

Heidegger

En Diálogo con la Filosofía Cristiana

Por MIGUEL ANGEL FIORITO, S. I. (San Miguel)

La literatura actual filosófica manifiesta alguna preferencia por el tema de Heidegger. Tal vez porque existe cierta curiosidad por el sentido exacto de sus afirmaciones originales: y bien sabemos que la curiosidad es uno de los factores psicológicos de la investigación filosófica. Otro factor sería cierta admiración, causada por el equilibrio —digámoslo así— que Heidegger parece siempre guardar entre un radical ateísmo, y un definitivo teísmo. Este último factor podría simultáneamente ser la razón de la preferencia que algunos pensadores católicos manifiestan por Heidegger y su concepción del ser: viéndolo hacer equilibrios entre un nihilismo absoluto y un realismo ontológico; y sabiendo que una opción metafísica implica siempre una opción teológica, parece que esos católicos quisieran ayudarlo a definirse por la verdad del Ser que se identifica en la realidad con Dios.

El hecho actual visible es, pues, un diálogo entre un grupo numeroso de pensadores católicos, y Heidegger. Esto implica, por parte de los primeros, cierta esperanza; y hasta confianza en las posibilidades de salvación que ofrecería la filosofía de Heidegger, posibilidades mayores que las de otros existencialismos; junto con una confianza en las propias posibilidades de adaptar la filosofía cristiana a los oídos del interlocutor. Porque todo diálogo implica una confianza mutua. Inicialmente, al menos la confianza por parte de uno de los interlocutores; luego será necesario ganar la confianza del otro. Pero al principio hay que sentirla por él, y hacérsela sentir.

Esta confianza de un grupo de escritores católicos por Heidegger, y no por otros existencialistas, es lo que nos ha llamado la atención en algunos libros que recibimos últimamente en nuestra biblioteca; y esa impresión se ha confirmado hojeando revistas. Y nos ha parecido comunicar esta impresión en este comentario, redactado con el estilo de un *boletín bibliográfico*, y cuyo tema fundamental será el diálogo de nuestra filosofía cristiana con Heidegger. Tratándose de un diálogo con un filósofo, es natural que prescindamos por el momento de nuestra ulterior intención *teológica* (y hasta caritativa) para con él, y nos pongamos en un punto de vista meramente *filosófico*, que es fundamentalmente ontológico. Una vez situados en este plano fundamental, es natural que escuchemos también a otros pensadores que, sin preocupaciones cristianas de ninguna especie, se acercan como nosotros a Heidegger, y dialogan con él. De modo que nuestro diálogo alrededor de Heidegger se generaliza, y prevalece el punto de vista común a todos los interlocutores, que es el de la ontología existencial; y los esfuerzos de todos se integran, aunque las intenciones de algunos difieran en último término.

La obra que nos parece citar en primer término es la de *Hombres*, con el sugestivo título de *Existencia en tensión*, característica de la ontología existencial que va de Hegel a Heidegger¹. Es la primera parte de una obra más amplia, manuscrita todavía en sus dos terceras partes, que el mismo autor anuncia para un futuro próximo. La parte que nos ocupa sería la base de las otras dos: base histórica, que implica una exposición de la génesis del pensamiento de Heidegger, y su comparación con el pensamiento de Santo Tomás.

El método de *Hombres* es el propio de una historia: o sea, la lectura de los documentos, que en este caso se limitan intencionalmente a los publicados por Heidegger hasta 1950: desde *Sein und Zeit* hasta *Holzwege*. Pero *Hombres* manifiesta, en el uso del método histórico, una personal penetración: de modo que, sin deformar las expresiones del autor historiado, sabe interpretarlas hondamente, porque sabe sentir personalmente los problemas que Heidegger se ha planteado, y trata de colaborar mano a mano con él en la búsqueda de las soluciones. Y conste que esta penetración (metahistórica) la hemos notado no sólo en la primera parte de este trabajo, que se refiere directamente a Heidegger, sino también (y sobre todo, por el mayor conocimiento personal que nosotros tenemos) en la segunda parte, cuando lo compara con Santo Tomás.

La *bibliografía* es bastante equilibrada, y tiene en cuenta (cosa que los franceses echan de menos en los libros alemanes) lo más saliente de la literatura francesa sobre el tema. Pero, insistiendo en nuestra anterior observación, diríamos que lo principal de este libro (como instrumento de trabajo científico) es el contacto personal del autor con las obras y con la persona misma de Heidegger.

La *presentación* del libro es clarísima. En el *prólogo* nos indica el lugar que la presente obra ocupa en el conjunto de su trabajo, en su mayor parte todavía manuscrito. En la *conclusión*, nos hace un resumen de la impresión que él mismo siente al fin de su trabajo; y nos explica el por qué del título escogido (a la vez que en nota, dentro de la misma conclusión, nos explica el título y el por qué de la segunda parte que luego publicará). La *introducción* explica cómo su libro ha nacido de la necesidad de hablar el lenguaje de sus contemporáneos, para poder comprenderlos, y poder luego hacerse comprender por ellos.

