

Por lo demás, esta superación es lo que en menor o mayor escala ha hecho el mismo Scheler, Hartmann y finalmente Heidegger. Muerta definitivamente la antigua y clásica filosofía realista esperamos que el existencialismo de este último nos retorne a la realidad en todos los ámbitos en que la advertimos, con un instrumento como el de que hasta ahora nos ha dado tan fecundas muestras la filosofía existencial.

Para terminar debo repetir que esta exposición de Scheler no aspira a enunciar más que algunas cosas fundamentales de la colosal estructura de la ética. La crítica esparcida a lo largo de este trabajo, ha sido parca en extremo y siempre tímida, no sólo por el respeto que inspira el gran maestro, sino por el prolijo examen que requeriría toda objeción a esta obra, prolijidad incompatible con la misión propuesta.

En todo caso creemos que el "Formalismo en la ética y la ética material de los valores" tiene para ofrecer ocupación a muchas generaciones de filósofos y profesores de Filosofía.

CAYETANO BETANCUR.

Catedrático de Etica en el Instituto  
de Filosofía y Letras de la U. N.

## LA FILOSOFIA DE HEIDEGGER A LA LUZ DEL CATOLICISMO\*

Por HANS URS VON BALTHASAR

Si abordamos aquí brevemente las posibles relaciones de la Filosofía de Heidegger y la católica, en manera alguna podemos describir y apreciar críticamente en lo justo toda la amplitud y profundidad de los problemas planteados por ella. Podremos apenas entresacar aquel punto único, central de su pensamiento, que lo ha informado y determinado hasta en sus ramificaciones y que constituye, por así decirlo, "la ley individual de su sistema". Trataremos de expresar esta ley en términos muy serenos e imparciales y por lo tanto, de dejar tras de nosotros esa rara atmósfera de ostentosa tenebrosidad y fascinación mágica en que está esbozado este pensar para la mayoría de los profanos y también para muchos de los íntimos del maestro de Friburgo. No deben hechizarlos las mágicas fórmulas "existencia", "ser-en-el-mundo", "cuidado", "angustia", "muerte", "temporalidad", en las que como en una alambrada eléctrica de púas, se ha enredado un completo escuadrón de filosofantes. Penetremos en la tesis fundamental del pensamiento de Heidegger.

(Dimos una prolija descripción en "Apokalypse der deutschen Seele" III, 193-315).

Esta tesis fundamental está expuesta con la mayor claridad en el libro de Heidegger sobre Kant, y se puede enunciar así: el espíritu humano es espíritu porque franquea el plano del mero sér, porque es trascendencia en su esencia y porque al distanciarse así del mundo, las cosas se le aparecen iluminadas convirtiéndose en objetos de conocimiento. Pero este trascender, que como tal no es propiamente "ser", sino un vacío, como quien dice, es la irrupción de la "nada" en la existencia. Así pues, la existencia es tanto más espiritual cuanto más se acerca a la nada, es decir, cuanto más limitada es. El espíritu como tal, es finitud, y en tanto que el espíritu es la auténtica y verdadera existencia, puede Heidegger apropiarse la frase de Hegel según la cual existencia (auténtica) y "nada" coinciden. Por otra parte, esta equiparación de espíritu y finitud que hace Heidegger, no es un bloque errático en el pensamiento de la época moderna, sino más bien el remate de una larga serie de aspiraciones filosóficas

\* Versión directa del alemán para esta Revista por Jesús Ma. Castaño.

de los siglos XIX y XX, que empieza con el desvío respecto de la filosofía idealista de Fichte, Schelling y Hegel. Para los idealistas era siempre la finitud, en alguna manera, algo transitorio, que en el proceso del pensar y del mundo mismo, debería terminar en el Infinito Dios. En Fichte, lo finito era ante todo, solamente el material en cuya activación había de conquistar el espíritu su propia infinitud. Después Fichte pasó en esto a reconocer también como finito el espíritu humano, y por causa de esta finitud, a hacerlo estrellarse "Misticamente" en la infinitud de Dios, como Homúnculo en el carruaje de Galatea. Frente a él, intentó Schelling ver algo divino en la finitud del mundo mismo, pero en eso hizo entrar la nada en Dios, y este mismo se hendió en un dualismo demoníaco: en Dios hay algo eternamente no divino, un abismo sombrío. Hegel quiso sortear este inesperado endiosamiento del mundo diluyendo en un proceso la idea misma del ser absoluto: el espíritu se tornó así un principio dinámico que peregrinando por todos los grados del mundo finito, se los incorpora comprendiéndolos y salvándolos así de su limitación. La finitud era el material de construcción de la plenitud interior del espíritu infinito y divino, pero por eso precisamente quedaba éste por último rebajado y anulado como finito.

