativamente incontestado durante toda la Antigüedad y la Edad Media, encontrando su primer escollo importante en el nominalismo, aún cuando ello pueda suscitar algún debate, tal y como hiciera Gilson (1978). Como fuere, habría aquí sin duda un primer vínculo con el protestantismo ya que, como es sabido, éste surgiría en el seno de las universidades nominalistas alemanas, en una de las cuales se formó Lutero. Pues bien, si nuestra esencia no es necesariamente lo que está “antes de nosotros”, de nuestras decisiones, no quedamos tan atados a la fatalidad de esa nuestra naturaleza inalterable. Es más, cabe decir que el hombre está condenado a la libertad (a la subjetividad si se quiere), de manera que cada vez que pretende ser “objetivo”, en realidad, lo que pretende es no ser él, algo que en la práctica equivaldría a no ser.

La cuestión parece reducirse por tanto a escoger entre una naturaleza inalterable que lo condiciona todo en nosotros o no. Sin embargo, Ortega (2004, p. 192) dice: “en vez de existir pongamos: ejecutar mi esencia”. En otras palabras, en el individuo no nos encontramos con algo enteramente hecho (una esencia o naturaleza sin más) sino con algo “por hacer”. Así pues, uno de los rasgos fundamentales del existencialismo sería el de subrayar la capacidad –la necesidad más bien– de elegirse a uno mismo (Sartre 1943, p. 368). “No hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Sartre 1946, p. 37), más aún, “el hombre está condenado a ser libre” (p. 37) de modo que será aquello que consiga hacer con aquello que hicieron de él (Sartre 1960, p. 63). Del mismo modo, en el contexto de la fe, el existencialista entenderá como irremediable la participación del individuo en la construcción –“invención”, diría Sartre (1946, p. 47)– de su fe: un “libre examen”. Ello a pesar de que sea algo que “asusta” (p. 17), además de resultar “muy incómodo” (p. 35). Máxime cuando, en un giro tan marcadamente luterano, dice Sartre: “nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera” (p. 26) ya que “cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, u obrando de una manera cualquiera” (p. 71). Así, el existencialismo llega a ese lacerante momento en el que afirma que “el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe” (p. 62). Pues bien, del mismo modo, el cristiano “se hace” cristiano. Con aquello que creo, me hago.

Esa corriente que habitualmente se entiende por existencialismo, si bien hunde sus raíces en conceptos y acontecimientos previos, fragua tras la profunda crisis que supusiera el desastre de la Primera Guerra Mundial. A pesar de los extraordinarios progresos científico-técnicos logrados en el siglo XIX y principios del XX, la razón no parecía mostrarse igualmente capaz por lo que se refiere a lo social. Emergía

así una significativa pérdida de confianza en esos valores de razón y progreso que desde el Renacimiento habían fomentado un notable optimismo con relación al potencial del ser humano. El existencialismo constataba así las fallas insuperables entre humanismo y razón, dando origen a cierto realismo, sino pesimismo, por lo que se refiere a los llamados valores eternos del hombre. “Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie” llegaría a afirmar Adorno (1969, p. 31). Se rubricaba así esa muerte de lo absoluto de la que Nietzsche (1986, p. 155) levantara acta forense con su archiconocido “Dios ha muerto” y que en realidad ya había sido apuntado por Hegel (1986, p. 134) cuando hablara de un “Viernes Santo de la especulación”. Por cierto que, curiosamente y a su manera, el propio Lutero (1914, p. 589) había hecho suya esta consigna cuando dijera que “las dos naturalezas de Cristo [Dios y Hombre] (...) son completamente iguales (...) y, dado que Cristo ha muerto, y Cristo es Dios, en consecuencia Dios ha muerto”. Sea como fuere, el mundo había quedado, según la conocida expresión de Weber (1922a, p. 536), “desencantado”.

Para determinados autores como Popper (1957, p. 396) la cuestión sobre el existencialismo se reducía al eterno enfrentamiento entre el racionalismo que “prosperó en las (...) provincias romanas” (más tarde católicas) y un irracionalismo procedente “de países «bárbaros»” (más tarde protestantes). Popper identifica así existencialismo con irracionalismo. A su vez, Tillich (1982a, pp. 134-135) había señalado a romanticismo, vitalismo y existencialismo como “los tres movimientos principales que han intentado oponerse a la marea ascendente del conocimiento controlador”, donde el existencialismo vino tratar de “salvar la libertad del yo individual del dominio del conocimiento controlador” (p. 135).