Esta comprensión del otro (fundamentalmente, de Heidegger y de Santo Tomás) nos parece uno de los valores más personales de *Hombres*: tratándose de Heidegger, ha llegado a comprenderlo, porque ha entrado dentro de él, y ha comenzado de muy atrás (desde Hegel), y lo ha seguido paso a paso en su historia intelectual, según dos líneas convergentes: la que viene del mismo Hegel, a través de Kierkegaard y el Schelling tardío; y la otra, que parte de Feuerbach, y pasa por Marx, Nietzsche y Dilthey.

El *capítulo primero* es la exposición de la ontología existencial de Heidegger, como tentativa para salvar al hombre en sí mismo. El *capítulo segundo* expone una de las líneas, antes mencionadas, que convergen en esta ontología:

¹ HOMMES, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg, Herder. 1950.

la línea originalmente hegeliana. Y el *capítulo tercero* expone la otra línea: o su desarrollo hasta llegar al mismo Heidegger.

Así llegamos al *capítulo cuarto*, que contrapone la Ontología existencial a la Filosofía primera: o sea, compara Heidegger y su tentativa, con Santo Tomás y su filosofía perenne. Y nos vamos a fijar en este capítulo de *Hombres*, porque nos parece haber notado que otros tomistas, o lo tratan con cierta indiferencia benévola (*Revue Thomiste*, LV. [1955], pp. 710-711), o aprueban el esfuerzo de comprensión mutua entre existencialismo y tomismo, pero no aceptan el punto de vista en que se coloca *Hombres*, para captar el pensamiento tomista en lo que éste tiene de más aceptable desde el punto de vista existencial (*Angelicum*, XXXIII [1956], pp. 433-434).

Buscando un punto de contacto entre la Ontología existencial y la Filosofía primera, *Hombres* cree encontrarlo en la concepción tomista del *hábito de los primeros principios*. Y esto nos parece exacto tanto en la historia de las ideas, como en las ideas mismas.

En *Santo Tomás*, ese hábito de los primeros principios tiene el lugar preeminente que le asigna la interpretación de *Hombres*. Y respecto de los *existencialistas*, ese hábito de los primeros principios, si se sabe expresar en lenguaje más fenomenológico, y no tan psicológico, es lo más aceptable para ellos, y lo que ellos buscan, casi sin saberlo, en sus propias reflexiones, y lo que más necesitan para salvarse a sí mismos.

Más aún, creemos que el acierto de un Marcel, por ejemplo, y que le ha valido el mantenerse dentro de la filosofía perenne, sin renunciar a su originalidad (cfr. *Le déclin de la Sagesse*, donde habla todavía de su filosofía *concreta*, pero admite el lugar que en ese mismo filosofar ocupan las *abstracciones*), se debe a que ha redescubierto la misma experiencia fundamental de Santo Tomás: la experiencia concreta del *propio ser*, con sus exigencias concretas, algunas de las cuales son también las exigencias concretas del *ser en cuanto tal*, que recién entonces se expresan universalmente, como valederas de *todo ser*.

Este conocimiento *natural* (hábito) de lo que es y de lo que debe ser, no excluye el conocimiento *abstracto* de lo que debe ser para todos. De modo que una situación concreta, sin reducirse a la mera definición abstracta, no se escapa con todo de ella.

Este momento del filosofar humano, este hábito de los primeros principios, que Santo Tomás consideraba como *lo más alto* a donde llegaba el hombre, participación de lo propio del ángel (*De Ver.*, 16, 1), es también *lo más profundo* de la antropología tomista. Y puede ser el momento del diálogo entre un Heidegger y un Santo Tomás. Diálogo que actualmente depende de nosotros, los tomistas; y de los que, como *Hombres*, conviven con los existencialistas.

Hombres, además de ser exacto en señalar el punto de contacto, es también sincero en señalar las ulteriores profundas divergencias entre la Ontología existencial y la Filosofía primera. Por eso la conclusión de su libro (pp. 348-349) tiene algo de trágico, y no se muestra tan optimista respecto del existencialismo dejado a sí mismo. Pero no renuncia a la tarea que se ha impuesto,

y nos anuncia la continuación de su estudio comparativo entre esta *condenada* Ontología existencial, y la *salvadora* metafísica tomista. Y el título que escoge para el siguiente volumen, *Filosofía del corazón: el deseo natural del hombre según Heidegger y según Santo Tomás*, es una promesa de la misma exactitud de interpretación que hemos alabado en el volumen que acabamos de juzgar. Porque personalmente estamos convencidos de que el intelectualismo de Santo Tomás se caracteriza tanto por el hábito de los primeros principios como por el deseo natural de saber. Y pensamos seriamente que ambos aspectos son de actualidad, sobre todo después de Heidegger.