La primera reacción contra este idealismo fue el burdo materialismo, para el cual lo único real era la materia finita, en tanto que las estructuras espirituales ideales significaban solamente "las supraestructuras ideológicas" intrínsecamente dependientes de la materia. Paralelo al materialismo y sobreviviéndole en el tiempo, corre el historicismo que puso el acento de realidad del ser en el curso positivo y fáctico de la historia y que con eso otorgó un sentido cualitativo al tiempo y a sus diversos momentos y épocas, sentido que nunca podría tener en el idealismo. Positivismismo es después el nombre general y vago para todas las direcciones del pensar que consideraban como último objeto del saber lo determinado cualitativamente por el "ahora y aquí", en lo espiritual y natural, en lo temporal y espacial. Hacia el fin del siglo, surgió de allí la filosofía de la vida, que confirió por primera vez una especie de fundamento metafísico a esta pura positividad de las cosas finitas. La vida, se dijo entonces, es una corriente infinita que se vierte a través del mundo. Donde se estanca y tropieza con una barrera, toma forma su caótica plenitud, allí cobra interioridad, conciencia, espiritualidad. Se puso junto con el hecho "positivo", la proposición de que lo espiritual, en todas sus formas, siempre indicaba una apartarse respecto de la vitalidad inmediata, una intensificación, en verdad, pero asimismo, donde se realiza puro, un congelarse, un morir. Así puede más tarde en Klages, ser entendido el espíritu como adversario del alma; en Scheler, ser entendida la vida como un impulso sordo y poderoso, contrapuesto al espíritu, impotente aunque iluminado. A nosotros solamente nos interesa aquí el pensamiento de que el espíritu es plasmado por una limitación de la mera vitalidad, es decir, por finalización. Biólogos como Eduardo von Hartmann aportaron a esto la observación de que justamente el ser más elevado y espiritual es también el más frágil y mortal (frente a la amiba inmortal), y que el sentir dolor y el morir podrían así significar una alta distinción.

Sobre todos estos principios pudo Nietzsche erigir su ideal de la finitud heroica; espíritu es la vida que incide en sí misma, que trascendiéndose señala sus límites para engrandecerse sobrehumanamente, pero tornándose así precisamente más finita, más mundanal, más perecedera. Stefan George prosigue en este pensamiento hacia lo religioso, y postula la muerte de Dios mismo, en la forma de Maximino. Pero en Rilke el sentimiento de vivir en la finitud gloriosa y efímera, se vuelve el supuesto evidente en que descansa toda poesía; apenas hay proposición teórica o idea de Heidegger, a la que no corresponda en Rilke un símbolo poético. El pensamiento de que la finitud como tal sea lo positivo, se ha librado en él del fondo estrictamente filosófico-vital, y se ha hecho independiente en una filosofía de la "existencia" autónoma. "A nosotros, los más perecederos, las cosas nos creen capaces de una salvación", dice la IX elegía duinesa; porque siendo nosotros más temporales, más finitos y más insignificantes que el mero ser, podemos comprenderlo y transmutarlo en espíritu. Al lado de todas estas corrientes filosóficas, corre el influjo del gran pensador teológico de la finitud. Kierkegaard, quien como el mayor oponente de Hegel, volvió con suprema vehemencia por la positividad religiosa inteligible de lo finito, por lo cualitativo del momento temporal, y cuyo pathos de la finitud no influyó menos en la filosofía de la existencia de Jaspers y en la dialéctica teológica, que en el mismo Heidegger.

Heidegger, en su aguda tesis: finitud-espíritu, nada-existir, resume así sencillamente el tema fundamental del pensar moderno. El ingenioso juego de palabras "claridad del ser" (en el inevitable doble sentido de decrecimiento que empobrece, y de iluminación espiritual) (1) podría servir de santo y seña para todo este período del pensamiento, en la misma medida que el juego de palabras de Hegel "absorción" (en el inevitable doble sentido de anulación y de incremento que conserva) (2) fue la fórmula mágica del idealismo.

