CRITICA DE LIBROS

NOTAS SOBRE EL LIBRO DE WAEHLENS: **La filosofía de Martín Heidegger** (I)*

La mejor respuesta cristiana a nuevas filosofías mal construídas, sea por exageración exclusivista de ciertos puntos verdaderos, sea por una tendencia atea desde un principio, debe consistir siempre en absorber valeroso los acertados puntos de vista originales del innovador en una nueva síntesis superior dentro de la filosofía perenne. Es verdad que no hay sistemas filosóficos que no puedan ser atacados, humanamente hablando; sin embargo, hay verdades rocosas para la mente sana de los hombres, que no sufren ataques serios sin castigar severamente al pensador despistado. Y la verdad de las verdades es la existencia de Dios.

La filosofía de Martín Heidegger es una filosofía sin Dios. Con esta afirmación todo el género humano, en cuanto conserva todavía el juicio, se levanta consecuentemente en contra. No obstante, Heidegger es, sin duda alguna, un extraordinario observador filosófico, a que debemos ciertos análisis que merecen nuestra atención para que no se hundan en la condenación general. Un rechazo global y rotundo sería contra la justicia, contra la caridad y contra nuestro propio provecho. El libro de Waehlens sobre la filosofía de Heidegger no está en ese plan de aprovecharse especulativamente de los nuevos buenos atisbos de H. Es un libro de simple exposición. La parte del propio pensar de W. se nota sólo en una modesta crítica defensiva. La ha emprendido de manera discreta, sin gran retórica, contentándose en general con sacar las conclusiones inevitables y peligrosísimas de ciertas tesis heideggerianas. Comprendemos este modo de proceder, considerando el tiempo y el lugar de la publicación original. Mas, al traducir este libro, el P. Ceñal juzgó oportuno presentar al lector español el trabajo de Waehlens con una nota preliminar. Alabamos este acierto.

I. *El contenido del libro.*—En primer lugar intentamos aprehender las ideas principales del libro. El idealismo kantiano, el existencialismo «religioso» de Kierkegaard y el fenomenologismo de Husserl son los padrinos de la filosofía de Heideg-

---

(1) WAEHLENS, A. DE: *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid (1945). Instituto «Luis Vives» de Filosofía. Nota preliminar del P. Ceñal, S. J. Págs. XXIII; 374 (— 384); tamaño: 245 × 172.

ger y, como parece, el nihilismo nietzscheano es su sepulturero. Además, no hay que olvidar—lo que omite W.—que H. por sus estudios eclesiásticos de seminarista, así como por su tesis doctoral sobre un escrito apócrifo de Escoto, no ignora la Escolástica. Quizás hubiera valido la pena de fijarse un poco en ciertas reminiscencias escolásticas de H. para destacar con más vigor lo esencialmente diferente entre las filosofías escolástica y existencial. H. pretende tratar de la existencia como del ser por antonomasia e intenta esta labor por medio del análisis de la existencia vivida del hombre. Este trabajo analítico sigue fielmente no sólo las observaciones reales y personales del A. (formando *la parte fenomenológica),* sino también, y esto es lo más grave, se dirige, según un plan preconcebido de cierta concepción del mundo, donde la palabra de Dios carece de sentido *(la tendencia propiamente filosófica).*

Las ideas centrales de la filosofía heideggeriana se basan en la existencia fugaz del hombre, extendida desde la cuna *(el ser arrojado en el mundo),* hasta el sepulcro *(el fin auténtico de la existencia).* A través de todos los análisis se observan dos esferas distintas de la existencia: la auténtica y la inauténtica.