El desplome de la ética forjada en torno al idealismo y la razón ocasionaría que en el ámbito de la teología se empezara a cuestionar la corriente desarrollada en Alemania y que hundía sus raíces en el racionalismo ilustrado (Kant, Lessing, etc.) y el historicismo (Hegel, Reimarus, etc.). De este modo, y bajo la influencia de pensadores como Kierkegaard, Overbeck o Schleiermacher, surgiría la llamada teología “liberal” de Strauß, Ritschl, Harnack y otros. En esta coyuntura, no cabe duda de que muchos de los teólogos de la posterior teología dialéctica o neoortodoxa, que dominó el protestantismo sobre todo durante la primera mitad del siglo XX, hubieron de beber del existencialismo. Con la teología dialéctica, todas esas cuestiones que habían prevalecido en la teología tradicional (transustanciación, Trinidad, inmortalidad del alma, etc.), sin llegar a renunciarse a ellas, pasaban a un segundo plano. Lo “escatológico” (muerte, juicio final, cielo e infierno, etc.) dejaba de ser la preocupación última (*ultimate concern*), por usar la terminología que escogiera Tillich (1957, p. 62). Una preocupación última que podría identificarse con un compromiso absoluto que evidencia “el carácter «existencial» de la experiencia religiosa” (Tillich 1982a, p. 26). De este modo, lo preocupante, aquello que nos concierne, que nos ha de ocupar o hemos de “cuidar” es lo relativo a enfrentar la vida en el momento presente. Por otro lado, se aprecian significativas coincidencias entre la forma de expresarse de esta nueva teología protestante y lo que cabría denominar la retórica existencialista. “La dialéctica kierkegaardiana está ya en Lutero”, ha dicho Aranguren (1952, p. 47). Una similitud que se aprecia incluso en obras que se tienen por precursoras del protestantismo como la *Theologia Deutsch*: “Las cosas parciales pueden ser aprehendidas, reconocidas y expresadas; pero lo Perfecto no puede ser aprehendido, reconocido o expresado por criatura alguna en la medida de su criatureidad. Por ello, llamamos a lo Perfecto la «Nada»” (Bernhart 1951, p.

114). Del mismo modo, esa especial querencia luterana por el evangelio de Juan, más místico o esotérico que el resto (los llamados “sinópticos”), pero a la vez más centrado en el mensaje, está muy en línea con esa retórica del existencialismo.

Es por todo ello que no extraña que se haya afirmado que Heidegger y Jaspers “secularizan la teología” del mismo modo en que Bultmann, Reiher o Tillich “teologizan” la “nueva filosofía”, como Aranguren (1952, pp. 92-93) denomina al existencialismo. Con relación al vínculo entre Heidegger y Bultmann, puede consultarse Maestro (2015, p. 11). Tampoco sorprende que ese mismo Aranguren (p. 79) afirmara a propósito de la “filosofía de la existencia” que, en realidad, “nunca, como ahora, se ha estado tan cerca del espíritu de los reformadores, nunca se ha pensado tan profundamente en protestante sobre el ser del hombre para Dios”. Ya en un significativo 1938, y desde el apasionamiento de su exilio, había sostenido Kolnai (1938, p. 207) que “el existencialismo (...) es la renovación secularizada de las especulaciones teológicas de Lutero acerca de la caída del hombre (...) En las enseñanzas de Heidegger, los elementos directamente teológicos de Dios, salvación, fe, pecado, etc. son omitidos; los fundamentos remanentes son el estado de «caído» como tal (el hombre está «arrojado a» la existencia)”.

Es por ello que, visiblemente disgustado con este vaciamiento de contenido específicamente religioso, con esta especie de transferencia de lo religioso hacia lo filosófico, diría Aranguren (1952, p. 84): “[Barth] traduce el vocablo *fides* por *Treue*, fidelidad, con lo cual es eliminado el último resto de contenido objetivo para que campee, intransigente, una concepción voluntarista y existencial”. En definitiva, Aranguren aprecia una radical tendencia secularizadora en la teología protestante y, concretamente, en su teología dialéctica. Un proceso de transformación que personifica así: “Lutero, Pascal, Kierkegaard y Unamuno representan cuatro estadios sucesivos de la religiosidad, de fe decreciente [hasta devenir], en un clima existencial de sostenida angustia (...) Después de ellos aún queda un último estadio, el de Sartre: la fe en Dios ha sido raída y suplantada por el «saber» de la nada” (p. 198). De este modo, “*Sein und Zeit* es (...) secularización filosófica del luteranismo” (p. 190), estableciendo al existencialismo como perteneciente al ámbito cultural y temperamental del protestantismo, en cuanto “desplazamiento del luteranismo hacia el ateísmo” (Mounier 1967, p. 104). Un panorama que sin duda inspiraría aquel ficticio diálogo que imaginara Olson (2009, p. 238) y en el que Barth le pregunta a Tillich: “¿Puede usted rezarle al Fundamento del Ser [que era como había denominado Tillich a Dios]?”, a lo que Tillich le respondía: “«No, pero medito acerca del Fundamento del Ser»”. Ante esta comprensión, Tillich (1982b, p. 43) señalaría que “el existencialismo es un análisis de la condición humana. Y las respuestas a las cuestiones implícitas en la humana condición son siempre, abierta u ocultamente, religiosas”; “la actitud básica del teólogo es la de hallarse comprometido (...) La actitud del teólogo es «existencial» (...) La teología es necesariamente existencial” (Tillich 1982a, p. 40). De hecho, “la religión es la consecuencia de la alienación del hombre del fondo de su ser y de sus intentos por retornar a él” (Tillich 1982c, p. 484) y, en su actividad, el existencialismo, como indagación de “la condición del hombre y de su mundo en el estado de alienación”, resulta ser el “aliado natural del cristianismo” (Tillich 1982b, p. 45).

Lo cierto es que parece que Lutero, tanto con su actitud vital como con su doctrina, infiltró sin pretenderlo (más bien lo habría censurado) la problemática de la existencia y, con ello, se plantó la semilla de la subsiguiente cuestión acerca del nexo entre protestantismo y existencialismo.