Después de Hommes, conviene citar a Hollenbach, pues también éste ha fijado su atención, tratando de comparar a Heidegger con Santo Tomás, en un fenómeno primitivo y profundo del ser humano: la *conciencia*. Y ha buscado, a este nivel antropológico (existente), el tema para un *diálogo entre Heidegger y Santo Tomás acerca del Ser* ².

Las tres partes de la obra de Hollenbach son: *el Ser y lo existente* (Vorhandensein); *el Ser y la Trascendencia* (Trascendenz); *el Ser en disposición* (Verfügsein) y *la Conciencia*. Se suceden en un ritmo que exige al lector una atención constante, por la abundancia de matices ideológicos: obsérvese, por ejemplo, el vocabulario con que termina el libro y se verá que, en más de veinte páginas (pp. 349-373), se entrelazan tres ideologías, la de Heidegger, la de Kant, y la tomista.

Este mismo léxico filosófico manifiesta también la crítica fundamental que Hollenbach le hace a Heidegger: el estar demasiado influido por Kant. Así y todo, creemos que esta manera crítica de enfrentar autores, no daña las relaciones futuras de sus discípulos. Por eso, consideramos a Hollenbach un caso típico del diálogo a que nos venimos refiriendo, entre Heidegger y la filosofía cristiana.

Podríamos ahora ocuparnos de otro pensador católico, Lotz y su interpretación, mucho más positiva aún en lo sustancial de Heidegger. Pero la obra que hemos recibido del mismo, es más bien una obra de conjunto, en la que Lotz sólo ha tomado a su cargo un capítulo ³ Y el tema del conjunto de trabajo es más amplio, porque en ellos se trata de una confrontación del pensamiento cristiano con el pensamiento moderno. Mientras el trabajo del mismo Lotz no tiene lo que llamaríamos una presentación científica, sino que ofrece un conjunto de impresiones personales sobre el pensamiento de Heidegger.

A pesar de la sencillez del estilo, propia del carácter de la obra de la que forma parte, ese capítulo de Lotz nace sin duda de muchas lecturas y, sobre todo, de muchos contactos personales con Heidegger, que fué su maestro. Por eso, aunque ese capítulo se titula, en general, *Existencialismo*; y por consiguiente

² HOLLENBACH, J. M., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissenregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und tomistischer Philosophie*. Baden-Baden, Grimm, 1954.

³ HARTMANN, A., *Sujeción y libertad del pensamiento católico*. La Iglesia ante los problemas actuales. Herder, Barcelona, 1955.

te expone, además del punto de vista de Heidegger, el de los otros cuatro existencialistas típicos, Kierkegaard, Jaspers, Sartre y Marcel; sin embargo, manifiesta tal interés y benevolencia respecto de Heidegger precisamente, que nos ha parecido necesario al menos mencionarlo dentro de este boletín heideggeriano ⁴.

Ya que estamos en pleno ambiente alemán, recordemos la contribución de KLENK dentro del mismo ambiente. Aunque publicada hace algunos años, tiene todavía su actualidad ⁵. El título que escogió, *La doble faz de Heidegger*, es bien sugestivo, y manifiesta suficientemente la impresión que siente su autor, cuando quiere comunicarnos el fruto de sus lecturas. Es un buen panorama del ambiente intelectual hasta 1950. Notemos aquí solamente los puntos que Klenk considera capitales para comprender a Heidegger, y que son los capítulos en que divide su exposición: la teoría del *conocimiento* y el *principio del filosofar* para Heidegger, su doctrina acerca del *hombre* y del *mundo*, la *ex-sistencia* y el *Ser*, la *nada* y el *Ser*, la *existencia* y la *trascendencia*, la *libertad* y la *necesidad*.

Posteriormente el mismo Klenk profundizó uno de los aspectos de la filosofía de Heidegger, que pueden dar pie a objetarle cierto subjetivismo y racionalismo: su dependencia respecto de Kant ⁶.

Otros de los aspectos de Heidegger que más han sido discutidos entre sus lectores, pertenece a la historia personal (diríamos íntima) de su pensamiento. Se plantea en los siguientes términos dubitativos: ¿ha existido en Heidegger un cambio, mirando el trecho recorrido entre *Sein und Zeit* (1927) y *Holzwege* (1950), o ambos puntos se hallan en la misma lógica del pensamiento, con los matices diferenciales, que no pueden menos de darse, tratándose de un pensamiento que ha tenido tiempo para desarrollarse?

Uno de los libros más interesantes para el estudio de esta cuestión, es el de Löwith ⁷. Con la peculiaridad de que en este caso conviene tener en cuenta su traducción castellana ⁸, porque en ella el traductor, Montero, después de haber manifestado el esfuerzo personal que ha puesto en mantenerse fiel al texto original, manifiesta paladinamente su convicción personal de que los argumentos (textos de Heidegger) aducidos por Löwith no prueban la tesis del mismo (que afirma un cambio, sin continuidad lógica entre *Sein und Zeit* y *Holzwege*); sino que, por el contrario, hay que hablar de una verdadera indigencia en el

⁴ Cfr. obra citada en la nota 3, pp. 59-110. En la sección de *Reseña Bibliográfica* de esta revista, hacemos un juicio general al conjunto del libro, y un juicio más detallado al capítulo de Lotz.