La existencia auténtica se da cuenta *del sentido de la muerte* y toda su actitud de pensar es un dictado sepulcral. Bajo este aspecto se presenta *el Dasein* (existencia) en una *contingencia radical,* siendo un sencillo *poder-ser* para la extinción en *la nada.* La reacción humana ante esta nada es el fenómeno de *la angustia,* muy distinta del miedo por no tener esa ningún objeto comprensible. La nada es absolutamente ininteligible. La angustia es el sentimiento adecuado a nuestra verdadera situación del ser-arrojado en el mundo como de un *poder-ser para la muerte.* El hombre se reconoce *culpable* sólo por la compenetración en la finitud de su ser y todo su *cuidado* es un estar en presencia de la muerte.

La *existencia auténtica* está dada con los vocablos de *cosismo* y de *discursividad.* La angustia se vuelve en *miedo* ante las cosas, las otras personas, sus dichos y hechos. La existencia inauténtica es la *actitud de cualquier uno* que se mete del todo en su ambiente actual sin preocupaciones por una significación más profunda de su vida. Su cuidado es inauténtico, porque no está dispuesto para distanciarse de las cosas, para poder morir en cada momento, sino para meterse en los asuntos de la vida cotidiana con todo empeño, para distraerse sin remedio, guiado constantemente por la *curiosidad* nativa. La existencia inauténtica es la huída de la muerte. H. cree que se pueden combinar los dos modos de existencia y aun dice que deben unirse, condenando expresamente el suicidio.

La existencia auténtica aparece como una *actitud «heroica».* Pero no influye ya prácticamente en la vida moral. Es sólo un asunto de la inteligencia, nada más. Puede darse el caso de que la vida de un filósofo auténtico está de hecho dirigida por la moral del *Carpe diem,* representación más destacada de la existencia inauténtica. Lo único que distingue a tal pensador de las demás existencias inauténticas es la circunstancia de que no pierde en ninguno de los instantes de su vida voluptuosa el sentimiento de la presencia de la nada en la muerte. En el fondo, tal filosofía heroica es una versión más del relativismo cínico.

El *tiempo* de la existencia auténtica se basa en *el pasado del ser-arrojado* en el mundo, en *el porvenir de la nada* en la muerte y en *el presente del cuidado* para poder-morir. Por consiguiente, toda *trascendencia* de nuestro pensar hacia el mundo es efecto de nuestra temporalidad. El mundo es en su ser tal o cual, una vivencia de la

existencia humana, está esencialmente complicada en la misma existencia. En este sentido el mundo, como cosa inteligible, participa de la existencia humana, es proyección de la mente humana. Sin embargo (H. no es idealista), las cosas en sí existen de veras, pero como existentes brutos son ininteligibles y por eso se desvanecen gnoseológicamente en la nada relativa de nuestra especulación filosófica.

Todo lo dicho constituye el contenido de la segunda parte del libro de W., que es la parte principal, entitulada: *La analítica existencial.* La primera parte sirve de *introducción* y trata del planteamiento del problema y del método de H. Estas dos partes se refieren casi exclusivamente a la gran obra de H.: *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo). Las partes tercera y cuarta, al tratar de ciertos problemas especiales como los de la *trascendencia,* de *la nada,* de *la libertad,* de *la estética* y de *la metafísica,* alegan muchas veces citas de estudios posteriores de H., donde el relativismo y el nihilismo aparecen más patentes. Además, en la parte cuarta, W. confronta a H. con otras representantes de la filosofía moderna, a saber, con Jaspers, Dilthey, Kierkegaard y Nietzsche. En lo que atañe especialmente a *la metafísica,* ha de decirse con W., que H., después de sus análisis de la existencia, guiado por una concepción del mundo preconcebida, se ve imposibilitado para constituir una verdadera metafísica de objetos trascendentes. Las preguntas por los existentes brutos de las cosas en sí y por la existencia de Dios, se cortan de antemano, «carecen de sentido».

