

# EN TORNO AL ULTIMO HEIDEGGER

Por el DR. JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO. — Montevideo.

Después de veintitrés años de haber aparecido su primera parte, *Sein und Zeit*, la memorable obra fundamental de Heidegger, permanece trunca, y, según declaraciones de su autor, está destinada a no recibir su complemento.

El estado inconcluso de la obra, ha sido causa aparente, por lo menos, de que su pensamiento fuera objeto de interpretaciones que, según las protestas del mismo Heidegger, no han dado con su verdadero sentido.

Nosotros creemos, sin embargo, que las supuestas erróneas interpretaciones no obedecen sólo a la «imperfección» de la obra, sino que radican en una esencial ambigüedad de que está afectado su pensamiento, ambigüedad que no se descubre sólo en esta o aquella frase tomada aisladamente, sino que atañe a su problema mismo, a sus tesis centrales y a su tema primero, y que, lejos de haber sido eliminada, resulta confirmada por las declaraciones y aclaraciones que contienen los últimos escritos de su autor.

Analizando el *Epílogo* a la conferencia «¿Qué es metafísica?», añadido en la edición de 1943, la *Carta sobre el humanismo*

de 1947, y la *Introducción* a aquella conferencia, agregada en la edición de 1949, y comparándolos con la obra fundamental y otros escritos anteriores, se revela ese carácter ambiguo de su filosofía<sup>1</sup>.

Podrían interpretarse las nuevas publicaciones como testimonios de un estadio ulterior en la evolución de su pensamiento, pero lo singular es que Heidegger las presenta como una especie de «interpretación auténtica» (para emplear un término jurídico) de su doctrina anterior, de suerte que son los nuevos escritos los que vienen a ratificar la impresión de anfibiaología.

El problema que investiga SZ es el problema del sentido del ser, que insistentemente es presentado como distinto del concepto de ente<sup>2</sup>.

A pesar de ello, se trata siempre del «ser del ente» (*Sein des Seienden*), es decir, de un elemento constitutivo del ente, que lo determina y posibilita su comprensión, sin que, por otra parte, ello suponga prejuzgar sobre el origen de esa constitución y comprensión<sup>3</sup>. Parecería que se trata de algo común a todos los entes<sup>4</sup>, como en la concepción aristotélica. En todo caso, el problema pertenece a la Metafísica<sup>5</sup>, más estrictamente, a la Ontología<sup>6</sup>.

Pero para resolver el problema del ser, hay que tratarlo primero en un ente privilegiado: el hombre es el tema primero

<sup>1</sup> Abreviaturas: SZ = *Sein und Zeit*.

KM = *Kant und das Problem der Metaphysik*.

WG = *Vom Wesen des Grundes*<sup>3</sup>, Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

WW = *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>2</sup>, Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

WM = *Was ist Metaphysik*, 5. Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

N = *Nachwort* de WM.

E = *Einleitung* de WM.

B = *Brief über den Humanismus in Platons Lehre von der Wahrheit*. Francke Bern. 1947.

<sup>2</sup> SZ, p. 6 y *passim*.

<sup>3</sup> SZ, p. 6, 9

<sup>4</sup> «Sein liegt im Dass — und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im «es gibt». SZ, p. 7.

<sup>5</sup> SZ, p. 2.

<sup>6</sup> SZ, p. 11.

de la Ontología, entre otras razones, porque el hombre es el ente a quien le importa su ser y que, hasta cierto punto, lo comprende. La Analítica del hombre (*Dasein*) se convierte, así, en la Ontología fundamental.

Estudiando esta Analítica —que aquí suponemos conocida—, el buen entendedor advierte pronto que caracteriza al hombre por una serie de notas tomadas a la antropología bíblica y a la teología cristiana construida sobre ella: «mundo», «derelicción» (*Geworfenheit*), «caída» (*Verfallen*), «proyecto», «cuidado» (*Sorge*), «muerte», «libertad», «conciencia moral», «culpa», «tiempo», «nada», «iluminación» (*Lichtung*), «aceptación decidida» (*Entschlossenheit*), son conceptos teológicos, al punto de que el estudiante novel, que la lee desprevenido, tiene la impresión de que SZ es obra de inspiración cristiana. Entretanto, Heidegger presenta esos conceptos cuidadosamente desarraigados de los complementarios que integran la antropología cristiana: se habla de una *derelicción* del hombre en el mundo, pero sin vincularlo a una *creación* con sentido que explique su existencia. Más bien, el concepto de «estar arrojado» sugiere la absoluta falta de sentido. La *caída* no supone la *libertad*: la libertad es el fundamento para salir de la caída, pero no para entrar en ella. El ser del hombre es el *cuidado*, pero no del *alma*, sino de un ente definido por facticidad, caída y existencialidad, cuya *muerte* es un término absoluto y no un tránsito al «*seno de Abraham*» o a la «*vida eterna*». La *libertad* no es la posibilidad de probar del *árbol del bien* y del *mal*, sino la *libertad para la muerte*, la *aceptación decidida* (*Entschlossenheit*), como un anticipado «*pensar en la muerte*», sí, pero sin la esperanza de «*otra vida*», como un «obrar sin ilusiones». Hay una *conciencia moral*, pero sin *legislador*, una *culpa* sin *redención*, (la redención no es más que la *Entschlossenheit*); hay una *nada* de donde salen los entes, sin *Creador*, una *iluminación*, sin *Verbo*, un «*estar-en-el-mundo*» sin el concepto del *corpus mysticum Christi*.

Heidegger ha desollado al hombre de su piel teológica. Sus conceptos hacen recordar a los versos llamados «de pie quebrado» en los que las medias palabras quieren mentar ciertas cosas, pero en los que la rima se perfecciona gracias a la imperfección de aquéllas.

Si bien en algunos de aquellos casos Heidegger no alude de

ningún modo al concepto complementario, en otros se expresa de tal suerte que no puede interpretarse sino como una negación, por ejemplo, al caracterizar a la muerte como posibilidad «insobrepasable» (*unüberholbar*) o como «posibilidad de la imposibilidad del hombre»<sup>7</sup>. En un caso, asistimos a una radicalización de la interpretación teológica: la «culpa», como elemento constitutivo del ser del hombre, es más originaria que el *status corruptionis* de la teología. Ciertamente que en una nota<sup>8</sup> dice que la analítica de la culpa no prueba ni a favor ni en contra de la posibilidad del pecado, y que éste tiene su peculiaridad, que permanece cerrada a la experiencia filosófica. Esto induce a la interpretación de que los dominios respectivos de teología y filosofía quedan netamente separados. Pero la nota añade que la Ontología del hombre ni siquiera deja abierta la posibilidad de plantearse el problema del pecado, en cuanto nada sabe de él, lo que en el fondo entraña la incomunicabilidad de la filosofía con la teología, y, por tanto, prácticamente, la irrelevancia de esta última y de la experiencia religiosa. Por otra parte —y esto es lo decisivo—, la interpretación heideggeriana de la conciencia de la culpa<sup>9</sup>, conduce naturalmente a considerarla como una sustitución del concepto religioso del pecado, porque al convertir a la primera en un elemento esencial al ser del hombre, hace superfluo al segundo. La *corruptio* no es un *status* porque ya antes el hombre era culpable.