4. La fe como constituyente existencial evangélico

Daba a entender Carlyle (1985, p. 49) que es una función de toda religión hacer menos áspera la existencia. Desde la Venus de Willendorf a la ciencia. No sólo podría ser cierto sino que quizás aquí resida ese complejo nexo que parece existir entre religión y filosofía. “Estamos hechos, por así decir, para la creencia; la credulidad es lo natural”, ha afirmado Dewey (1916, p. 188). Semejante realidad supone un riesgo tanto cuando el hombre resuelve un problema apoyándose en la ciencia como cuando opta por apoyarse para ello en la religión. Quizás esto explicaría el eventual tránsito que se produce del mito a la religión, y de esta al más radical positivismo, de un modo que revelaría al positivismo y a su supersticiosa creencia “en el nexo causal” (Wittgenstein 1999, p. 99), como simple perpetuación del mito o, a la inversa, al mito como un conato de ciencia o protociencia. “Nada es buscado con mayor interés por la mente del hombre que las causas de todo fenómeno”, diría Hume (1984, p. 418) o, más recientemente Sloterdijk (2015, p. 12), “cualquier historia es mejor que ninguna historia”. De ahí que tradicionalmente la religión haya constituido un refugio especialmente valorado por el ser humano, pese a que su poder de convicción no se fundamente en conocimiento científico alguno. La fe es más una “sabiduría” que no goza del carácter analítico propio del conocimiento científico, constituye más bien una convicción de un carácter mucho más amplio, más “existencial”, esto es, relativo a quienes somos y cómo “estamos”; nuestro papel en el universo.

Dice Unamuno (1980, p. 153): “Al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle”. De este modo, serían dos las alternativas que, aparentemente excluyentes, poseería el individuo a la hora de afrontar sus decisiones: la racional o la de la fe. Si bien la primera posee la virtud de permitir una comprensión casi libre de dudas de situaciones y decisiones, el problema que plantea la segunda es la de quedar a disposición de un ser (Dios) al cual no se le tiene por qué siquiera comprender. La fe no puede quedar reducida a un simple ejercicio intelectual. Esta es la clave. Pero tampoco se trata, como ha pretendido Aranguren (1952, p. 76), de que la religiosidad protestante sea “puramente patética, irracional”. Aranguren parece buscar aquí cierto paralelismo entre la religiosidad luterana y eso que Zubiri (1963, p. 181) denominó la forma “patética de la Sofía”, sólo que Aranguren asocia dicha forma específicamente al existencialismo y, concretamente, a Kierkegaard y Heidegger. Optar por Dios es, en cierto modo, renunciar a encontrar razones. “Ni los argumentos para la creencia ni la voluntad de creer pueden crear la fe” ha advertido Tillich (1957, p. 38). Es por eso que Kierkegaard (2009) hablaría del absurdo de la fe, utilizando para ilustrarlo el caso de Abraham. Lo que Abraham –convertido sin quererlo en caballero de la fe– debe decidir es entre su razón o la de Dios; debe elegir entre razón y fe.

Sea como fuere, no cabe duda de que la fe, y la comprensión que de esta se tenga, constituye el acontecimiento por antonomasia del existencialismo evangélico, máxime cuando en el protestantismo se pone un especial énfasis en el hecho de que sólo puede vivirse la fe en la soledad de la decisión íntima y personal. Como diría Schopenhauer (2009a, p. 435), “cada cual sólo puede *ser él mismo* plenamente mientras está solo: así pues, quien no ama la soledad tampoco ama la libertad pues únicamente cuando uno está solo es libre”. En este sentido, el protestantismo, con su *sola scriptura* (libre

examen) y su *sola fide*, constituiría un auténtico existencialismo. Una defensa del ser “auténtico” dentro del cristianismo. La responsabilidad que supone la fe constituiría así un prelude existencialista para el protestante. La fe es un asunto del individuo en su relación con la divinidad, algo que no puede dejarse en manos de los Padres de la Iglesia, ni tan siquiera de la “cabeza visible” de la Iglesia. Menos aún en manos de la mera costumbre o la tradición. Es por eso que Aranguren (1952, p. 46) sostendría que “Lutero sustituye esta *vivificación eclesiástica* de la palabra por su *vivificación existencial*”. El protestante “no puede acudir, como nosotros [los católicos], cuando el peso del pecado nos doblega, a ningún *cura* porque la *cura*, el cuidado de sí, sólo a él incumbe” (p. 30). Este es el sentido, dice Aranguren, “atrozmente gravoso” del sacerdocio universal en el protestantismo, “religión sin caridad, de hombres desolados”, donde “cada hombre es su propio sacerdote” (p. 30).

En realidad, se trata de una cuestión que, a su modo, ya abordara Kant (1784, p. 482) cuando, lamentándose, dijera: “¡Es tan cómodo ser menor de edad [*unmündig*]! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor de almas que tiene conciencia por mí (...) ya no necesito esforzarme por mí mismo”. Igualmente, aunque con su acostumbrada vehemencia, diría Unamuno (1975, p. 120): “¡Qué buena almohada es el Catecismo! Hijo mío, duerme y cree; por acá se gana el cielo en la cama”. Más recientemente, Sloterdijk (2014, p. 91) ha manifestado que “en el catolicismo las complicaciones especiales de la existencia religiosa quedan reservadas al clero”.