II. *Indicaciones críticas.*—La exposición de W. luce por su moderación serena que da la impresión de una objetividad imponente. Lástima que muchos textos de H. citados en las notas no se traduzcan, y por añadidura han quedado en la edición española bastantes erratas en estos textos. A causa de esto, su lectura resulta a veces difícil para uno que no domina perfectamente el idioma alemán. En lo demás, no podemos juzgar el trabajo del traductor por no tener a mano el texto del original francés. Mas como el lenguaje de H. es muy rebuscado, y como su terminología dista bastante de la tradicional, sea por neologismos deformes o sea por el empleo de palabras consagradas, en un sentido nuevo, particular y aun insospechado, el trabajo principal de traducir a H. en una lengua romance pesaba sobre W. A veces dudamos si la palabra española es adecuada al término heideggeriano. El texto español dice, p. ej., para *Ausbildung, apercepción,* y para *Besorgen* de vez en cuando *preocupación,* mas el término *Ausbildung* en el lenguaje de H. es muy especial, el de apercepción, en cambio, de uso demasiado frecuente para acertar sin faltar la idea de H.; y el *Besorgen* de H. es ya en alemán un vocablo impropio. H. hubiera debido hablar de la *Aufgabe* (tarea), de la *Berufung* (vocación) del hombre, impuesta por el *Dasein* (existencia). Creo que en los análisis existenciales este sentido del *Besorgen* prevalece siempre, porque el cuidado es *vocación* para la muerte según H., implica consecuentemente la *tarea* de estar siempre en disposición para morirse.

Como el libro de W., ya por su contenido desacostumbrado resulta a veces pesado, el lector desearía ciertamente ver las citas de lugar más exactas. No basta decir: «Como hemos dicho arriba...», o «lo que veremos más en adelante...» A lo largo, tales alusiones imprecisas desagradan más que satisfacen al lector, porque no puede averiguarse el texto aludido. Además, hubiera sido una idea feliz para mejor servicio del lector haber editado al final del tomo un diccionario de los términos propios de H. con la indicación de aquellas páginas donde el autor los explica o los define.

Mas dejemos esta crítica sobre la técnica científica del libro. Lo que ha de inte-

resar ante todo al lector eclesiástico es ver el enlace de la filosofía existencial con la escolástica conocida. Ya dijimos que W. renunció a esta tarea tan útil. El traductor no la soluciona tampoco, aunque la siente y la inicia en varios puntos de su *Nota preliminar.*

III. *Reflexiones escolásticas sobre la filosofía de Heidegger.*—Y por eso, en vez de dedicarme a una crítica detenida de esta *Nota,* escrita con todo interés y cariño personales, creo servir más a mis hermanos en el sacerdocio, si les facilito en pocos rasgos algunos puntos de propia observación acerca del tema indicado:

1.° H. se enfrenta con la existencia humana que está metida entre el nacer y el morir. Este *punto de partida* es indudablemente digno de un filósofo, es decir, de un amante de la sabiduría, porque nos parece el camino más conforme a la mentalidad cristiana y más directo para lograr el mismo valor personal de la sabiduría, con tal de que se eviten los gravísimos errores de H. Además H. nos hace reflexionar seriamente sobre lo problemático que incluye nuestro término de existencia; nos invita a una revisión de nuestro concepto escolástico en sí y en su relación con la esencia. Se impone la idea del primado existencial como contraposición por perfecta a la nada ontológica y como base de cualquier conocimiento esencial. Mas para este trabajo mismo de revisión, la filosofía de H. en sí no puede servirnos positivamente por estar malsana ya en sus raíces. Sin embargo, sus análisis, en cuanto son exactos, nos ponen en nuevas pistas del mismo campo escolástico.

2.° *H. no reconoce el sentido acostumbrado de muchos vocablos escolásticos,* a saber: la misma *existencia,* además la *esencia,* la *nada,* la *persona,* la *libertad,* la *culpa,* la *materia* y otros. De ahí que se han introducido tantas y tan graves equivocaciones en ciertas publicaciones que se dedicaban a la filosofía existencial de H.