⁵ KLENK, G. F., *Das doppelte Gesicht Heideggers im Spiegel der jüngsten Kritik*. Gregorianum, XXXII (1951), pp. 290-306. Lo citamos, a pesar de ser un artículo de revista, porque hace continua referencia a libros de ambiente alemán.

⁶ KLENK, G. F., *Heidegger und Kant*. Gregorianum XXXIV (1953), pp. 56-71. Lo citamos aquí, aun siendo artículo de revista, porque nos parece complementario del artículo anterior.

⁷ LÖWITH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt a. M., Fisher Verlag, 1953.

⁸ LÖWITH, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid, Edic. Rialp, 1956.

pensamiento de Heidegger, y que constituye la lógica consecuencia de su punto de vista fundamental, y que radica en el método fenomenológico por el que optó desde un principio.

Nos conviene mencionar al menos un estudio comparativo entre Heidegger y Hegel, debido a Van Meulen⁹, y del que por el momento sólo hallamos por referencias ajenas.

Más que una mera comparación de dos pensadores, es una búsqueda personal, que se apoya en las tentativas de ambos. Y su autor manifiesta cierta preferencia por las expresiones hegelianas, apuntando —y esto es lo que nos interesa por el momento— a que, en el fondo, las expresiones heideggerianas se refieren a la misma intuición fundamental, pero son de hecho más ambiguas.

* * * *

Si pasamos ahora a las revistas, notaremos que el diálogo de la filosofía cristiana con Heidegger existe con la misma intensidad. En este boletín bibliográfico nos limitaremos a las revistas del año pasado. En cuanto a los años anteriores, nos remitimos al *Fichero y Selección de Revistas*, que venimos publicando en cada entrega de la revista, porque en él es fácil ir encontrando el material que se refiere directa o indirectamente al mismo diálogo nuestro con Heidegger.

Presentaremos el material publicado en las revistas del año pasado, no en orden cronológico, ni tampoco en orden de importancia, sino en el alfabético de autores. Haremos con todo algún comentario sobre la característica de cada artículo mencionado. Y los iremos relacionando con los libros arriba reseñados.

* * * *

Comencemos por Allers, cuyo estudio se titula *Las Tinieblas, el Silencio y la Nada*¹⁰. Sugestivo título, que expresa los elementos con que piensa trabajar. Mientras el método de trabajo será el fenomenológico; y la intención, completar la fenomenología de Heidegger, que considera insuficiente, a la vez que tratará de explicar el sentido exacto que podría tener esta filosofía de la Nada.

Allers insinúa lo que implicaría una historia de las especulaciones humanas sobre la Nada: desde Gorgias, por lo menos, o tal vez desde Anaximandro. Pero se limita a un análisis personal de los hechos que pueden dar al hombre la idea de la Nada. Comienza por las tinieblas, el silencio y el vacío. Pero como todos estos hechos se hallan en el orden sensible (meramente cognoscitivo), busca otros, del orden emocional, acomodándose así a las preferencias existencialistas. En este nivel humano de las emociones, Allers cree que Heidegger se ha restringido a la sola angustia, olvidando la admiración, el respeto, la reverencia; y aún respecto de la angustia, ha olvidado el factor más importante de tal experiencia, que sería lo que amenaza, y se presenta dotado de un poder irresistible, supremo, infinito.

⁹ VAN MEULEN, J., *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*. Meisenheim-am-Glan, Hain. 1954.

¹⁰ ALLERS, R., *Les Ténèbres le Silence et le Néant*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 131-154.

La tónica general del estudio de Allers es más bien ésta: objetar un olvido, una limitación indebida o no explicable en un autor que, como Heidegger, ha hecho de la Nada (al menos en los años 1927-1929) un tema de su filosofar. En cuanto a la misma experiencia de la Nada, Allers negaría que se pudiera dar; a lo más, se trataría de una *experiencia-límite*, un *más allá* de la experiencia concreta, por reflexión sobre la misma. Y en cuanto a la experiencia del hombre, como ser en el mundo, Allers cree que debe ser completada con la experiencia del mismo mundo, como un cosmos ordenado y, en cuanto tal, subordinado a un Ser que atrae poderosamente nuestra atención, e impide que nos entretengamos demasiado tiempo y vanamente en la mera Nada.