En efecto, mientras en el *Génesis* el pecado es la trasgresión de un precepto dictado por Dios, cuya pena (o por lo menos una de sus penas) es la muerte<sup>10</sup>, en *SZ* la culpa es anterior a todo precepto y consiste en la existencia misma del hombre, en que éste es un ente derelicto en el mundo, caído entre las cosas, destinado a la muerte. La culpa no es un acontecimiento en la vida, sino que el hombre «es culpable en el fondo de su ser»<sup>11</sup>. Hay una incompatibilidad radical entre ambas concepciones. Se la podría expresar así:

<sup>7</sup> *SZ*, p. 250.

<sup>8</sup> *SZ*, p. 306.

<sup>9</sup> *SZ*, p. 280 ss.

<sup>10</sup> *Gen. II, 17; III, 19.*

<sup>11</sup> *SZ*, p. 286.

Dios dice al hombre: «morirás porque eres culpable».

Heidegger le dice: «eres culpable porque morirás».

Ante esa fisonomía de la Analítica existencial, parece correcta la interpretación que dieron muchos (Löwith, Wahl, de Waeblens, etc.) de la filosofía de Heidegger presentándola como una *teología secularizada*, y por consiguiente, con un sentido anticristiano. Y se ha llegado a decir que los enemigos *abiertamente* declarados del Cristianismo desde Ludendorff hasta los Bolschewikis eran un don de Dios, comparados a la enemistad *enmascarada* contra el principio cristiano que constituye la substancia de su filosofía<sup>12</sup>. Su supuesto tácito no es propiamente el ateísmo, como posición metafísica (Haecker), sino la irreligiosidad del hombre contemporáneo, desprovisto de fe y sin vínculo alguno con el más allá. La posición de Heidegger es más radical que la de una negación de Dios y de la supervivencia, porque la descripción del hombre está hecha en términos tales que no ofrece siquiera la posibilidad de plantear los respectivos problemas. El hombre conoce lo trascendente (en el sentido de lo que está más allá de la conciencia), pero ello está limitado por el mundo, el tiempo y la muerte. Respecto a éstos no hay más trascendencia que la Nada. Así, en cuanto el hombre está insertado exclusivamente como ser-en-el-mundo la doctrina parece una filosofía del más acá; por la predominancia que otorga a la posibilidad sobre la realidad, una filosofía de la contingencia; por describir la existencia humana con los rasgos de «facticidad», «caída», «ser para la muerte», «angustia», una filosofía de la depresión y del pesimismo; por la temporalidad finita que constituye el horizonte del ser, y porque «el ser mismo es en esencia finito»<sup>13</sup>, una filosofía de la finitud; por la introducción de la nada como fondo de donde emerge y en donde se sumerge el ente en total, cuya trayectoria carece de sentido y valor, y por la dislocación y remoción de todos los conceptos que constituyen la base de la filosofía occidental, sería la expresión más aguda del nihilismo, una filosofía de la crisis.

Desde otro punto de vista, en cuanto a la relación de sujeto

<sup>12</sup> BALLMER, *Aber Herr Heidegger!* Basel. 1933, p. 46.

<sup>13</sup> WM, p. 36

y objeto, la doctrina se mueve en la línea de Kant, y puede ser caracterizada como una *ampliación del kantismo*: los entes existen con independencia del hombre (hay «cosas en sí»), pero su constitución *a-priori* y su ser están determinados por el hombre. Así los entes intramundanos son determinados en su ser por lo que son para el hombre, es decir, como útiles. Su esencia es la «manualidad» (*Zuhandenheit*)<sup>14</sup>. Si el espacio es un *a-priori* es porque el hombre «da espacio» a los entes<sup>15</sup>. El mismo hombre es esto o aquello en la medida en que se ha comprendido<sup>16</sup> y la comprensión es un proyecto, elemento éste de la abertura (*Erschlossenheit*) del hombre<sup>17</sup>. La verdad originaria está en la abertura del hombre<sup>18</sup> y hay verdad sólo en cuanto hay hombre<sup>19</sup>. Sólo hay ser en cuanto hay verdad, y por lo tanto, en cuanto hay hombre<sup>20</sup>. El tiempo es el horizonte de la comprensión del ser<sup>21</sup>, porque el tiempo es constitutivo del ser del hombre<sup>22</sup>.

Semejante concepción es una aplicación del principio kantiano: «no conocemos *a-priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas». La teoría de Heidegger es, pues, una filosofía de la absoluta subjetividad, en sentido kantiano. Pero al mismo tiempo pretende ser una ampliación del kantismo: pues el problema del conocimiento no es ya el punto de partida de la filosofía, sino un aspecto de nuestra ocupación (*Be Sorgen*) con las cosas y, en consecuencia, ya no se trata de determinar las condiciones *a-priori* del conocimiento en un puro sujeto teórico, que no es más que una abstracción, sino que el ser de los entes depende de la estructura integral del hombre. Por eso ahora los «existenciales» sustituyen a las categorías. La filosofía de Heidegger puede llamarse entonces un *humanismo*, no en la acepción que tiene la palabra desde el Renacimiento, sino en un sentido análogo al que tiene «subjetivismo» aplicado a la filo-

<sup>14</sup> SZ, p. 67 ss.

<sup>15</sup> SZ, p. 111.

<sup>16</sup> SZ, p. 144.

<sup>17</sup> SZ, p. 145.

<sup>18</sup> SZ, p. 220.

<sup>19</sup> SZ, p. 226.

<sup>20</sup> SZ, p. 230.

<sup>21</sup> SZ, p. 1.

<sup>22</sup> SZ, p. 324 ss

sofía de Kant. Y en cuanto la estructura del ser del hombre, el cuidado, es anterior a la teoría, y más originaria que la distinción entre teoría y práctica, el racionalismo kantiano se ha convertido en un *irracionalismo*.