En conexión con esta controversia estaría la cuestión del papel de los ritos o lo que podría denominarse la religión “exterior” o “cultural” (la religión “en modo automático”, dirán los más críticos; *ex opere operato*, los teólogos más académicos). “Espiritualidad inventada” se la denomina en la *Confesión de Augsburgo* (VV.AA. 2010, p. 116). Así, el hecho mismo de que el protestantismo vea con tantas reservas el papel de los ritos (de la forma frente al contenido) podría interpretarse como que el protestantismo mira ante todo por la esencia de las cosas y, en tal sentido, es “filosófico” por naturaleza. “¿No es como un aldabonazo a una extendida frivolidad católico-usual respecto del pecado, que (...) se lavaría en el confesionario, casi como quien se limpia las manos en el lavabo o toma un buen baño de aseo?”, ha dicho Aranguren (1952, p. 222). Frente a ese “cómodo” catecismo repleto de ritos ya interpretados y de dogmas ya pensados se sitúan las tribulaciones y el *temor y temblor* (Kierkegaard 2009) del protestante.

Se ha visto cómo conceptos tales como “nada”, “angustia” o “ser arrojado” le son especialmente naturales al protestantismo y a la mística que lo precedió. En un principio podría pensarse que, de acuerdo con aquel “la fe es un modo de existencia del *Dasein*” de Heidegger (2000, p. 52), el mero adherirse al mensaje de Cristo –dentro o fuera del protestantismo– supone necesariamente un cierto condicionamiento o incluso un despojarse de uno mismo. Sin embargo, lo cierto es que el protestantismo sitúa inequívocamente al individuo como matriz de la fe: una fe como “*ultimate concern*”, como “acto consciente” y de “total personalidad” (Tillich 1957, p. 5). Es por eso que, Tillich (1957, p. 20) llega incluso a ver en la fe “un acto de coraje”; para Tillich (1982c, p. 182) “el término «fe» incluye un elemento de «a pesar de»”. La fe consiste en tomar algo por cierto aun reconociendo la duda; la fatal eventualidad del error. La fe es “genuina y libremente el acto *propio* de una persona” (Barth, 2006: 124). No podría ser de otro modo pues, cuando en un ser eminentemente racional, como lo es el hombre, surge la fe como evidencia o incluso como necesidad, se pone de manifiesto que, tal y como dijera Kierkegaard (2009, p. 102), “la fe no es (...) sino la paradoja de la existencia”.

Al fin y al cabo, tal y como lo ha expresado Sloterdijk (2014, p. 420), “lo que hoy llamamos «confesión», en realidad expresa la suma de cosas de las que uno duda más que aquellas de las que uno está seguro”. En cualquier caso, resulta patente que en el protestantismo la duda no es vista como “la negación de la fe” sino más bien como “la confirmación de la fe” (Tillich 1957, p. 106) puesto que, en realidad, “la duda existencial y la fe son polos de la misma realidad, el estado de preocupación última” (p. 22). De esa posibilidad de error que, de acuerdo con Tillich, existe en la fe del protestante, ha de surgir inevitablemente una preocupación al estilo de aquél *Sorge* de Heidegger y que Tillich expresa reiteradamente en términos de *ultimate concern*, equiparable en la práctica con “la duda existencial” (p. 20). Así, es “última” porque se tiene por fundamental. No se trata de un simple rito o una costumbre a la que uno se suma y con la cual uno se siente seguro y en paz; gracias a la cual uno – sencillamente – no se expone. Ya Lutero (1883, p. 238), de manera muy significativa, destacaría (Hch 14, 22) en la última de sus 95 tesis: “confíen en entrar en el cielo, no tanto por una paz despreocupada, cuanto por medio de muchas tribulaciones”. Ya un siglo antes lo había hecho Tomás de Kempis (2011, p. 94): “por muchas tribulaciones nos conviene entrar en el reino de Dios”. De ahí que diga Aranguren (1952): “el luteranismo no ha nacido de la concupiscencia (...) Ha nacido de la desesperación” (p. 52). Una desesperación que, a su entender, no puede sino devenir en “una situación antivital, insoportable. Su refugio, su salida, es la fe” (p. 94). Pero lo cierto es que, como ya dijera Unamuno (1980, p. 39), “nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”.

Una de las experiencias a las que, de acuerdo con la jerga de Heidegger, somos “arrojados” es a la posibilidad de Dios. En este estar arrojados a “lo abierto” (Heidegger 2009, pp. 237 y 245) quedamos también expuestos al error en nuestras creencias. Así, el protestante se sabe expuesto. Barth (2006, pp. 133-182) ha descrito el papel fundamental del riesgo o la “exposición” en la teología y en la fe en general. Es por ello que dice Unamuno (1980, p. 166): “no es (...) necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo (...) Creer en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera”. No ha de olvidarse que la Reforma surge no sólo del esfuerzo intelectual, sino también, y por encima de todo, de la angustia espiritual de un individuo: Lutero. Bajo este signo nació y bajo él se desarrollaría. Surge así en el protestantismo ese elemento común de todo existencialismo que es la comprensión de que la vida es un quedar expuesto, un ser arrojado, en definitiva, una carga con la que uno se las ha de arreglar. En palabras de Tillich (1982a, p. 261), la libertad es condena para el hombre, “ser finito es estar amenazado”. “Sólo sufriendo se es persona”, sentenciaría Unamuno (1980, p. 181). Como se puede apreciar, quizás el contexto y la terminología varíen pero los conceptos manejados son decididamente análogos a los del existencialismo.