Como se ve, Allers no evita el diálogo con Heidegger; aunque más bien pretende hacerse oír por él, usando a medias algunas de sus frases. Entre éstas, hay una bien conocida: *und sonst nichts*, usada por Heidegger a propósito de *Was ist Metaphysik*, y sobre la que Allers hace un excursus (pp. 144-145, nota), refiriéndose a frases parecidas de otros autores, uno de los cuales es nada menos que San Agustín en los Soliloquios. Interesante excursus, que podría ayudarnos para interpretar más benignamente estas y otras expresiones heideggerianas, que a primera vista parecen excentricidades, pero que tal vez podrían integrarse dentro de una sana tradición filosófica.

Dienelt, habiendo tomado un tema más amplio, que titula *Sócrates y la filosofía de la existencia*¹¹, se refiere expresamente a Heidegger. Y aunque su intención primordial es caracterizar la filosofía de Sócrates, de paso aprovecha para referirse a nuestro autor. Y la distinción que hace entre ambos puntos de vista, no tenemos por qué interpretarla como una oposición. De modo que el diálogo con Heidegger ni se excluye, ni se teme, ni se cree inútil.

DONDEYNE abarca en una extensa monografía, *La historicidad en la filosofía contemporánea*¹², muchos personajes y muchos puntos de vista. Pero no hemos dejado de notar el lugar de privilegio que ocupa Heidegger en su discurso. Y en un momento determinado, tratándose precisamente de ateísmo y de teísmo (p. 468), vemos que Dondeyne aún confía en Heidegger. Y, como decíamos al comienzo, la confianza en nuestro prójimo es la base de nuestro diálogo con él. De modo que Heidegger encuentra todavía en Dondeyne un interlocutor, y hasta un oyente.

Doz se muestra más positivo aún respecto de Heidegger. Y en un artículo titulado *La ontología fundamental y el problema de la culpabilidad*¹³, toma la defensa de nuestro autor, inculminado nada menos que de secularizar (humanizando) el sentimiento de culpabilidad.

¹¹ DIENELT, K., *Sokrates und die Existenzphilosophie*, *Wissenschaft und Weltbild*, 9 (1956), pp. 131-154.

¹² DONDEYNE, A., *L'Historicité dans la philosophie contemporaine*. *Revue Philosophique de Louvain*, 54 (1956), pp. 5-25; 456-477.

¹³ DOZ, A., *L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 166-194.

La acusación viene de Ricoeur, quien en *Philosophie de la Volonté* (vol. I, pag. 28, note 1) observa en la filosofía moderna (expresamente en Jaspers y en Heidegger), por una parte, la secularización de la culpa; y por la otra, la contaminación de la ontología existencial con la consiguiente absurdidad, al perder la culpa su originalidad (la que tiene en nuestra teología). Heidegger podría ser disculpado de inmediato, como lo hace Doz, con sólo citar su frase (que se caracteriza siempre por la prescindencia que toma respecto de los temas que a nosotros más nos interesaría verlo decidirse), en la que dice que su concepción de la culpa (*Sein und Zeit*, p. 306, nota 1), por el análisis existencial de la misma, no dice nada ni en contra ni en favor de la posibilidad de un pecado. Pero Doz se atreve a más; y, dialogando con el acusador, nos hace ver cómo dialogaría Heidegger mismo. Porque se sitúa exactamente en el punto de vista de éste, y procede con toda soltura, como si se tratara de hacer oír su propio punto de vista.

Este esfuerzo de Doz puede facilitar un diálogo ulterior de la Ontología existencial con nuestra Teología, ya que puntualiza muy bien los respectivos puntos de vista, y sus posibles implicaciones.

Fabro, bien conocido por sus estudios sobre S. Tomás (*La Nozione metafisica di Partecipazione*), y por su conocimiento de Kierkegaard (*Diario*, traducido directamente del danés al italiano), acaba de publicar un largo estudio sobre *La actualidad y originalidad del Esse tomista*¹⁴. Y en él concede amplia audiencia a Heidegger, al observar la atención extrema que éste dirige, al menos después de la guerra, al problema de la verdad del ser. Fabro llega hasta aceptar con interés el diagnóstico y la problemática de nuestro personaje, en lo que se refiere a dicho problema (p. 259). Pero aquí ya cesa el diálogo entre ambos, y el discurso de Fabro se hace monólogo, en el que no se escucha otra cosa que la voz de Santo Tomás (retrasmitida por Fabro), refutando punto por punto toda otra concepción (escolástica y no escolástica) que no sea la del mismo Santo Tomás (tal cual lo interpreta Fabro).

Haciendo un paréntesis, diríamos que la actitud de Fabro se halla en las antípodas del diálogo: le falta confianza en los otros. Casi se puede decir que sólo oye para refutar. Y esto le sucede, no sólo respecto de los no escolásticos, sino también respecto de todos y cada uno de los escolásticos que últimamente hayan podido intentar una interpretación que no sea la suya (cfr. toda la segunda parte de su artículo, pp. 482-498).