¿Qué ha de decir la filosofía católica respecto de este motivo fundamental del pensar moderno? No habrá de parecerle a ella como contrario al instinto más íntimo, ni más ni menos en cuanto tal como un defecto, la tiene más bien por señal de la existencia inferior y material, no de la espiritual? La cuestión es menos sencilla de lo que parece a primera vista y en lo que sigue no podremos en modo alguno tratarla ni dividirla exhaustivamente. Sean dadas solamente un par de líneas directrices.

Ante todo debe aclararse lo que es característico de la filosofía cristiana frente a la no cristiana, mediante una comparación con la filosofía griega, en la cual se fundan todos los orígenes del pensar occidental. Pero antes que indagemos lo que ha aportado el cristianismo en motivos nuevos al pensar filosófico (que aquí apenas éste nos interesa, no el teológico), es todavía oportuna una breve advertencia y aclaración. El mundo en que

(1) Claridad del ser: *Lichtung des Seins*. (N. del T.).

(2) Adoptamos la traducción de Ortega: *Aufhebung*: absorción. Es el estadio final del proceso en que se pierden las determinaciones conservándose superadas las tesis y las antítesis. (N. del T.).

vivimos, contemplado desde el punto de vista cristiano, es un mundo sobrenatural. Está ordenado, como un todo, a un destino sobrenatural; originalmente (como todo) lleno de gracia, después caído (como todo: pues también "la creación gime por redención"); pero traspasado por los destellos de la revelación, redimido (como todo) finalmente en Cristo. También la naturaleza está ya incluida en una conexión sobrenatural y por eso también queda abarcada por toda filosofía de un a priori teológico, consciente o no. La revelación de Cristo, a pesar de su novedad, no trae en primer lugar lo sobrenatural al mundo, sino que ante todo, tiene el poder de sacar a luz del olvido y extravío, el carácter de sobrenaturalidad del Dios revelado y del mundo que está ante él, que pudieron tener su causa en un olvidar y apartar (pecar-original, también "teológico"). Así se da la paradoja de que la revelación, muy lejos de introducir furtivamente en el dominio filosófico factores teosóficos extraños, y de esclavizarlo y ponerlo al servicio ajeno, más bien precisamente y en primer lugar, hace posible la separación verdadera de filosofía y teología. Entonces descende de ella primeramente la luz sobre el momento sobrenatural-teológico oculto a medias o completamente en el pensar pre-cristiano o extra-cristiano, que quizá de ninguna manera es un pensar puramente naturalista. Pero en verdad esta separación no irá hasta una completa ruptura, por la simple razón de que también los objetos Naturaleza y Supra-naturaleza, están, ellos mismos, íntimamente ligados y juntos integran la consistencia del sér.

Después de esta aclaración, inquiramos primero por la característica de la revelación, tal como se dio principalmente en Cristo. Podemos expresararlo en tres tesis: 1ª El Hombre Encarnado es "mensajero" de Dios que nos habría de hablar de la esfera más íntima y secreta de lo divino y manifestárnosla. Por eso estamos nosotros ante Dios no solamente como ante el "fundamento" y el "término" del mundo, sino como ante el Dios absoluto soberano, libre, personal, trino, creador y salvador; y en tal inmediato entrar-en-relación (religar) con esta intimidad de Dios, se vuelve nuestro estar ante El la "situación" absoluta, la gravedad absoluta bienaventurada o no. 2ª Pero esta revelación se cumple precisamente como encarnación, ya en una naturaleza o de una naturaleza, y en una historia temporal. Una naturaleza individual, finita es divinizada, y esto no por supresión de sus límites, sino que en ese instante su finitud es como iluminada y declarada compatible con la divinidad (al menos por la resurrección de la carne). 3ª Así ya se ha dicho implícitamente que por la encarnación sobrenatural, no sólo se vuelve personal e histórica la naturaleza espiritual (como debe sostener todo protestantismo), sino que es perfeccionada en su personalidad y en su historicidad naturales; por lo cual es en verdad posible que precisamente como consecuencia de esta ascensión, sean llevados en primer lugar a clara luz de los más profundos valores de la naturaleza misma. De la posibilidad de una divinización de la naturaleza finita de Cristo, descende una luz sobre la cualidad personal de todo espíritu finito, es decir, sobre el hecho de que su particularidad, su "ser esto y no aquello", su exclusiva incomparabilidad, no puede ser reducida de nuevo ni a una mera propiedad negativa de la exis-