Incluso Heidegger ha intentado una interpretación de la propia filosofía de Kant desde su punto de vista: la base del esquematismo de las categorías en la imaginación trascendental —que realiza la unidad de sensibilidad y entendimiento— es el tiempo. De ahí que el problema de Kant sea también el de la relación del ser con el tiempo. El tiempo es aquí también el fundamento trascendental de toda comprensión del ser. Por otro lado, el problema de Kant no es solamente el teórico. Las clásicas preguntas: «¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué nos es permitido esperar?» obligan a ampliar el fundamento trascendental desde el mero sujeto teórico hasta el hombre considerado integralmente. Así, pues, la gnoseología se transforma en Antropología, y el idealismo trascendental se convierte en un *antropologismo o humanismo trascendental*. Por último, el contenido de las preguntas kantianas entraña la limitación del hombre. El hecho de que el hombre se plantee esas preguntas es el signo de que es finito, y por lo tanto, es una «filosofía de la existencia finita»<sup>23</sup>.

En definitiva, pues, el gran problema de la filosofía, en SZ y KM, es el de la relación entre la finitud del hombre y el ser del ente. La intención explícita de Heidegger es ontológica, no antropológica.

Pero intenta una ontología *basada* en la antropología, y, por eso, sin ser una antropología es un antropologismo: una interpretación del ser en general, a partir del ser del hombre.

De ahí que el ser sea también, por esencia, finito<sup>24</sup>.

\* \* \*

Aspectos importantes de la interpretación que acabamos de exponer deben ser modificados, a tenor de las manifestaciones de Heidegger en el *Epílogo* y la *Introducción* de la lección «¿Qué es metafísica?» y en la *Carta sobre el Humanismo*. Según éstos,

<sup>23</sup> KM y WERKMEISTER en *Philosophy and phenomenological Research*. II, 1941, p. 79 ss.

<sup>24</sup> WM, p. 36.

el sentido de la doctrina tal como fué concebida desde un principio implica: 1) su problema no es metafísico, sino que busca un punto de arranque más allá de la metafísica; 2) no se interpreta al ser por su relación con el hombre, sino al revés, al hombre por su relación al ser; 3) el ser no es ya el ser del ente, sino que se induce a concebirlo como algo separado, quizá personificado, acercándolo al concepto de lo Absoluto.

Ahora bien, es analizando esa «interpretación auténtica» contenida en N, E y B y comparándola con la letra de SZ, WM, y demás escritos, que se confirma la idea de la ambigüedad congénita del pensamiento de Heidegger.

Vamos a examinarlo brevemente con relación a los tres puntos señalados, sin perjuicio de indicar otros equívocos que se encuentran en los nuevos escritos.

#### *El problema del Ser y la Metafísica.*

Hemos visto que el problema de *Sein und Zeit* era el del ser del ente, el del ser en general, considerado como problema metafísico u ontológico. Del mismo modo, la lección inaugural «*Was ist Metaphysik?*» trata de la nada y del ente en total como un problema metafísico. Todos entendieron que el propósito de Heidegger era mostrar, en la elaboración concreta de un problema de la metafísica, cómo ésta era posible y justificarla por el empleo de un método nuevo, el estado de ánimo de la angustia, que venía a sustituir al método racional, declarado inservible.

¡Ahora resulta que no es así! Heidegger sostiene que su propósito en WM fué, no el de justificar, sino el de superar a la Metafísica, que su problema no es el del «ser del ente» sino el de la «verdad del ser»<sup>25</sup>. La irrupción de la pregunta «¿Qué es Metafísica?» en pleno auge de la Metafísica, significaba plantearse el problema de la *verdad del ser*, que había sido olvidado en la Metafísica y a través de la Metafísica<sup>26</sup>. Incluso SZ hacía ya problemática la procedencia esencial de esa

<sup>25</sup> N, p. 39 s.

<sup>26</sup> B, p. 64, Cf. otra explicación semejante en p. 83.

ciencia<sup>27</sup>. La razón de ello está en que ella se representa al ente en su ser y piensa el ser del ente, pero no la diferencia entre ambos. La distinción entre ambos fué siempre indicada por Heidegger, pero ahora, se establece entre ellos una separación mucho más radical que antes. Lo común a todos los entes, se llama ahora con un neologismo «*die Seiendheit des Seienden*»<sup>28</sup>, y el ser propiamente dicho, con la expresión «la verdad del Ser»<sup>29</sup>.

La metafísica se ocupa de la verdad del ente, para lo cual necesita un saber del ser, pero no puede meditar la verdad del ser<sup>30</sup>. Ahora bien, el problema de la verdad del ser es más originario que el del ente, es el *fundamento* de la Metafísica y, por consiguiente, no es ya un problema metafísico<sup>31</sup>.

La explicación más clara se halla en E: partiendo de la imagen cartesiana del árbol de la Filosofía, en el cual la Metafísica está representada por las raíces, Heidegger explica que su problema no se refiere a las raíces mismas, sino al *terreno*, al *fondo*, del cual éstas se alimentan. Esto significa preguntar, no por la Metafísica, sino por su fundamento, o, mejor dicho, cómo es la metafísica vista desde su fundamento. La Metafísica trata del ente, en cuanto ente<sup>32</sup>, en un doble problema: el de lo común a todo ente, la entidad del ente, y el del ente supremo y divino<sup>33</sup>. Su conocimiento se basa en la luz del ser. Cualquiera que sea la explicación, espiritualista, materialista o de otro tipo, siempre recibe su luz del Ser. Y el Ser llega en la verdad, en la *alétheia*, que originariamente significa «descubrimiento»<sup>34</sup>. La verdad del Ser, pues, es el fundamento de la Metafísica y puede llamarse el terreno del cual se alimenta la raíz del árbol de la filosofía<sup>35</sup>. Pero si bien la Metafísica conoce a la luz del

<sup>27</sup> B, p. 65, que remite a SZ, p. 230; WG, p. 8, edición del *Ergänzungsband zum Jahrbuch f. Phil. u. Phenom. Forschung*, 1929; y KM, p. 225. Cf. E, p. 9.

<sup>28</sup> N, p. 39; E, p. 18.

<sup>29</sup> N, B y E *passim*. Ej.: N, p. 40; B, p. 64; E, p. 8.

<sup>30</sup> N, p. 39 s.

<sup>31</sup> B, p. 102; N, p. 40.

<sup>32</sup> E, p. 7.