En conclusión, la fe no consiste en un asentir mecánicamente ante determinados enunciados cerrados que uno simplemente acepta como si se tratara de un modelo físico o matemático generalmente aceptado. Se trata de la fe como “el acto más central del pensamiento humano” (Tillich 1957, p. 4) y ello por la sencilla razón de que “libertad y fe son idénticas” (p. 5). En la fe protestante no hay un acto de

aceptación acrítica e incondicional sino más bien, y en todo caso, uno de rebeldía, de compromiso y negación de que otros decidan por mí: libre examen. Es la fe como máxima expresión del ser auténtico en un contexto cristiano, esto es, de un existencialismo cristiano. El individuo queda “arrojado” ante las Escrituras, las cuales debe forzosamente interpretar puesto que debe hacerlas auténticamente suyas para hacerlas verdad. En definitiva, sin un ser auténtico, para el protestante no puede haber fe pues, como lo expresara Barth (2006, p. 124), “la fe es el acontecimiento especial que es *constitutivo de la existencia* cristiana” (la cursiva ha sido añadida). No extraña por tanto que se haya afirmado que, mientras “Lutero elaboró por primera vez –al menos dentro del cristianismo– una *forma patética de religión*. Heidegger ha sido el primero en lograr una *forma patética de filosofía*” (Aranguren 1952, p. 89). En este aspecto, la comprensión del ser que se da en el protestantismo es, cuando menos, perfectamente compatible con la del existencialismo. Uno y otro poseen aquellas “afinidades selectivas” que Weber (1922b, p. 83) quiso ver entre el protestantismo y el “espíritu” del capitalismo.

5. La *sola fide* como enfrentamiento entre esencia y existencia

Se ha examinado la importancia de esa confrontación entre esencia y existencia que ha definido en cierta medida el curso de la historia del pensamiento, así como la vinculación de dicho antagonismo con la concepción de la libertad o el libre albedrío. Schopenhauer (2009a, p. 153), por ejemplo, ha considerado esencia y existencia como conceptos inseparables, de manera que todo ente –incluido el ser humano– allá “de donde ha sacado la existencia, la *existentia*, de ahí ha sacado también el qué, la naturaleza, la *essentia*”. Es por ello que considera inconcebible que Dios, siendo el obligado ente externo creador, pueda crear algo que sea en sí mismo libre. Si lo ha creado, no lo ha podido crear libre pues su existencia depende de Dios. “Ser libre y ser creado son dos propiedades que se suprimen entre sí, esto es, que se contradicen” dice Schopenhauer (2009a, p. 97). Así, “si (...) un ser ha de ser moralmente *libre*, entonces no puede ser creado (...) *su existencia es su propio acto creativo*” (pp. 97-98). En otras palabras, me doy con mis decisiones. Se advierten aquí los ecos del célebre diálogo entre Erasmo y Lutero; entre ese “guerrero bien armado” o *Hyperaspistes* (Roterodamum 1526) y la “libertad de un cristiano” (Luther 1897). Así, la interpretación luterana del libre albedrío parece poseer unas connotaciones existenciales evidentes. No se trata de que las obras no nos salven, es que somos lo que obramos. Somos salvos porque creemos, que es lo que, en definitiva, constituye el fundamento de nuestro hacer. En palabras de Bergson (1985, p. 20), somos una “evolución creadora”, de modo que “lo que hacemos depende de lo que somos” al tiempo que “somos (...) lo que hacemos”. El hombre se elige a sí mismo en cada una de sus acciones, se elige como escéptico, verdadero creyente o mero prosélito de una corriente dogmática o ideológica. ¿Se salva entonces a sí mismo? En absoluto. Tras cada elección se percibe a Cristo, piensa el protestante, que es quien guía. Sucede algo que Simmel (2004, p. 187) describiera al analizar el pensamiento de Schopenhauer y es que “las distintas acciones no se deciden cada vez de nuevo y según ellas mismas; no es (...) que la voluntad entre *en cada caso* con una decisión exclusiva *para aquel momento* y nacida de él, sino que, porque somos como somos, es por lo que la decisión tiene que ser necesariamente así”. A

este respecto ha dicho Aranguren (1952, p. 146) que, para Heidegger –lo mismo que para Lutero y Kierkegaard, añade–, “la existencia misma, no esta o aquella mala acción (...), sino el *ser* de que ellas emanan, es, pecado, culpa (*Schuld*) irremisible”. He aquí una sentencia genuinamente protestante: “ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable [de una acción culpable concreta], sino al revés: ésta sólo es posible «sobre la base» de un originario ser culpable” (Heidegger 2009, p. 300). En definitiva, de acuerdo con la interpretación de Aranguren (1952, p. 146), para Heidegger no tiene sentido una “interpretación vulgar de la conciencia” que entienda la vida moral como un “negocio” con una particular “«contabilidad» espiritual” que lo único que consigue es distraernos de “la culpa originaria en que consistimos”. “Mercadeo” de las obras lo había denominado siglos antes el Maestro Eckhart (2011, p. 54). Son incontables los pasajes de Lutero que avalan esta interpretación.

En resumen, no se trata de nuestras obras sino de nuestro obrar. Si se olvida o se silencia este razonamiento, que constituye la clave sobre la cual se asienta todo lo demás, ciertamente la doctrina protestante de la sola fe resulta incomprensible. Pero es que en realidad se trata, tal y como se aprecia aquí, de la “sola fe” frente a la “sola acumulación de obras” (puntuales). Esta problemática es la que Sartre, ha dicho Hernández (2009, p. 147), expresó en términos de una destrucción del “fundamento [absoluto] de los juicios morales, es decir, la universalidad. Ninguna ley moral tiene el poder de juzgar las acciones particulares desde el punto de vista de la universalidad. Por tanto, el único deber del sujeto consiste en elegir libremente su propio bien sin ninguna imposición externa. El sujeto no puede ser juzgado por sus acciones sino únicamente por su actitud”.