Siguiendo con nuestro tema, Fagone aborda directamente la cuestión histórica llamada *Unidad o Fractura en el pensamiento de Heidegger*¹⁵. Abunda en referencias bibliográficas de otros que se han interesado por el mismo problema; y él mismo se mantiene, en la primera parte de su artículo, en ese terreno histórico. Pero luego, en una segunda parte, se acerca al mismo Heidegger, para oírlo en su problema fundamental que; nos dice Fagone, no ha cambiado hasta

¹⁴ FABRO, C., *Actualité et originalité de l'Esse thomiste*, Revue Thomiste, LVI (1956), pp. 240-270; 480-510.

¹⁵ FAGONE, V., *Unità o Frattura nel pensiero di M. Heidegger*, Civiltà Cattolica, 107-II (1956), pp. 21-34.

ahora: el problema del ser. Y, finalmente, en la tercera parte de su artículo, hace una doble constatación, que es la constatación de un doble equívoco en el pensamiento de Heidegger: en el concepto del ser, y en las interpretaciones, sea históricas, sea especulativas, que le hacen sus críticos.

La conclusión de Fagone es, respecto al mismo Heidegger, que un diálogo con él sólo es posible si toma decididamente por el camino de la analogía del ser. Y Heidegger, anota Fagone, podría muy bien hacerlo, ya que en los comienzos de su filosofar puso un pie en dicho camino; y aún ahora no deja de usar metáforas (la de *revelación que esconde*, o de un *darse que es sustraerse*, o de un *prójimo alejado*) que insinúan dicha analogía fundamental, *condición sine qua non* de un diálogo claro y sin ambigüedades con nosotros.

Guzzoni nos ofrece una reseña de las últimas publicaciones de Heidegger, considerando como tales las posteriores a *Holzwege* (1950), hasta llegar a *Was ist das - die Philosophie* (1956). Y el título de su reseña indica su objetivo: *El reciente desarrollo del pensamiento de Heidegger*¹⁶. Y justifica el punto de partida escogido para su estudio, no porque *Holzwege* marque un cambio de ruta en Heidegger, sino porque señala el comienzo de sus esfuerzos por expresar en alguna manera lo inexpresivo (*das Ungesagte*), propio de la metafísica *en sí misma*, valiéndose de posiciones metafísicas concretas de otros pensadores. Además, afirma Guzzoni, en dicha obra se esbozan los temas y motivos que seguirán inspirando a Heidegger hasta el día de hoy: *técnica, cosa y mundo, superación de la metafísica, pensamiento y lenguaje*.

Por eso Guzzoni toma estos mismos temas, y alrededor de ellos va entretejiendo el pensamiento de Heidegger, de modo que sea más fácil para nosotros seguir el hilo de su discurso, diseminado aquí y allí, en diversas obras y conferencias.

El estilo escogido (*rassegna*) dispensa a Guzzoni de citar el texto preciso; de modo que se limita a citar la obra en que le parece haber captado ese pensamiento que atribuye a nuestro autor. Pero su contribución, en la línea de un posible diálogo con Heidegger, es valiosa; y su traducción al italiano de ciertas genialidades de éste, es por sí sola una interpretación interesante.

Le toca el turno (en nuestro orden alfabético) al mismo Heidegger. Y es usualmente de él tenemos que mencionar un artículo cuyo tema, *El principio de razón* (suficiente)¹⁷, coincide con el del Curso invernal 1955-1956, que Guzzoni menciona de paso (p. 89). De modo que casi diríamos que el mismo Heidegger está ya dando un paso más allá de donde lo dejó Guzzoni. Solamente notaremos que termina como preguntando. Señal de que, si otros pensadores ya dan por terminado el diálogo con él, él por su parte siempre sigue en actitud de diálogo, no sólo con el pasado, sino también con el presente, y aun con el futuro.

Casualmente le toca el turno (siempre dentro de nuestro orden alfabético) a Lotz el autor en quien se nota una evidente simpatía y creciente confianza

¹⁶ GUZZONI, A., *Recenti Sviluppi del pensiero di Heidegger*, Il Pensiero, II (1916), pp. 74-91.

¹⁷ HEIDEGGER, M., *Der Satz von Grund*, Wissenschaft und Weltbild, 9 (1956), pp. 241-250.

en las posibilidades de Heidegger. Ha publicado en francés una monografía escrita originariamente hace algunas años (1951), actualizándola en algunos puntos accidentales.

Ha titulado su trabajo *Heidegger y el Ser*. Y su intención es refutar una por una todas las interpretaciones extremistas a que ha dado lugar el pensamiento de Heidegger acerca del ser¹⁸: o sea, la interpretación subjetivista, la antropológica extrema, la nihilista y la ateísta. Pero antes de defender, expone lo esencial de la doctrina heideggeriana: la diferencia ontológica, la historia del ser, el método fenomenológico (con las profundas modificaciones que Heidegger impone al método original de Husserl), las relaciones de su filosofía del Ser con el ser del mismo hombre, y, por último, el sentido del Ser mismo. Esto último es la interpretación personal de Lotz, que opondrá a todas las interpretaciones extremas que refuta. Y es el pensamiento de Heidegger que compara con el propio pensamiento.