<sup>33</sup> E, p. 18.

<sup>34</sup> E, p. 7.

<sup>35</sup> E, p. 8.

Ser, no investiga al ser mismo, sino al ente<sup>36</sup>. No tiene a la vista esa luz del Ser. Es como si el foco quedara a su espalda. Le queda encubierto si el ser trae la descubierta y cómo la trae<sup>37</sup>. A toda la Metafísica, desde Anaximandro hasta Nietzsche, le ha quedado oculta la verdad del Ser, porque piensa al ser, representándose al ente. Confunde a ambos. Por eso, es el colmo del error pretender que la metafísica se plantea el problema del Ser. Este ha sido abandonado, olvidado hace mucho tiempo<sup>38</sup>. Ahora se trata de volver al Ser y de pensarlo. Pero el pensar que intenta experimentar el fundamento de la Metafísica, esto es, la verdad del Ser, en lugar del ente, ha abandonado en cierto sentido a la Metafísica<sup>39</sup>. Sin embargo, el pensar en la verdad del ser no significa pensar *contra* la metafísica, sino ahondar en su fundamento. La Metafísica es lo primero en la Filosofía, pero no alcanza lo primero en el pensar. Su superación, al pensar la verdad del Ser, no significa dejarla de lado. Al retroceder al fundamento de la Metafísica, se quiere motivar un giro en la esencia del hombre y con él una transformación en la Metafísica. Consiste en acercarla a aquello de lo cual recibe su esencia y necesidad, porque al alejarse de su fundamento impide que se ilumine la referencia del Ser al hombre<sup>40</sup>.

A la vista está que las pretensiones de Heidegger son inauditas.

Cuando apareció SZ, Max Beck<sup>41</sup> comentó que el intento de Heidegger era nada menos que considerar el problema del ser tal como había quedado en punto muerto desde Aristóteles y, por consiguiente, quería ser una completa revolución de más de 2.000 años de antigua tradición filosófica. Y Ballmer<sup>42</sup> pudo agregar que Heidegger se consideraba a sí mismo como el filósofo que, después de Aristóteles, aparece por primera vez en la historia de la humanidad.

Pero, según los últimos escritos, su pretensión es mucho

<sup>36</sup> E, p. 8.

<sup>37</sup> E, p. 7.

<sup>38</sup> E, p. 10 s.

<sup>39</sup> E, p. 8.

<sup>40</sup> E, p. 9 y s.

<sup>41</sup> *Philosophische Hefte*, 1928, 1.

<sup>42</sup> *Aber Herr Heidegger!*, p. 12.

mayor. Puede decirse que la historia de la metafísica consiste en la comunidad de un problema y en la diversidad de sus soluciones. Heidegger, empero, no viene a ofrecer una nueva solución al problema común, sino que intenta pensar un problema que, hasta ahora, la filosofía, desde la época de Anaximandro, no se había planteado, y que configura el problema fundamental para el hombre. El siglo XX volvió a la metafísica. A Heidegger no le basta: quiere producir una revolución en el pensamiento comparable a la que realizó Tales al fundar la filosofía. El mismo lo da a entender: «El pensamiento futuro ya no es más filosofía, porque piensa más originariamente que la metafísica»<sup>43</sup>. La ontología tradicional e incluso la kantiana desconocen que hay un pensar más riguroso que el conceptual<sup>44</sup>.

Se pretende crear un modo de pensar completamente nuevo. Es «la revolución de la relación al ser»<sup>45</sup>. Este es el contenido de la «ontología fundamental», que no es ontología en el sentido tradicional<sup>46</sup>. Llamémosla entonces «Metametafísica».

Que ése sea el problema de Heidegger no se discute, pero que su problema no fuera un problema metafísico es difícil aceptarlo ante el contexto general de SZ y KM. Agréguese a ello esta proposición que parece clara: «Ese trascender (lo dice refiriéndolo al acto del hombre que trasciende del ente a la nada) es la metafísica misma». El párrafo completo dice así: «*Die Frage nach dem Nichts stellt uns —die Fragenden— selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische. Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur "Natur des Menschen" ... Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst*»<sup>47</sup>.

Heidegger explica el tenor de su exposición diciendo que para superar a la Metafísica había que introducir primero el

<sup>43</sup> B, p. 119.

<sup>44</sup> B, p. 110.

<sup>45</sup> WW, *in fine*, p. 27.

<sup>46</sup> E, p. 19.

<sup>47</sup> WM, p. 37 s.

problema del ser como metafísico<sup>48</sup>. El pensamiento «tiene que hablar el lenguaje de aquello que quiere superar»<sup>49</sup>. La pregunta «qué es la metafísica en su fundamento» es ambigua porque tiene a la vez que pensar metafísicamente y partir del fundamento de la metafísica, es decir, no más metafísicamente<sup>50</sup>.

En este caso, pues, el mismo Heidegger testimonia lo que queríamos mostrar: la ambigüedad de su pensamiento. Es cierto que él presenta la ambigüedad no como una debilidad de su propio pensar, sino como implicada esencialmente en el problema mismo. Pero suponiendo que la situación sea realmente esa, ella debería haber sido un motivo más para denunciarla desde el primer momento, y *exponer sin ambigüedad la ambigüedad del problema*. Pero quien lee WM no recibe esa impresión. Allí no se habla sólo el lenguaje metafísico, sino que se declara no sólo al ente sino a la nada (que luego veremos que es el «velo del Ser») problemas metafísicos, y a la metafísica, perteneciente a la naturaleza humana, e idéntica con el hombre mismo. Pero, ¿quién podría entender que quiere superar la metafísica el que sostiene que ella es el *Dasein* mismo? ¿O implica esto querer superar también al hombre mismo?

#### *La relación del Ser con el hombre.*

Para resolver el problema del ser Heidegger creyó siempre necesaria una meditación sobre la esencia del hombre. El motivo que ahora se nos da es que la experiencia del olvido del Ser, entraña la sospecha de que con la descubierta del Ser, la referencia del Ser a la esencia del hombre *pertenexca al Ser mismo*<sup>51</sup>. No parece que esto coincida con el motivo expuesto en SZ, a saber, que el hombre es un ente privilegiado, porque le importa su ser y lo comprende<sup>52</sup>. En este caso habría que decir más bien que «la referencia del ser a la esencia del hombre,

<sup>48</sup> B, p. 64.

<sup>49</sup> N, p. 39.

<sup>50</sup> N, p. 40.

<sup>51</sup> E, p. 13.

<sup>52</sup> SZ, p. 12.