tencia mundana, ni a su nada desprovista de valor. Y asimismo descende una luz sobre la historicidad de estos espíritus, es decir, sobre el hecho de que las situaciones en tiempo y espacio en las que ellos están ubicados, portan como tales un carácter positivo y hasta capaz de alcanzar lo absoluto, y no son confundibles arbitrariamente (lo cual sería el caso si tiempo y espacio fueran mera nada, meras barreras). Finitud no es algo puramente negativo, enseña también la revelación.

Pero este algo negativo era la tesis fundamental de la gran filosofía griega. Los grandes temas de su reflexión no eran lo personal sino la esencial (siempre general, que abarca más individuos); no la historia, sino el "flujo del tiempo" (en su ininidad). Así como el Eros platónico asciende del cuerpo bello a la Belleza siempre más general, así el saber griego tiende ante todo del individuo, que como tal es limitación de la esencia, a lo ilimitado. Así la estatua griega en toda su *concretidad*, es "esencia", no persona. Para Aristóteles, no menos que para Platón, esta última ya no tenía "eidos"; su individualidad procedía de la materia. También el estoico tiene por ideal el hombre general cosmopolita, y en el neo-platonismo, apenas si reconoce fronteras el anhelo de ilimitación. Si en el problema de lo temporal, Heráclito elevó también a lo absoluto el puro fluir de las cosas, lo hizo de tal modo que en esta "puridad" no podría corresponder una distinción cualitativa a ningún instante. En sentido análogo fue sumergida la verdad por los sofistas en el puro fluir: así pues, nada se podía calificar en definitiva como verdadero o falso. Pero tampoco en Platón hay ningún saber propio de lo temporal. Cuando más tarde en la Stoa se vuelve el proceso del mundo una especie de gran historia cósmica, sin embargo no hay en él ningunas situaciones definitivas: el proceso mismo puede recomenzar como todo en "eterno retorno". También en Plotino está ya superada la eterna determinación de lo individual y abarcada por el saber místico para el total progreso del mundo a Dios.

Desde el punto de vista de la pura filosofía, aparece el pensamiento griego como un elevado despliegue de la esfera de lo general y de lo esencial, de tal modo que la esencia de la existencia es buscada íntegramente en la tendencia de lo particular hacia lo universal y desde lo universal. Tras lo universal está lo Divino en la continuidad de su contemplación; tras lo particular, está la nada. Sin duda, es cierto que esta perspectiva *de-hacia* coincide para los griegos con la de naturaleza a espíritu; y una pura filosofía natural debe tratar de explicar la esencia de Dios desde el más alto grado de la existencia mundana. Pero aunque la filosofía griega deba estar bajo un signo teológico, no tendremos que decir entonces que la carencia de personalidad y de historicidad, (aquellas puertas de entrada de lo sobrenatural en el mundo visible, a diferencia de la revelación) ¿tiene relación con un olvidarse del pecar original, con un intento de clausurar el mundo en sí mismo y de ponerlo como absoluto en cuanto sea posible? Con esta clausura del mundo se relaciona muy estrechamente la hipertrofia de lo abstracto-general sobre lo particular y concreto. La trascendencia de lo divino sobre el mundo, debe aquí tomar la forma de la trascendencia de la esencia-general relativamente ilimitada sobre la esencia individual relativamente limitada.