Al terminar su trabajo, señala las varias ventajas que nos puede aportar el diálogo con Heidegger (pp. 19-21), y las considera esenciales al pensamiento filosófico actual: una orientación más rigurosa hacia la síntesis de la esencia y la existencia, que se hallaría en el Ser más allá de ambos; una exigencia mayor en favor de la historicidad, que nos orientará hacia la síntesis del reino de las esencias eternas con la historia; una mayor concentración del pensar en el ser inmanente al mundo, que no es un obstáculo, sino un trampolín hacia el ser trascendente; y, finalmente, una mayor atención hacia el Dios intra-mundano, que se nos manifiesta en la historia, y que constituye uno de los rasgos esenciales del fenómeno-mundo.

Las dos últimas páginas de Lotz son una actualización de su estudio (recordemos que lo escribió en 1951), teniendo en cuenta las obras posteriores de Heidegger. Y es interesante notar que en ellas Lotz cree encontrar una confirmación de las líneas fundamentales de su interpretación: señal de que había sabido interpretar a su autor secundum intentionem eius, como decía Santo Tomás cuando se veía ante un autor o un texto difícil de interpretar. Y señal también de que la confianza que desde un principio puso en Heidegger, en lugar de disminuir con el tiempo, aumenta en su espíritu, y se hace más comunicativa.

Casi diríamos que el siguiente autor, Montero, se halla en las antípodas de Lotz: su artículo se titula nada menos que *Relativismo trascendental de Heidegger*¹⁹. Recordemos la traducción que Montero hizo al libro de Löwith, y el prólogo que le puso²⁰. Se ve que se sitúa decididamente en la línea de los que ven en Heidegger un pensador viciado hasta el fondo por una opción inadmisiblemente, e irremediable.

Mencionemos al menos la nota crítica, densa, que Seyppel consagra al concepto del tiempo en Heidegger (temporalidad), desde el punto de vista de la

¹⁸ LOTZ, J. B., *Heidegger et l'Être*, Archives de Philosophie, XIX cahier II, 1956, pp. 3-23.

¹⁹ MONTERO MOLINER, F., *Relativismo trascendental de Heidegger*, Revista de Filosofía -Madrid- XV (1956), pp. 43-52.

²⁰ Cfr. nota 8.

duración bergsoniana²¹. Tales críticas, hechas desde un punto de vista que no es el nuestro, pueden un día hacer más aceptables nuestras propias críticas.

El artículo de Vial titulado *Sobre el Ser y la Verdad en Heidegger*²² presenta al público sudamericano dos recientes traducciones de Heidegger: la *Carta sobre el Humanismo* (traducida por Wagner de Reyna), y la *Doctrina de la Verdad en Platón* (por García Bacca). Y de paso, estudiando los conceptos heideggerianos de Ser y Verdad, nos deja entrever (como dice el autor del artículo en la conclusión) aquellos textos de Heidegger en que se puede acaso encontrar un fundamento tanto para Dios como para la ética cristiana. Suficiente preparación para un ulterior diálogo.

Y así llegamos a Wahl, y su *Introducción a la Metafísica de M. Heidegger*²³. Estilísticamente, es un verdadero diálogo con nuestro autor: a veces algo irónico, siempre fino y cortés. Lástima, en lo que a nosotros se refiere, que Wahl comienza y termina haciendo profesión de escepticismo: "Nosotros —dice— no hablamos nunca de solución (al problema del ser), porque para Heidegger, como para nosotros, ese fundamental problema nunca jamás será resuelto" (p. 113).

En lo que respecta a nuestro diálogo con Heidegger, lo interesante es que este escéptico que es Wahl, juzga poco escéptico a nuestro autor y ontologista a pesar suyo (p. 116): tanto peor para Wahl; y tanto mejor para nosotros, que en ese juicio encontramos un aliciente para tratar más benévola y amablemente a nuestro autor.

Dando por terminado este boletín bibliográfico, mencionaremos una obra de conjunto, verdadero diálogo internacional de filósofos: las respuestas dadas por diversos autores a la cuestión planteada en los términos *Si es posible una Metafísica*, y *Cómo se plantea hoy el problema de la Metafísica*²⁴. No todas esas respuestas se refieren explícitamente a Heidegger, aunque personalmente pensamos que ambas preguntas son eminentemente heideggerianas. Pero al menos se lo tiene a veces en cuenta, cuando se quiere dar una respuesta actual: como el primero que responde (por orden alfabético) que es Alcorta, quien confiesa usar términos de Heidegger (p. 443), aunque trate de darles un sentido personal; y el último en responder, que es Wahl, quien reitera su juicio de que Heidegger es demasiado ontológico (p. 757). De modo que siempre es Heidegger un interlocutor buscado, para oírlo o para hacerse oír de él, para citarlo o para criticarlo.