*pertenece al hombre mismo*». Y los análisis que siguen confirman esto.

Esa referencia del ser a la esencia del hombre es llevada a cabo por el pensar<sup>53</sup>. Heidegger usa ahora la expresión «pensar» o «pensar esencial»<sup>54</sup>, exclusivamente para designar esa operación. El pensar no es ni la técnica ni la teoría. Tiene un rigor diferente del de la exactitud de los conceptos técnico-teóricos, rigor que consiste en permanecer en su elemento, que es el Ser<sup>55</sup>.

La tesis central en que Heidegger insiste últimamente es que el hombre es determinado por el Ser por medio del pensar. El pensar no crea la referencia del Ser a la esencia del hombre, sino que sólo la expone como aquello que es transmitido por el Ser. El pensar dice la verdad del Ser, *conducido por el Ser*<sup>56</sup>. El Ser es el elemento del pensar como el agua lo es del pez<sup>57</sup>. El pensar es pensar *del* Ser, y este genitivo tiene una doble significación: 1) El pensar es *del* Ser en cuanto, *producido* por el Ser, pertenece al Ser; 2) El pensar es *del* ser en cuanto, perteneciendo al Ser, oye al Ser. La esencia del pensar consiste, pues, en que es adoptado por el Ser. El Ser le da la esencia. El Ser *posibilita* el pensar<sup>58</sup>.

La respuesta a la pregunta sobre cuál es la esencia del hombre es literalmente la misma que antes: la esencia del hombre descansa en su existencia. Pero ahora recibe una ortografía peculiar. La escribe «ek-sistencia». Con ello busca ante todo distinguir el sentido que él le confiere del que tiene «*existentia*» en la metafísica tradicional, como realidad o acto de una *essentia*<sup>59</sup>. La ek-sistencia es carácter exclusivo del hombre<sup>60</sup>. La roca, el árbol, el ángel, Dios, son (es decir, son reales) pero no ek-sisten<sup>61</sup>. «El hombre eksiste», no responde a la pregunta de si el hombre es real o no, sino a la pregunta sobre su esen-

<sup>53</sup> B, p. 53.

<sup>54</sup> N, p. 44.

<sup>55</sup> B, p. 54-55, 56. Cf. N, p. 43.

<sup>56</sup> B, p. 53. Cf. N, p. 44.

<sup>57</sup> B, p. 54 s.

<sup>58</sup> B, p. 56 s.

<sup>59</sup> B, p. 68. Cf. SZ, p. 42.

<sup>60</sup> B, p. 67.

<sup>61</sup> E, p. 14 s.

cia<sup>62</sup>. ¿Qué significa entonces «ek-sistencia»? Es aquí donde aparece nuevamente la ambigüedad. Ahora significa «ser dirigido por el Ser», «estar abierto a la iluminación (*Lichtung*) del Ser»<sup>63</sup>. Se llama ek-sistencia porque el hombre está interiormente ekstático en la verdad del Ser<sup>64</sup>. La eksistencia es el origen de la posibilidad de la *ratio* y de la conciencia y lo que asegura al hombre la determinación de su esencia<sup>65</sup>. Pero en SZ la cosa no es tan clara. Por de pronto «existencia» significa «los modos posibles del ser» del hombre «y sólo eso»<sup>66</sup>. Es el irse haciendo del hombre a sí mismo, por la comprensión y por el proyecto de sus posibilidades<sup>67</sup>.

Por otra parte la abertura (*Erschlossenheit*) del hombre, significa que está iluminado en sí mismo, no por otro ente, sino que él mismo es la iluminación (*Lichtung*)<sup>68</sup>. Finalmente en SZ se dice: *nur solange Dasein ist...*, «gibt es» *Sein*<sup>69</sup>. Todos entendieron que el ser es producto del hombre o por lo menos, dependiente de él. De ahí la interpretación de su filosofía como «humanismo trascendental», según la expresión arriba acuñada, esto es, que el hombre es el que da el ser al ente. Pero ahora Heidegger niega eso: la expresión «*es gibt Sein*» ha de ser entendida en sentido activo, como «el ser da». Y la frase en que se encuentra significa: «sólo mientras se produce la iluminación del Ser, se trasmite ser al hombre». El Ser se da a sí mismo en la verdad. Pero la iluminación de la verdad sólo se produce por disposición del Ser mismo<sup>70</sup>.

Si realmente ése era el sentido de aquella frase, hay que convenir en que Heidegger empleó la expresión más adecuada para que ella no pudiera ser rectamente comprendida. Y es difícil aceptar su explicación cuando en el párrafo siguiente se

<sup>62</sup> B, p. 70 s.

<sup>63</sup> B, p. 67; E, p. 15.

<sup>64</sup> B, p. 69, 74; E, p. 14.

<sup>65</sup> B, p. 67; E, p. 15.

<sup>66</sup> SZ, p. 42.

<sup>67</sup> SZ, p. 142 ss.; 191 s.

<sup>68</sup> SZ, p. 133.

<sup>69</sup> SZ, p. 212.

<sup>70</sup> B, p. 80 y 83.

habla de «*die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins... von Seinverständnis*»<sup>71</sup>.

Heidegger emplea también la palabra «insistencia» (*Inständigkeit*) para caracterizar al hombre, porque la ek-sistencia no es un salir fuera de sí y la iluminación del ser se da adentro<sup>72</sup>. Pero «in-siste» (*in-sistiert*) había sido empleada antes con un significado diferente: «Insistente» (*insistent*) designaba al hombre en cuanto se endurece en lo que le ofrece el ente en tanto que aparece por sí y en sí manifiesto, mientras que el resto del ente queda olvidado<sup>73</sup>.

Pero atengámonos a los nuevos escritos. Todo gira en torno a dos términos: el hombre y el Ser. La doctrina de que la ek-sistencia consiste en que el hombre recibe su esencia de la iluminación del Ser, pretende ser una definición del hombre superior a la de «*animal rationale*». Esta no es falsa, pero está condicionada por la Metafísica, que no pregunta por la verdad del Ser. Pero todo modo de determinar la esencia del hombre presupone ya al Ser<sup>74</sup>. Por otra parte las definiciones humanistas del hombre como «*animal rationale*» o como persona o como esencia compuesta de espíritu, alma y cuerpo no expresan su dignidad propia. En este sentido la filosofía de Heidegger está contra el humanismo, no porque esté por lo inhumano, sino porque el humanismo no aprecia bastante alto al hombre<sup>75</sup>. El hombre sólo integra su esencia cuando cumple con su destino, que es guardar la verdad del Ser<sup>76</sup>. Por consiguiente, el hombre no es el dueño ni el centro del ente<sup>77</sup>. *Lo esencial no es el hombre, sino el Ser*<sup>78</sup>.