Así pues, es claro que lo griego está contrapuesto de modo nítido y exclusivo a lo moderno. Allí la tendencia al espíritu y a Dios, la tendencia a lo infinito; aquí la tendencia a la finitud. Y así podría parecer que la larga lucha entre el espíritu griego y el cristiano, que llena la historia del pensar cristiano y que era una lucha sobre los derechos de lo particular frente a la autocracia de lo general, debía llevar finalmente en consecuencia a Heidegger; y que en cierto sentido, esto representaba también la manifestación de lo característicamente cristiano en el pensar. Pero sabemos por otra parte que la filosofía de Heidegger, como casi toda la filosofía de la finitud de los modernos, lleva un acentuado aspecto anticristiano. Considerado profunda y teológicamente, es la secularización del pensamiento cristiano con la aspiración de encerrar de nuevo el mundo en sí mismo y de ponerlo como absoluto. Sólo que ahora ha de buscarse el momento de la absolutividad, no ya en lo general y sustancial sino en lo particular, finito y existencial como tal. Por eso la finitud y la "nulidad de la nada" puestas como fundamentos de la perfección del espíritu mundano muestran su autonomía solitaria y absoluta: su perfección la recibe de la nada, no de Dios.

Así pues, cuando el pensar cristiano quiere expresar las verdades filosóficas esclarecidas en la revelación de Cristo, se encuentra en últimas a igual distancia del espíritu moderno y del espíritu griego. Hay que sostener frente al griego que lo positivo, finito, singular e histórico, pertenece a la filosofía como objeto originalmente, del mismo modo que lo general e intemporal. Y frente a Heidegger hay que sostener firmemente que esta finitud y temporalidad no dejan ser menos criatura y dependiente de lo divino, lo mundano, sino que tampoco pueden considerarse como algo negativo meramente. ¿Cómo se puede conciliar esto?

El sér divino está caracterizado íntimamente por la ley de identidad; por lo tanto el sér no divino se caracteriza por una *no-identidad* fundamental íntimamente, la cual entrecruza toda existencia mundana y no indica otra cosa que su "nada" interna y su insignificancia esencial. "La criatura, dice Santo Tomás, no es su existencia, ésta le viene solamente de Dios; su esencia no coincide con su existencia".

Claro está que este sér le es realmente propio y si el sér originariamente, es decir en Dios, posee la ley de identidad, entonces el sér mundano en cuanto es sér auténtico, ha de participar en la ley de identidad a pesar de su nada. Así hemos de sostener firmemente esta doble verdad aparentemente contradictoria, de que la existencia mundana como todo, hasta en su último recodo, es una nada porque como todo y hasta en su último recodo, es un *no-divino*; y que sin embargo, también como todo es existencia y no nada. Pues no podemos sacar de ella ningún sector ni aspecto, ni parte a que corresponda en sentido absoluto el nombre de sér; pero tampoco ninguno que se pueda señalar como absoluta nada. Para decirlo con Heidegger: la nada "anula" todo el sér finito, pero el sér importante: si designamos la *no-identidad* entre esencia y existencia en lo mundano como su polaridad interna, no podremos interpretar entonces esto como si un "polo" equivaliese a lo absoluto y el otro a la nada; ésta

yace más bien en la no identidad de los polos mismos. Ni se puede decir tampoco —en el sentido de los griegos— que la esencia de las cosas (general y necesaria) sea lo absoluto, valiosa en sí sin más ni más; en tanto que la existencia (temporal-individual) sea la inanidad, lo menos valioso. Ni con los modernos, por el contrario, se puede exaltar a lo absoluto esta existencia. La "nada" aniquila, pasando por entrambos, puesto que ambos están diferenciados solamente como consecuencia de la vanidad del sér mundano. Por tanto podemos decir en adelante: no hay decididamente en el sér finito algo que no tenga todavía un aspecto positivo en tanto que sea sér, y que por consiguiente no sea un trasunto del sér divino; pero tampoco hay en él nada que en tanto que *no-divino* no tenga un aspecto negativo y que por lo mismo no esté estrechamente en contacto con la nada. Nada no es en él pura perfección, ni nada es pura imperfección. Si la criatura es ahora, como tal, finita no debemos tomar por imperfección pura esta finitud. Pues la propiedad de la finitud como propiedad del sér que es también, es juntamente, positiva y negativa, entidad y nulidad. Esto se aclara si nos fijamos en los aspectos de la personalidad e historicidad de la revelación en su positividad. Que yo no soy tú, que así una frontera finita separa nuestras dos personas, una frente a otra, no es una pura imperfección de nuestras personas. Pues ello indica al mismo tiempo nuestra incomparabilidad, nuestro no poder cambiarnos uno por otro, el oculto valor de nuestro mutuo *yo-ser*. Lo mismo vale para los momentos temporales cuando se les comprende como situaciones únicas e irrepetibles. Y por eso no es, por ejemplo, verdad que las varias edades vitales del hombre: niñez, juventud, madurez, vejez, no indiquen nada positivo en su esencial semejanza. El que la juventud, quizás, no esté preservada de la madurez sino que con ella misma hayan desaparecido sus peculiares ventajas, demuestra que también lo intrínsecamente finito y perecedero posee como tal algo positivo, que no se pierde en algo temporalmente indefinido. Así tampoco es cierto que el animal, por ejemplo, posea todas las ventajas de la planta, el hombre todas las del animal, el ángel todas las del hombre, aún siendo cada una de estas esencias más perfectas que la precedente. El sistema vegetativo de la planta es más perfecto que el del animal, el instinto de éste es más perfecto que el del hombre. A la natural limitación y mortalidad del hombre están ligadas excelencias que no se pueden dar en un reino de espíritus más puros: la manera como nos abisman el dolor y la muerte, como nos forma íntimamente la relación de los sexos, la generación y la maternidad, la organización familiar, el servicio al pueblo y a la humanidad. Y aún podemos dar un último paso y decir: también en nuestra *creatureidad* y en nuestro *no-ser-dios* yace un último destello de perfección. Pues también ese estar frente a frente por cuyo medio somos capaces de estar en relación con Dios como esencia realmente independiente, es un vislumbre de la personalidad divina, y —cuando conocemos por revelación el misterio de la Trinidad— un trasunto de aquel eterno estar frente a frente en comunión absoluta, libre de toda nada y de toda *no-identidad*.