La asunción de esa paradoja de que los actos no son lo que cuentan sino el hecho mismo de la fe (de la cual derivan tales actos) constituye una auténtica gesta existencial para el creyente protestante. De acuerdo con Aranguren (1952, p. 53), lo que sucede es que para Lutero, de acuerdo con su propia “experiencia psíquica”, las obras “no acallan la angustia, sino que precipitan en la sima de la desesperación” y de ello Aranguren infiere que ese aparente desdén por las obras no es sino la expresión de una especie de nihilismo religioso. Así, mientras que el nihilismo, tal y como tradicionalmente es comprendido, viene a relativizar la función del conocimiento y con ello, podría decirse, de los fundamentos mismos de Occidente –incluidos los del cristianismo–, este nihilismo religioso del protestante vendría a relativizar la función de las obras. Nada vale *per se*. Nada es referente absoluto y, por tanto, tampoco lo son las obras. De ahí que Sartre (1946) declarara ver en el existencialismo una especie de ateísmo *coherente* (p. 94) al entender que, puesto que dios no existe, el individuo no puede eludir la responsabilidad de ser quien establezca cuáles son los valores, lo “moral”.

Con todo esto, el protestantismo parece buscar aquella actitud que defendiera Nietzsche y que reivindica el paso de un “tú debes” a un “yo quiero”. “Sólo a aquel que no puede obedecerse a sí mismo es necesario ordenarle”, clamaba Nietzsche (Heidegger 2019, p. 731). Se busca así el abandono de una moralidad refleja (inauténtica), al modo de conciencia prefabricada, en favor de lo que se ha dado en llamar “ascetismo secular” (Weber 1922b, p. 358) y que Sloterdijk (2014, p. 91) ha descrito como “la crítica de la moralidad del laico que se interioriza en el protestantismo”. En palabras de Marx (1959, p. 386), el protestantismo habría venido a encadenar el corazón de los hombres al convertirlos a todos en sacerdotes de modo que, mientras el catolicismo destilaría aquél “tú debes”, el protestantismo

optaría por un “yo debo” o incluso un “yo quiero”. De acuerdo con esto, Kierkegaard (2009, p. 103) había defendido:

Por la resignación [léase: “por la fe”] renuncio a todo; es un movimiento que hago *por mí mismo*, y si no lo hago será a causa de (...) que no soy consciente de *la alta dignidad que supone el que un individuo sea su propio censor* (...) Este movimiento lo hago por mí mismo, y en su virtud *me consigo a mí mismo* (...) Por la fe no renuncio a nada, antes al contrario, lo consigo todo.

En definitiva, queda claro que resulta imposible “compensar” de manera alguna (por más buenas obras que uno ponga en la balanza) la falta de ese compromiso absoluto que es la fe. Un pensamiento que es casi programático para Lutero ya en sus 95 tesis: toda la vida del cristiano ha de ser conversión. En palabras de Lortz (1963, p. 203), “cuando vas a la confesión no debes creer que puedes sacudir una carga para seguir viviendo tranquilo”. Se aprecia en ello una evidente duda existencial y es que salvar nuestra alma es, de algún modo, salvar nuestra existencia. Una salvación atribuible indirectamente a la gracia divina pero también al compromiso individual de un libre ejercicio del sacerdocio universal. En este sentido, el protestantismo queda prácticamente equiparado a cierto existencialismo que deja al yo solo frente a su existencia y plenamente responsable de ella. Al fin y al cabo, de acuerdo con Tillich (1957, pp. 7 y 35), abrazar la fe no consiste en un acto de “voluntad de creer” ni en una elección razonada sino, más bien, en esa “congoja religiosa”, “fuente del sentimiento trágico de la vida” de la que hablara Unamuno (1980, p. 181) y tan parecida al *Angfægtelse* en Kierkegaard o al *Sorge* en Heidegger. Es por eso que dice Tillich (1982a, p. 88): “Sólo quienes han experimentado la sacudida de la transitoriedad, la congoja en la que son conscientes de su finitud, la amenaza del no ser, pueden comprender lo que significa la noción de Dios”. Con la fe sucedería como aquello que dijera Heidegger de que “nadie puede tomarle al otro su morir (...) El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo” (Heidegger 2009, p. 257). Nadie puede creer por mí, de lo que se sigue que no se trata de *una* fe sino de *mi* fe.

Es el árbol el que produce buenos frutos y no los frutos los que producen al árbol. “Ninguna obra hace al artesano según la calidad de ella, sino como es el artesano, así resultará también la obra”, dice Lutero (1897, p. 32). Se trata en definitiva de considerar las obras como algo que no es válido en sí mismo; no como causa sino como consecuencia de una fe verdadera, de un determinado “estar en el mundo”. Una vez más, a este respecto el Maestro Eckhart había dicho en uno de sus sermones: “El obrar y el ser (...) son uno. Si el carpintero no trabaja la casa no se hace. Cuando el hacha reposa, reposa también el llegar a ser” (Maestro Eckhart 2011, p. 81). Es por ello que, tal y como lo describiera Aranguren (1952, p. 65) al hablar de Kierkegaard, podría decirse que “lo que la tradición transmite es huera fraseología, y «la verdad sólo existe para el individuo *cuando él mismo la produce actuando*»” (el énfasis ha sido añadido). Ser y acto se copertenecen. He aquí el meollo del protestantismo, y la clave de la justificación por la fe. Difícilmente pueda hablarse de un enunciado más profundamente existencialista.