3.° En *la cuestión criteriológica,* H. es más bien partidario de un cierto realismo crítico, es decir, se acerca en algo a aquellos neoescolásticos que reconocen la causalidad parcial del sujeto en el acto del conocer. No obstante esto, vemos muchas nebulosidades en H. en cuanto a este punto, debidas a una tesis fundamental en muchas filosofías. Por su importancia vamos a hablar de ella aparte, en el punto siguiente.

4.° H. suscribe la antigua tesis del *Ser, igual a entender* en la versión kantiana, es decir, «Todo lo que se entiende por un sujeto humano, eso es el ser.» Podemos decir brevemente que la tesis greco-escolástica afirma: El ser (real) es del todo inteligible y por eso igual a entender, mientras que la tesis moderna a partir de Kant dice: El entender humano es idéntico con el objeto de la conciencia y este objeto se llama *ser.* Como se trata, empero, de dos esferas distintas cuantitativa y cualitativamente, cada pensamiento de igualdad y más aún de identidad, se deshace. La correspondencia real ha de ser análoga, fundada en semejanzas de ambas esferas que están proporcionadas entre sí por leyes de analogía (cf. punto 6.°).

5.° H. toma todos los vocablos filosóficos en la interpretación de aspectos estrictamente humanos. Reconocemos este enfoque como acertado. Pero como a H. le falta un concepto claro de la causalidad en el mismo aspecto humano de causalidad final y efectiva, se le escapa del todo la necesarísima *analogía del ser.* Pues el aspecto *humano* de una causalidad plena nos conduce de manera segura al descubrimiento de la analogía entre el hombre y las cosas infrahumanas, entre estas mismas y, por fin, entre el hombre, las cosas y Dios. Repetimos que la causalidad primaria para nuestra mente es la humana; las análogas son hacia abajo: la de la naturaleza y hacia

arriba: la divina. Las mismas leyes analógicas han de aplicarse a todos los vocablos humanos. El sentido original se basa en la existencia humana, la aplicación a esferas extrahumanas es siempre análoga. La Escolástica sabía todo esto muy bien. Sólo ha de echarse de menos que no todos los pensadores medievales eran siempre consecuentes en la aceptación de este sanísimo fundamento filosófico. Una sola excepción ha de hacerse en cuanto al concepto del ser en su sentido generalísimo de la *Quidditas pura* para todos los objetos de una conciencia y en el sentido de *Hay algo* para los seres reales.

6.° No obstante eso, la filosofía moderna nos ha hecho un gran servicio para poder depurar más fácilmente la filosofía escolástica en sus deficiencias, debidas, por una parte, a la exageración poco crítica del valor de la filosofía griega y, por otra parte, a las lagunas en el saber científico natural y psicológico. Creo que hoy podemos sacar los frutos. En primer lugar: Toda la filosofía moderna desde Kant se esfuerza en esclarecer la proporción entre los *reinos del ser y del valer*. La doctrina escolástica carece de claridad por la tesis del «Ser, igual a entender», y la filosofía moderna por su antítesis del «Entender, igual a ser». La verdad está en el medio justo, y el elaborar esta tesis media será el primer fruto en favor de la filosofía perenne.

7.° El segundo es este: Desde Kant, el problema central de la filosofía es la cuestión de *¿Qué es el hombre?* Esto es lógico, una vez aceptada la tesis de que todos los vocablos filosóficos han de interpretarse en su primer sentido bajo el punto de vista humano o digamos con H. bajo el aspecto riguroso de la existencia humana. Pues sin conocer la verdadera situación del hombre ni sus modos de entender, de estimar, de valorizar, ni las cosas infrahumanas ni las divinas serán entendidas, estimadas, valorizadas en una justa analogía. El peligro del antropomorfismo se da a cada paso, cuando se hacen ingenuinamente de las analogías, fundadas en el ser, igualdades gratuitamente construídas. Desde luego, se observa constantemente un descuido notable en el uso de los vocablos: semejanza, analogía, igualdad e identidad. También en el libro que reseñamos, tanto W. como el P. Ceñal, pecan varias veces contra el justo empleo de los términos *igualdad* e *identidad*.