Según esto, la interpretación expuesta anteriormente del sentido de la filosofía de Heidegger ya no se puede mantener. No es una filosofía de la crisis ni un antropologismo ni un nihilismo. El «cuidado» que antes era el ser del hombre, revelado en la

<sup>71</sup> SZ, p. 212.

<sup>72</sup> E, p. 14.

<sup>73</sup> WW, p. 21.

<sup>74</sup> B, p. 65.

<sup>75</sup> B, p. 74 s., 79, 89.

<sup>76</sup> B, 75.

<sup>77</sup> B, p. 90, 104.

<sup>78</sup> B, p. 79.



angustia como manteniéndose en la Nada, significa ahora abrirse a la iluminación del Ser<sup>79</sup>, guardar la verdad del Ser<sup>80</sup> y con ello, traer al hombre otra vez a su esencia<sup>81</sup>. El hombre es ahora «el pastor del Ser»<sup>82</sup> y la «caída» no es más una secularización del pecado original, sino el olvido de la verdad del ser a favor del ente<sup>83</sup>.

¿Es entonces la filosofía de Heidegger una superación del nihilismo, una salida de la crisis, como él lo da a entender y como lo pretenden sus discípulos?<sup>84</sup> ¿Será realmente el iniciador de una nueva era?

Este título sólo podrá adjudicársele con fundamento, si Heidegger nos ofrece una nueva doctrina sobre el Ser.

Averigüemos, pues, qué nos dice en los últimos escritos sobre el ser mismo y qué relación guarda este decir con lo adelantado en sus obras anteriores.

### El Ser.

SZ no contiene la respuesta al problema del Ser planteado en él. En la 3.ª sección de la 1.ª parte se invertía el todo: en vez del «Ser y Tiempo», era «Tiempo y Ser». Explicando por qué no se publicó, dice Heidegger que «fué retenida porque el pensar fallaba en la expresión suficiente de ese giro y no lograba triunfar con ayuda del lenguaje de la Metafísica»<sup>85</sup>.

Lo que SZ afirmaba era que el tiempo es el horizonte posible de toda comprensión del ser en general. En este punto la teoría era clarísima y ahora ha sido confirmada y ampliada su fundamentación: «Ser» en SZ, no es algo distinto de «tiempo» en cuanto el tiempo es nombrado como prenombre a la verdad del Ser, la cual verdad es lo esencial del Ser y, así, el Ser mis-

<sup>79</sup> B, u. 71 s. Cf. E, p. 14.

<sup>80</sup> B, p. 75 y s.

<sup>81</sup> B, p. 61.

<sup>82</sup> B, p. 75, 90.

<sup>83</sup> B, p. 77 s.

<sup>84</sup> BRÖCKER W. *Über die geschichtliche Notwendigkeit des Heideggerschen Philosophie*. Comunicación al Congreso de Mendoza de Abril de 1949.

<sup>85</sup> B, p. 72.

mo». ¿Por qué? Porque la historia de la metafísica revela que en la comprensión del ser está oculto, pero dominándola siempre, el tiempo. Así al comienzo de su historia, para los griegos, el ser era «la presencia de lo presente»: *einai*) significa *anwesen* (= estar presente o, mejor, hacer presente) y el presente es una dimensión temporal. Del mismo modo en la última concepción del Ser, en «el eterno retorno de lo igual» de Nietzsche, se alude también al tiempo. Quiere decir, pues, que el ser como tal está descubierto a partir del tiempo. Así, el tiempo refiere a la descubierta, esto es, a la verdad del Ser. Por eso hay que considerar al tiempo como el horizonte posible de la comprensión del ser<sup>86</sup>.

Pero esto no significa que el tiempo sea la respuesta definitiva al problema del ser, como algunos han creído, ya sólo por la razón exterior de que entonces sería superflua la 3.ª sección de la 1.ª parte de SZ.

¿Qué es, pues, el Ser?

Sostiene ahora Heidegger que el ser es el principio de la derelicción (*Geworfenheit*, que yo traduciría mejor por «abyección», en sentido no axiológico) y del proyecto: «El hombre está arrojado por el Ser mismo en la verdad del Ser, de modo que existiendo, guarda la verdad del Ser, para que a la luz del Ser el ente aparezca como el ente que es»<sup>87</sup>. El «proyecto» de que se habla en SZ —dice Heidegger— es «la referencia ekstática a la iluminación del Ser»<sup>88</sup>, pero «*das werfende im Entwerfen*» no es el hombre, sino el Ser mismo<sup>89</sup>.

Sin embargo, de WM se infiere que la derelicción proviene de la Nada, puesto que el ser del hombre significaba «sostenerse en la Nada»<sup>90</sup>, y en SZ el último «proyecto» es también la Nada puesto que la muerte es la «posibilidad más propia e insobrepasable»<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> E, p. 16 s.

<sup>87</sup> B, p. 75.

<sup>88</sup> B, p. 71 s.

<sup>89</sup> B, p. 84.

<sup>90</sup> WM, p. 32.

<sup>91</sup> SZ, p. 250.

¿Cómo es posible que esta doctrina pueda ser interpretada ahora por Heidegger de un modo tan sorprendentemente contrario a sus términos literales? Pues, si ahora el Ser es el origen de la «ab-yección» y el fin de la «pro-yección», el Ser ocupa el lugar de la Nada. La interpretación sólo sería correcta si bajo el término «Nada» se entendiera «Ser». Debemos estar preparados, pues, para escuchar una tesis que ya no puede ser inesperada, esto es, que Heidegger nos diga que la Nada es el Ser. Y así es efectivamente: «lo diferente, sin más, de todo ente, es el no-ente. Pero esta Nada es el Ser... La Nada en la angustia, nos envía la esencia abismal, pero aún sin desarrollar, del Ser... el Ser es lo otro que el ente...<sup>92</sup> La Nada en cuanto lo otro que el ente, es el *velo del Ser*»<sup>93</sup>. La Nada es la que asegura la existencia de todo ente<sup>94</sup>. El Ser es el que determina inicialmente su sino<sup>95</sup>.

Para Heidegger, pues, «la nada (es) entendida como el Ser mismo»<sup>96</sup>, y no como absoluta negatividad.