6. Breve síntesis conclusiva

Se ha visto cómo el protestantismo se fundamenta en cierta comprensión del hombre como concupiscencia ambulante y comparte así con el existencialismo, aunque a su manera, esa centralidad de la congoja de una existencia a la cual hemos sido arrojados. En este sentido, se aprecian en el luteranismo tanto una cosmovisión subyacente como unos objetivos comunes con el existencialismo. Desde el momento en que se acomete una lectura de la fe desde su vertiente filosófica o del pensamiento filosófico desde la fe, se aprecia cómo, de un modo natural, surgen aquellas cuestiones que vertebraron el enfrentamiento entre catolicismo y protestantismo: libre examen, sola fe, etc. En el existencialismo resuenan armónicos netamente luteranos.

Es cierto que determinados planteamientos del existencialismo parecen chocar frontalmente con esa concepción protestante de una salvación por la sola fe, y no por las obras, en el sentido de que, de acuerdo con esta doctrina, parece que el hombre *es* y no *se hace*. Sin embargo, lo cierto es que ello no sucede necesariamente así, desde el momento en que, en realidad, el protestantismo vincula toda obra de la existencia –ese hacerse a uno mismo– con algo que pertenece a su misma esencia, a saber, la fe. No se trata por tanto de una mera cuestión de que protestantismo y existencialismo compartan un mismo *pathos* o una misma *jerga*, tal como se ha visto aquí con profusión; aunque haya mucho de ello. Por otro lado, una cuestión que no resulta menor es el hecho de que tanto el protestantismo como el existencialismo resultan términos bastante genéricos, resultando más acertado hablar de “protestantismos” y “existencialismos”.

Sin embargo, y en el contexto de lo que podría denominarse la crisis de la modernidad –ya se exprese en términos de alienación, ser inauténtico, religión de la comodidad o modernidad líquida– se antoja razonable esa comprensión del existencialismo y la teología protestante como “aliados naturales” que aquí se ha descrito y que llega a apuntar al existencialismo como una secularización filosófica del luteranismo. Evidentemente, no tendría sentido situar una raíz del existencialismo en la actitud de Lutero ni en la de sus predecesores. En este sentido, la teología protestante no fue pionera del existencialismo por cuanto, para empezar, no se daban las condiciones de profunda crisis que dieron lugar a éste. No obstante, se aprecia cierto parentesco o afinidad tanto en el problema central escogido, como en el vocabulario o la retórica utilizados para su aproximación. Por otro lado, resulta importante destacar cómo esta conexión no se da tanto con el protestantismo en cuanto *religión* como con la forma de *religiosidad* que le ha resultado inherente.

Ciertamente, habrá puntos sobre los cuales la conexión entre protestantismo y existencialismo resulte discordante. No obstante, aún cuando no quepa hablar de una relación de necesidad o causalidad, lo cierto es que menos aún cabría hablar de simple coincidencia. No se pretende disimular u omitir aquellas cuestiones en las que existencialismo y protestantismo puedan entrar en conflicto, y que, inevitablemente, puedan surgir, especialmente en el caso de un existencialismo de corte ateo como el de Sartre. Tampoco se trata aquí de demostrar ninguna relación causal ni concluyente entre categorías tan amplias como son protestantismo y existencialismo, algo que, caso de ser posible, precisaría de un estudio más extenso y detallado o reducido a autores concretos.

No. Lutero no fue un existencialista, pero sobre el sustrato que él preparara se asentarían más tarde con singular fertilidad los planteamientos que hoy conocemos

como “existencialismo”. Sucede con el existencialismo como aquello que Unamuno dijera del cristianismo: “ese fatídico sufijo –ismo– lleva a creer que se trata de una doctrina (...) y no es eso” (Unamuno 1966, p. 31). No se trata de que uno abrace tal o cual doctrina preestablecida y cerrada, ya sea filosófica o religiosa. La apertura de la existencia impide semejante simplificación. Es por ello que cabe decir que aquél que se ocupa (y pre-ocupa) de su existencia es, sin más, existencialista. Haya leído a Sartre o no. Sea filósofo, carpintero... o teólogo.

7. Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (1969): *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlin, Suhrkamp.
- Angelus Silesius (2005): *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela.
- Antón de Vez Ayala-Duarte, J. (2019): “Peter Sloterdijk: «La vida actual no invita a pensar»”. *El País* del 4 de mayo de 2019. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/05/03/ideas/1556893746_612400.html
- Aranguren, J.L. (1952): *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente.
- Bakunin, M. (1979): *Dios y el Estado*, Gijón, Júcar.
- Barth, K. (1998): *Carta a los Romanos*, Madrid, BAC.
- Barth, K. (2006): *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca, Sígueme.
- Bergson, H. (1985): *La evolución creadora*, Barcelona, Planeta De Agostini.
- Bernhart, J. (1951): *Teología Germanica*, London, Victor Gollancz Ltd.
- Carlyle, T. (1985) [1841]: *Los héroes*, Madrid, Sarpe.
- Cusa, N. de (1972): “De Coniecturis”, en Koch, J., Bormann, C. y Senger, I.G. (eds.) *Opera Omnia*, Vol. 3, Hamburg, Felix Meiner.
- Dewey, J. (1916): *Democracy and Education*, New York, The Free Press.
- Dilthey, W. (1966): *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente.
- Feuerbach, L. (1841): *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, Otto Wigand.
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Garauy, R. (1976): *Palabra de hombre*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- Gilson, E. (1978). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Hegel, G.W.F. (1986): “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, en Brockard, H. y Buchner, H (eds.) *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Hamburg, Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1976): *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): “Fenomenología y teología”, en *Hitos*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2009): *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2019): *Nietzsche*, Barcelona, Ariel.
- Hernández Díaz, C.A. (2009): “Un humanismo a la sombra del individualismo”, *Revista Jurídica Mario Alario D’Filippo*, 1 (2), pp. 129-152.
- Hume, D. (1984): *Tratado de la naturaleza humana. Volumen I*, Barcelona, Orbis.
- Kant, I. (1784): “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 4, Berlin, Haude und Spener.
- Kempis, T. de (2011) [ca. 1427]: *Imitación de Cristo*, Madrid, Ciudadela Libros.