8.° En esta pregunta ¿Qué es el hombre? prevalece, sin duda alguna, el interés especial para el reino de los valores personales. Y como *la sabiduría* ha de tomarse como el conjunto de todos estos valores, la filosofía vuelve a su campo original y auténtico: se hace de veras pedagogo hacia la sabiduría personal. Con esta constatación no nos extraña la inclinación de ciertos filósofos modernos como Husserl, Scheler, Wust, hacia el pensamiento agustiniano en general, porque el entendimiento humano está dirigido en primer lugar y directamente según el valer; para él éste se antepone al reino del ser; más aún, el ser se capta sólo por las leyes del valer en los juicios humanos. En cambio, en el orden óntico-causal y trascendente, es al revés: el reino del ser es allí el básico. Mas el hombre ha de filosofar primeramente para comprenderse a sí mismo y se comprende a sí mismo y todos los demás seres a través del valer. El ser, en su desnudez existente, sirve de base óntica para hacer brillar los valores ante la mente humana, y el valor de los valores personales humanos es—como está ya dicho—la sabiduría, no como simple perfección del saber, sino como algo que dirige toda la persona humana (Agustinianismo).

9.° Lo más delicioso de esta sabiduría personal es el amor cognoscitivo o, según los matices de las Escuelas, el conocimiento amoroso. Mas la filosofía de H. se

queda en un solipsismo glacial. Por teorías preconcebidas, H. se ve imposibilitado para darnos un análisis satisfactorio del fenómeno del amor personal, que se revela en un mutuo regalo entre Tú y Yo. Parece que el hombre Heidegger no ha podido levantarse nunca a un gran amor espiritual y personal. En consecuencia de esto, toda la experiencia religiosa del amor divino, le está cerrada por las cuatro puertas. La filosofía de la existencia auténtica, empero, no puede renunciar al fenómeno más digno del ser humano: al amor sapiencial en la unión del hombre con el Ser divino. Y en este plano, el análisis de las relaciones del hombre con su mundo ya no puede coincidir con el de H. La angustia se convertirá en confianza y aun en una alegría vital; el cuidado, como estar - en - presencia - de - la - muerte, tendrá un significado profundamente religioso; la muerte misma será la puerta de entrada para el encuentro solemnísimo con el Dios vivo y eterno.

10.° No obstante esto, la filosofía auténtica es humilde, porque se reconoce sólo como amiga de la sabiduría verdadera. Esta misma está reservada a la Religión y por ella a la Teología. La sabiduría plena es siempre a la vez un don celestial del Padre de las luces y *la filosofía auténtica es verdaderamente la Ancilla Theologiae.* Como la Teología nos facilita la verdad inquebrantable de Cristo, *esa filosofía, que con las miras hacia* (sic!) *la verdad de Cristo, mas sin tomarla como punto de partida ni mucho menos como base lógicamente supuesta; esa filosofía, digo, que en sus caminos de elaboración por sola la razón humana, pero con una mentalidad netamente cristiana, se hace apta lo más posible para poder unirse después* (sic!) *armoniosamente con la Verdad revelada de Cristo en el trabajo teológico, esa filosofía es la completa y la llamamos específicamente cristiana.* Su campo más particular se encuentra en la parte preliminar de la teología fundamental que es exclusiva y rigurosamente filosófica. Mas, sus temas, sus métodos con los modos correspondientes del *justo* (!) pensar filosófico, se infiltran en todas las ramas filosóficas hasta *dictar los puntos de enfoque según la finalidad suprema que es la sabiduría personal.* Para otras publicaciones estamos desarrollando estas tesis fundamentales que se han indicado ya brevemente en *El Pensar armónico como problema de la Filosofía cristiana.* Tal vez la idea que se persigue en este libro tenga un alcance muy distinto del que ha llegado a pensar el autor de las *Notas* en *Pensamiento* (1946), 77-84. Ya la simple exposición del contenido de nuestro libro resulta allí prácticamente como una tergiversación de varios puntos esenciales hasta la incomprensión del tema central.