Pero todavía no sabemos qué es el Ser, pues decir que la Nada es el Ser es enunciar un juicio sobre la Nada y no sobre el Ser<sup>97</sup>.

Sin embargo, algo hemos ganado. Hay ya elementos como para intentar algunas hipótesis. La Nada era presentada en SZ<sup>98</sup> como la *posibilidad de las cosas* en general, por oposición a cualquier ente determinado. Si ahora, pues, la Nada significa el Ser, éste podría ser concebido como la posibilidad, como el ser en *potentia*, lo que estaría de acuerdo con el predominio que tiene la categoría de posibilidad en la Analítica del hombre. El mismo Heidegger dice: «El Ser es lo posible, o mejor, la "tranquila fuerza de lo posible"». Podría así pensarse en una filo-

<sup>92</sup> N, p. 41.

<sup>93</sup> N, p. 46.

<sup>94</sup> N, p. 41.

<sup>95</sup> N, p. 46.

<sup>96</sup> E, p. 21. Cf. el prólogo de la 3.<sup>a</sup> ed. de WG, p. 5, que acaba de llegar a mis manos: «Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das von Seienden her erfahrene Sein».

<sup>97</sup> SZ, p. 187.

<sup>98</sup> SZ, p. 187.

sofía de la potencia en oposición a una filosofía del acto. Pero inmediatamente añade Heidegger que no significa *possibilitas*, *potentia*, en sentido metafísico. Posibilitar algo significa conservarlo en su esencia, en su elemento<sup>99</sup>. Tiene, pues, un sentido activo que no corresponde al de potencia aristotélica.

Por otra parte, el Ser tiende a ser exhibido como *Esse ipsum*, como Absoluto, puesto que es presentado como fundamento último de todo ente. Recordemos que en muchos místicos Dios es llamado «Nada». Por eso, Picard quería ver en las explicaciones de N una prefiguración o aproximación a un Ente supremo de carácter espiritual<sup>100</sup>. Posteriormente, la *Carta sobre el humanismo* y la *Introducción* presentan al Ser con ciertos caracteres que inducen a pensarlo como Absoluto, incluso de carácter personal. Así:

- (1) Lo que ante todo «es» es el Ser<sup>101</sup>.
- (2) Hay una revelación del Ser<sup>102</sup>.
- (3) El pensar esencial del hombre es producido por el Ser. El hombre oye al Ser<sup>103</sup>.
- (4) El Ser ilumina<sup>104</sup>. Es la iluminación misma<sup>105</sup>.
- (5) El Ser le da la esencia al pensar. El Ser es lo que conserva la esencia<sup>106</sup>.
- (6) El Ser es lo más cercano y lo más lejano al hombre<sup>107</sup>.
- (7) El Ser sustenta a la ek-sistencia en su esencia<sup>108</sup>.

<sup>99</sup> B, p. 57 s.

<sup>100</sup> PICARD N. *Nuovi orizzonti dell' ontologia di M. Heidegger*. En *Esistenzialismo*. Marietti, 1947, p. 71.

<sup>101</sup> B, p. 53.

<sup>102</sup> B, p. 53.

<sup>103</sup> B, p. 57 s.

<sup>104</sup> B, p. 67.

<sup>105</sup> B, p. 83.

<sup>106</sup> B, p. 58.

<sup>107</sup> B, p. 76.

<sup>108</sup> B, p. 77.

- (8) El Ser queda misterioso <sup>109</sup>.
- (9) El Ser se da a sí mismo en la verdad <sup>110</sup>.
- (10) Que ocurra la iluminación de la verdad es una disposición del Ser mismo <sup>111</sup>.
- (11) La verdad del Ser es lo esencial del Ser y, así, el Ser mismo <sup>112</sup>.
- (12) Del Ser provienen las leyes de la conducta de los hombres <sup>113</sup>.

Si en esas proposiciones se sustituye «Ser» por «Dios» resultan rigurosamente tesis de la teología cristiana. Incluso en algunas como (2) (4), podría sustituirse «Ser» por «Verbo», y en otras como (9) (10) (11) «verdad» por «Verbo».

Entretanto Heidegger ha desmentido a Picard y a toda interpretación por el estilo. El Ser no es Dios ni el fundamento del mundo, pues Dios es también un ente <sup>114</sup>, el ente sumo, causa primera de todo ente <sup>115</sup>, sí, pero por eso mismo no el Ser, que es lo «otro» que el ente. Aparte de esta negativa expresa, la identificación chocaba con la dificultad de que el Ser «tiene una historia» <sup>116</sup>.

¿Está entonces Dios excluido de su filosofía? He aquí un nuevo motivo de perplejidad. Contra toda la interpretación anterior, Heidegger declara ahora que su filosofía no entraña el ateísmo ni una negación del «más allá». El «ser-en-el-mundo» no significa que el hombre esté separado de Dios y de la trascendencia. No significa lo terreno por oposición a lo celeste, ni lo mundano por oposición a lo espiritual-religioso. El concepto de

<sup>109</sup> B, p. 78.

<sup>110</sup> B, p. 80.

<sup>111</sup> B, p. 83.

<sup>112</sup> E, p. 16.

<sup>113</sup> B, p. 114 s.

<sup>114</sup> B, p. 76.

<sup>115</sup> B, p. 100.

<sup>116</sup> B, p. 54 y 81.

«ser-en-el-mundo» no decide si el hombre es un ente del más acá o del más allá, ni sobre la existencia o no existencia de Dios o de los dioses <sup>117</sup>. Pero con ello tampoco se enseña el indiferentismo. Lo que ocurre es que el problema de Dios sólo puede plantearse si se dan ciertas condiciones previas. Sólo partiendo de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo Santo. Esta condiciona, a su vez, la posibilidad de pensar la esencia de la divinidad, y ésta, que se pueda pensar lo que la palabra «Dios» significa. Heidegger añade, y lo deplora, que quizá la característica de nuestra época consista en que está cerrada para lo santo <sup>118</sup>. Pero no se puede encender artificialmente su fervor. Lo Santo aparece sólo si antes y en una larga preparación el Ser se ha iluminado y es experimentado en su verdad. La errancia sin hogar en la que anda el hombre obedece al abandono del Ser del ente, abandono que es signo del olvido del Ser <sup>119</sup>.

Pero Heidegger no se decide ni por el teísmo ni por el ateísmo y quizá nunca se pronuncie sobre el problema. No se basa para ello en un agnosticismo de principio, sino en lo que podríamos llamar un agnosticismo epocal: en la época *actual*, la verdad del Ser impone ciertos límites al pensar. Tiene que abandonar otros problemas para decir la verdad del Ser porque esto es más esencial que todos los valores y que cualquier ente <sup>120</sup>.