Con esto queda en principio aclarada nuestra posición ante Heidegger y ante toda la filosofía moderna de la finitud. Decimos frente a aquél: finitud no es como tal, equivalente a imperfección; por tanto un sér no es más perfecto cuanto más finito. Pero sin embargo afirmamos: tampoco la

finitud como tal es equivalente a imperfección. En el mundo hay una "buena finitud" tanto como una "mala infinitud" (Hegel). Todo arte clásico que posee por sí mismo un valor frente a la búsqueda romántica de la infinitud, descansa en la "buena finitud". Y si el cristianismo precisamente ha dirigido la luz de la revelación sobre aquello que depende de lo individual, sobre los signos finitos, la iglesia finita, sobre el hombre Cristo "ayer, hoy en eternidad", pues *es deber de una filosofía cristiana considerar reflexivamente junto a la permanente negatividad de la finitud también su positividad y por eso hacerle un lugar en su sistemática.*

Por su afirmación absoluta de la finitud y de la nada, Heidegger fue impelido a hacer que apareciese visible este "absoluto" en aquellas modalidades que rechazan al hombre a su finitud, que lo encierran: en la pura experiencia de la angustia, del cuidado, de la muerte. Para nosotros, que no hacemos absoluta la finitud sino que sólo vemos en ella una expresión de nuestra dependencia de Dios, no precisa ser esta la única vía. Podemos como cristianos encontrar la positividad de lo finito (en toda su permanente negatividad) así como de la radiante y plenaria experiencia de la existencia: experimentamos en el amor —junto al dolor de límite que nos estorba llegar a la unión completa— la incomparable unicidad de una esencia finita; en el arte el prodigio del acierto alcanzado sólo una vez, de una efigie finita "perfecta. En la acción ética lo insustituible cargado de eternidad del instante; en el levantar a Dios los ojos nos estremecemos ante la mirada que nos contempla desde los abismos del absoluto, inmóvil y que a nosotros, a ti y a mí, nos piensa en nuestra irreductibilidad.

HANS URS VON BALTHASAR  
Trad. de JESUS Ma. CASTAÑO

## CIENCIAS NATURALES FISICAS Y MATEMATICAS

---

N. de la R. La versión española se ha hecho sobre el texto aparecido en la revista *Stimmen der Zeit* (Voces del Tiempo) 70. Jahr. 1/2. Heft. 137. Band Okt. nov. 1939. La difícil redacción del texto alemán permite apreciar la correcta traducción. El artículo puesto en español, por primera vez, está incluido en la Bibliografía que A. DE WAEHLENS señala en su libro "*La filosofía de Martin Heidegger*". (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Trad. de Ramón Ceñal S. J.), Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid 1945).