- Kierkegaard, S. (2009): *Temor y Temblor*, Madrid, Alianza.
- Kolnai, A. (1938): *The War against the West*, New York, The Viking Press.
- Joven Álvarez, F.J. (2017): entrevista en *Servicio de Información Católica* (19 de mayo). Recuperado de <https://www.agenciasic.es/2017/05/29/la-teologia-no-es-mas-queuna-reflexion-de-la-razonhumana-sobre-la-fe-cristiana/>
- Langbehn, J. (1936): *Rembrandt als Erzieher*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Lortz, J. (1963) [1939]: *Historia de la Reforma. Tomo I*, Madrid, Taurus.
- Luther, M. (1883) [1517]: “Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum”, en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung I: Schriften, Bd. 1: Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1897) [1520]: “Von der Freiheit Eines Christenmenschen”, en *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung I: Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1520-1521 (einschl. Predigten, Disputationen)*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Luther, M. (1914): *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung I: Schriften, Bd. 50: Schriften 1536/39*, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- Machado, A. (1984) [1912]: “Parábolas”, en *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra.
- Maestro Cano, I.C. (2015): “Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania”, *Biblio 3W: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. XX, nº 1132, pp. 1-39.
- Maestro Cano, I.C. (2016a): “La visión protestante del derecho”, *Revista española de derecho constitucional*, 108, pp. 157-179.
- Maestro Cano, I.C. (2016b): “Protestantismo y pensamiento político. Una revisión histórica”, *Revista internacional de pensamiento político*, 11, pp. 265-284.
- Maestro Cano, I.C. (2018): “La tesis de Weber en torno al capitalismo en el 500 Aniversario de la Reforma Protestante”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 23, pp. 149-174.
- Maestro Eckhart (2011) [ca. 1320]: *El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela.
- Marx, K. (1959) [1844]: “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en *Karl Marx-Friedrich Engels Werke. Band I*, Berlín, Dietz Verlag.
- Mateo Seco, L.F. (1980): “Ley y libertad según Lutero (análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento teológico)”, *Persona y Derecho*, 7, pp. 159-228.
- Mounier, E. (1967): *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Guadarrama.
- Nietzsche, F.W. (1986): *El gay saber*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Olson, R.E. (2009): *God in Dispute: “Conversations” among Great Christian Thinkers*, Grand Rapids, Baker Academic.
- Onfray, M. (2005): *Traité d’athéologie*, Paris, Grasset.
- Ortega y Gasset, J. (1914): *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1941): “Del imperio romano”, en *Obras Completas. Tomo VI (1941-1955)*, Madrid, Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004): “Unas lecciones de metafísica”, en *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*, México, Porrúa.
- Popper, K. (1957): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.
- Roterodamum, E.D. von (1526): *Hyperaspistes Diatribae Adversvs Seruum Arbitrium Martini Lutheri*, Basileae, Ioannes Froben.
- Sartre, J.P. (1943): *L’être et le néant, essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- Sartre, J.P. (1946): *L’Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- Sartre, J.P. (1960): *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard.

- Schopenhauer, A. (2009a): *Parerga y Paralipómena. Volumen I*, Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009b): *Parerga y paralipómena. Volumen II*, Madrid, Trotta.
- Simmel, G. (2004): *Schopenhauer y Nietzsche*, Sevilla, Espuela de plata.
- Sloterdijk, P. (2014): *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.
- Sloterdijk, P. (2015): *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*, Madrid, Siruela.
- Staël, G. (2008) [1818]: *Considerations on the Principal Events of the French Revolution*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Stein, E. (1996): *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, FCE.
- Tillich, P. (1957): *Dynamics of Faith*, New York, Harper.
- Tillich, P. (1982a): *Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y dios*, Salamanca, Sígueme.
- Tillich, P. (1982b): *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*, Salamanca, Sígueme.
- Tillich, P. (1982c): *Teología sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme.
- Unamuno y Jugo, M. de (1906): “¿Qué es verdad?”, en *La España Moderna*, año 18, tomo 207.
- Unamuno y Jugo, M. de (1975): *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Unamuno y Jugo, M. de (1980): *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Unamuno, M. (1966): *La agonía del cristianismo*, Madrid, Espasa-Calpe.
- VV.AA. (2010) [1530]: “Confessio Augustana. Das Augsburgische Bekenntnis [1530]“, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- VV.AA. (2008): *La Biblia, Traducción Interconfesional*, Madrid, Sociedad Bíblica.
- Weber, M. (1922a): “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Weber, M. (1922b): “Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Wittgenstein, L. (1960): *Wittgenstein Schriften, Bd. 1: Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1999): *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- Zubiri, X. (1963): *Naturaleza. Dios. Historia*, Madrid, Ediciones Nacional.