Aquí también hay un equívoco. De las últimas palabras, que entrañan la tesis de que el Ser es más esencial que Dios, y del hecho de que Heidegger, cuando habla de Dios añade también a «los dioses» surge la sospecha de que para él lo divino queda relativizado, como en la religión griega, y que lo Absoluto es el Ser.

<sup>117</sup> B, p. 100 s.

<sup>118</sup> B, p. 102 s.

<sup>119</sup> B, p. 85 s.

<sup>120</sup> B p. 103.

¿Qué es finalmente el Ser?

La respuesta es desconcertante: «es El mismo. Experimentar y decir esto debe aprenderlo el pensar futuro»<sup>121</sup>. Pero no sabemos si con eso se alude al pensar futuro *de* Heidegger o al pensar futuro *a* Heidegger.

Según él, todavía debemos permanecer como peregrinos en la vecindad del ser, pues todavía, después de veinte años, valen las palabras de SZ, p. 437: «La *disputa* referente a la interpretación del Ser (no del ser del ente ni del hombre)<sup>122</sup> no puede ser resuelta *porque no ha sido atizada aún*. Y finalmente no se puede desencadenar, sino que el atizamiento de la disputa necesita ya una preparación»<sup>123</sup>.

Heidegger encarece enfáticamente las exigencias a que está sometido el pensar del Ser. La primera ley del pensamiento no son las reglas de la lógica, sino la *conveniencia* del decir sobre el Ser como sino de la verdad. Respetar esa conveniencia no significa sólo que tenemos que pensar, cada vez, qué y cómo tenemos que hablar del Ser. Es igualmente esencial considerar, si lo que hay que pensar puede ser dicho, hasta dónde, en qué momento de la historia del Ser, en qué diálogo con ésta, y partiendo de qué pretensión. Esta triple exigencia está determinada por la ley de la conveniencia del pensar histórico del Ser: el rigor de la meditación, el cuidado del decir, el ahorro de la palabra. En el momento actual lo que hace falta es «menos filosofía y más respeto del pensar, menos literatura y más cuidado de la letra»<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> B, p. 76.

<sup>122</sup> Las palabras entre paréntesis no figuran en SZ, sino que son agregadas en la cita hecha en B.

<sup>123</sup> B, p. 93.

<sup>124</sup> B, p. 118 s.

En el fondo, la respuesta ha de ser algo muy simple<sup>125</sup>. Por eso, el pensamiento futuro ya no es más filosofía, porque piensa más originariamente que la metafísica<sup>126</sup>. Pero el pensar no supera a la Metafísica subiendo más alto, sino descendiendo a la pobreza originaria de la ek-sistencia<sup>127</sup>.

Esta exposición programática, bellamente redactada en el texto alemán, revela la prudencia de un sabio o la cautela de un calculador. Heidegger parece decidido a callar o a ser parco en su decir, y en este caso, a sustituir la filosofía por otra cosa. ¿Será la poesía? ¿Será la religión? ¿Será, quizá, una nueva forma espiritual?

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que Heidegger no ha resuelto aún el problema que él considera el fundamental de la filosofía. Y mientras esto no ocurra no podrá hablarse de superación de nihilismo. Para ello no basta con plantear la cuestión y adjudicarle un rango supremo, porque recién cuando se ofrezca la solución podrá confirmarse la jerarquía y el alcance que poseía como problema.

Ante esta situación, el examen de la verdad de su filosofía tiene que ser aplazado. Pueden, ciertamente, señalarse lagunas y desfiguraciones así como notables aciertos en su descripción de la existencia humana, pero tal examen resultaría inesencial desde que su pensamiento permanece incompleto en la cuestión que realmente se ha planteado.

Pero podemos concluir con esta consideración: Si Heidegger llega a resolver su problema, por la jerarquía que le otorga y por el carácter cuasi mesiánico que asume, al presentar al Ser como la fuente de salvación<sup>128</sup>, al hablarnos de la revolución

<sup>125</sup> B, p. 118.

<sup>126</sup> B, p. 119.

<sup>127</sup> B, p. 103, 119.

<sup>128</sup> B, p. 112.

del Ser y anunciar la próxima llegada de la verdad del Ser<sup>129</sup>, que quiere motivar un nuevo giro en la esencia del hombre<sup>130</sup>, su «Metametafísica» significará no sólo una nueva etapa en la historia de la Filosofía, sino que con ella habrá comenzado una nueva época en la historia de la humanidad. Pero si no lo resuelve y no puede exhibir la envergadura que pretende, será juzgado como el hombre aquél (*Luc. XIV, 28-31*) que echó los cimientos de la torre y no pudo edificarla.

<sup>129</sup> WW, p. 27.

<sup>130</sup> E, p. 9.

## DETERMINACION DE LA JUSTICIA DEL SALARIO EN LAS ENCICLICAS SOCIALES

Por MANUEL BUTRÓN VALENCIA

*A guisa de introducción*

*Por circunstancias especiales de tiempo, presento a los distinguidos lectores de CIENCIA Y FE la exposición de los tres últimos capítulos de la Segunda Parte de la tesis, dejando desde ya constancia de mi agradecimiento al P. Director de esta revista. — El autor.*

Para dar una idea general del fin y contenido de la tesis, es necesario anotar lo siguiente:

a) Al abordar el tema de la determinación del salario en las Encíclicas Sociales, cuya importancia es transcendental, sólo he pretendido recordar, proclamar y afianzar más la convicción de que la Iglesia nunca ha sido indiferente a la cuestión del justo salario y del salario familiar; y que las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII, *Quadragesimo Anno* y *Divini Redemptoris* de Pío XI, y la *Alocución de Pentecostés* de Pío XII (1941) forman como un cuerpo de doctrina sobre el trabajo y el salario, con unidad de principios, pero que van adaptándose a la evolución de la vida económico-social.

b) La tesis está dividida en dos partes. En la primera, que es como la preparación del terreno, para enfocar después la justicia del salario, expongo: 1.º el derecho de la Iglesia para intervenir en la cuestión social; 2.º los principios de la sana filosofía del trabajo, fuente del salario; 3.º el valor que tiene la frase «justicia social» en los documentos pontificios, deslindando así el campo de esta clase de justicia y el de la clásica división tripartita.

En la segunda parte, hago la defensa de la doctrina pontificia acerca del contrato del salariado contra los socialistas y