²¹ SEYPPPEL, J. H., *A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's Durée*, Revue Internationale de Philosophie, X (1956), pp. 503-508.

²² VIAL, J., *Sobre el ser y su verdad en Heidegger*, Anales de la Universidad de Chile, CXIV (1956), pp. 63-69.

²³ WAHL, J., *L'Introduction à la Métaphysique de M. Heidegger*, Revue de Métaphysique et de Morale, 61 (1956), pp. 113-130.

²⁴ ALBERGHY, S., *E possibile una Metafisica? Come si pone oggi il problema della Metafisica?*, Giornale di Metafisica, XI (1956), pp. 419-756.

Esto último le sucedió en el *Congreso de Stuttgart*, que citamos fuera de serie, por ser un congreso local, de filósofos de habla alemana. La crónica que hemos leído²⁵, llega a hablar hasta de una hostilidad respecto del existencialismo en general, y de Heidegger en particular: y esa fué la tónica de la reunión, aunque no faltaron voces favorables (Lotz por supuesto, y Brugger, ambos de un centro de estudios eclesiásticos). Cosa extraña esta hostilidad, a no ser que —como el mismo cronista apunta— se deba a una actitud extraordinariamente favorable a N. Hartmann. Creemos con todo que, internacionalmente, la actitud de la filosofía cristiana es todavía favorable a Heidegger, y que aún dura la impresión causada por dos Congresos, celebrados precisamente en Roma: el *Congreso Internacional por el IV Centenario de la Universidad Gregoriana*, en su parte filosófica²⁶, y el *IV Congreso Tomista Internacional*²⁷. Pero no queremos detenernos en ellos, porque pertenecen a años anteriores al que nos hemos propuesto bibliografiar²⁸.

* * * *

Este es el diálogo de Heidegger con la filosofía cristiana, tal cual se refleja, en unos cuantos libros, y en los artículos de las revistas de 1956.

En ese diálogo, no todo es positivo, respecto de nuestro interlocutor. A veces, hasta ha tenido que oír *frases fuertes*, críticas que llegan a lo profundo de su pensar, observaciones que quieren ser un llamado de atención, una voz de alerta, frente a consecuencias trágicas de su pensamiento filosófico.

Amicus Plato, sed magis amica Veritas: dialogar, no es ceder en todo; y mucho menos ceder en la verdad, que debe ser el objetivo constante del diálogo. Pero una de las condiciones del diálogo, como decíamos al principio, es la confianza mutua: y creemos que entre Heidegger y la filosofía cristiana existe cierta confianza mutua. Al menos creemos que la filosofía cristiana siempre confía en poder adaptarse a una verdad ajena sin ceder en la verdad propia; y

²⁵ RIGARD, L. PH., *Le Congrès de Philosophie de Stuttgart*, Archives de Philosophie, XIX, cahier I, pp. 116-122.

²⁶ ARNOU, R., *Quelques problèmes philosophiques d'aujourd'hui*: Studi filosofici intorno all'esistenza, al mondo, al trascendente. Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congreso Internazionale per il IV Centenario della Pontificio Università Gregoriana, 14-16 Ottobre 1954. Gregorianum, XXXVI (1955), pp. 461-470.

²⁷ SELVAGGI, F., *Filosofía Perenne e pensiero moderno al IV Congresso Tomistico Internazionale*: Sapientia Aquinatis, Communicationes IV Congressus Thomistic Internationalis. Gregorianum, XXXVII (1956), pp. 276-280.

²⁸ Sobre el Congreso citado en primer lugar, que tuvo cierto carácter de internacionalidad, a pesar de referirse ocasionalmente a una fecha centenaria localizada; y que tuvo la importancia, a nuestro juicio, de ser el primer diálogo oficioso de la Iglesia con el existencialismo de Heidegger, cfr. Nouvelle Revue Théologique, 77 (1955), pp. 877-878 (GILBERT, J.); Razón y Fe, 153 (1956), pp. 500-501 (CEÑAL, R.); Revue Philosophique de Louvain, 54 (1956), pp. 519-52. (DECLoux, S.); Scholastik, XXXI (1956), pp. 97-98. (OGIERMANN, H.).

confía en atraer hacia sí, a los que están fuera de ella, sin destruir la personalidad del filósofo atraído. Y también creemos que la mejor manera de ganar la confianza de un interlocutor, ajeno a nuestro pensar, es comenzar por hacerle sentir nuestra confianza en su manera de pensar.

¿Llegará este diálogo, como lo pretenden ciertos filósofos, a un mutuo entendimiento en una verdad *más claramente conocida por ambos interlocutores*, y que será entonces una *etapa ulterior de la filosofía perenne*, que de hecho será siempre cristiana? Nosotros no lo sabemos, pero al menos no lo creemos imposible; y nos parece, por otra parte, sumamente deseable para ambos interlocutores.