* * *

Ahora bien, Heidegger nos señala adonde va una filosofía que excluye a sabiendas toda mirada hacia la religión. Y ¡cuán lejos de nuestra visión, dibujada aquí en pocos rasgos, están todos estos pensadores modernos! Y ciertos neo-escolásticos, exagerando, contra el pensamiento original del mismo Santo Tomás (1), la separación de la filosofía y de la teología, no ven todavía que nos hace falta una nueva

(1) Nunca he dicho ni diré que Santo Tomás haya sido un pensador *racionalista.* Mi veneración ante el Doctor común de la Santa Madre Iglesia no lo admitiría ni tampoco mi convicción. Las palabras en RET (1945), 529 y 543, expresan cosas muy distintas de lo que hay escrito en el lugar del *Pensar Armónico,* citado allí en las páginas señaladas de RET.

suma filosófica cristiana que se acerque decididamente hacia la teología sin dejar de ser por eso filosofía auténtica y cuyo fundamento escolástico sea tan poderoso que absorba todo lo parcialmente bueno que nos ha traído la filosofía moderna o, al menos, lo que ella ha podido despertar en un pensador cristiano. Claro está que a este último no debe faltar ni la sed de la verdad entera ni el ánimo confiado y humilde para intentar una labor tan ímproba.

En conclusión, no creemos que el libro de Waehlens sobre la filosofía de Martín Heidegger tenga solamente la finalidad de archivarla como cosa completamente perdida, sino que ha de despertar nuestra conciencia cristiana para colaborar en una tarea de urgencia, que tantas almas desviadas pueden exigir de nosotros con razón.

Por tanto, estamos muy agradecidos al traductor, P. Ceñal, por su trabajo paciente y seguramente difícil en varios aspectos y hasta peligroso. Y quizás, él nos agradecerá nuestras humildes indicaciones, que podrían realizarse en una segunda edición, con tal de que su utilidad le haya convencido.

FR. ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M.

DENIS GWYNN: **The second spring** (1818-1852).—London.—Burns Oates, 1942.

He aquí un libro de capital interés para cuantos deseen conocer con claridad y precisión la historia del gran resurgimiento católico operado en Inglaterra a lo largo del siglo XIX. Porque generalmente suele destacarse el extraordinario florecimiento del espíritu católico inglés en la segunda mitad del siglo, sin hacer ver con suficiente objetividad que a esos frutos tan sazonados y maduros ha precedido una exuberante primavera de flores vistosísimas que anuncian ya «en esperanza el fruto cierto». A revelarnos esa íntima relación de flores y frutos va encaminado el libro de Gwynn, tan acertadamente rotulado *The second spring* (La segunda primavera). Para cualquier católico inglés el solo título es una evocación, ya que con ese nombre se designa en Inglaterra el período que corre desde 1818 hasta 1852, es decir, la época del más rápido resurgir religioso que registra la historia de un pueblo en los tiempos modernos.

Puede decirse que el gran artífice escogido por la Providencia para la realización de este milagro, fué el nobilísimo Cardenal Wiseman. El pone la primera piedra de tan gigantesca construcción, al dar nueva vida en 1818 al Colegio Inglés de la Ciudad Eterna. Desde esa fecha el gran movimiento católico adquiere una marcha de inusitada rapidez; en 1829 se logra el Acta de Emancipación, y en 1850 se da el paso definitivo para la estabilización de la vida católica por medio de la restauración de la Jerarquía. Entra luego en escena el ilustre convertido Cardenal Newman y ello da al movimiento católico un tono de elevación que sorprende a la intelectualidad inglesa.

Resulta interesantísimo ver cómo se entrecruzan a lo largo del libro de Gwynn las figuras señeras de esta vasta restauración católica: Wiseman, Lord Shrewsbury, Pugin, Newman, Ullathurne, el P. Barberi, y otras de menor importancia: figuras