

preparado» que dará plena satisfacción a sus proposiciones, y entonces será ocasión para volver nuevamente sobre este tema que, como decimos, supone revisión de conceptos tradicionales en el campo de la Filosofía del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

VAN DER MEULEN, Jan: *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim/Glan., 1954.

Este libro cuidadoso, e incluso minucioso, de Jan Van Der Meulen es más importante, a mi juicio, por lo que sugiere que por lo que dice. No significa esto que diga poco o lo diga mal; al contrario, es un estudio serio, e incluso en algunos momentos realmente profundo. Pero después de su lectura se dispone ya del necesario subsuelo de datos para poderse formular, con rigor, problemas que son de mayor interés en el orden general de la crítica filosófica que los propios fundamentos que ofrece esta monografía. El problema básico que se plantea, a mi juicio, después de la lectura de este libro, es: ¿En qué medida la metafísica de Heidegger es en realidad una metafísica innovadora? Es un lugar común repetido hasta la saciedad, que Heidegger ha replanteado desde su origen los problemas metafísicos dándoles una nueva intensidad e incluso unas nuevas perspectivas. Pero ¿en que medida es esto cierto?

Es decir, ¿hasta qué punto no está Heidegger dentro de la tradición filosófica occidental y usando de su peculiar problemática?

En principio, y para orientarse en lo que respecta a este problema, hay que partir de la observación crítica de que Jan Van Der Meulen no distingue rigurosamente entre el primero y el segundo Heidegger, pues cita indistintamente y sin aclaración ninguna desde su obra primera importante, *Ser y Tiempo*, hasta *La introducción a la Metafísica*, de 1953. El conjunto de todas las obras de Heidegger hasta esta fecha conocidas se compara, según la importancia de los temas, con el conjunto de las obras de Hegel. ¿Significa esto que la filosofía heideggeriana es una continuidad lógica y que no hay un cambio profundo ni en sus supuestos ni en sus conclusiones a partir de la conocida Carta sobre el Humanismo? Es, parece ser, implícita la opinión del autor. No obstante, de aceptar esto y ateniéndonos a las obras últimas del filósofo de Frankfurt, la proximidad a la metafísica tradicional sería realmente grande, habiendo una diferencia profunda en cuanto al método, ya que las obras primeras, concretamente *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*, vendrían a ser esclarecimientos e introducciones metodológicas que estudiarían preferentemente la «existencia», pero que desembocarían en una filosofía de las esencias, y, por consiguiente, en el ser trascendente a los entes. Lo que implica una metafísica muy próxima a la temática

de la metafísica tradicional. Pero si esto es así, la proximidad de Heidegger con Hegel tiene que ser grande en lo que se refiere a los temas, a la problemática e incluso a la trascendencia metafísica, porque uno de ellos, Hegel, sería la síntesis y perfección de la tradición metafísica de Occidente, en tanto que el otro, Heidegger, sería la crítica y renovación de esa metafísica desde sus supuestos originales. Efectivamente, Hegel aplica su esquema dialéctico a la lógica y a la realidad expresada por la lógica, de modo que el devenir de lo real es el devenir de la lógica por su verdad en la dialéctica. De este modo, en Hegel hay *una justificación ontológica de la historia de la filosofía*. Precisamente Heidegger protesta contra esta justificación ontológica. Quizás en esto esté la diferencia radical, pero esta diferencia radical no afecta a las conclusiones obtenidas, partiendo de uno u otro supuesto metafísico: Los filósofos admiten que el ser se identifica con la verdad y que la apertura de la verdad es de un modo u otro la apertura del ser, con lo que la inautenticidad es para entrambos el oscurecimiento del ser. Ahora bien, en Heidegger la inautenticidad no es lo mismo que el error, ni en Hegel tampoco. Ambos consideran la inautenticidad como «no fundamento», y la esencia de lo auténtico del ser se manifiesta como coincidencia de la razón con la realidad en uno y de la esencia y la existencia en otro. En sus últimos libros Heidegger dice que la esencia es la existencia, quiero decir, que la existencia es el modo en que necesariamente es la esencia lo que realmente «es». Esta identificación primordial de uno y otro lleva a afirmar en Heidegger una superación de la contraposición idealismo-realismo; en Hegel se ha descubierto por sus críticos esta superación repetidas veces. Las distancias señalarían también las proximidades. Así, en el capítulo realmente ilustrador que Jan Van Der Meulen dedica al tiempo. La temporalidad, en cuanto concepto de tiempo, en Heidegger no es sino la apertura del estado de conciencia de la originalidad que se cierra o enclaustra en el mundo como rigidez de la temporalidad. Sin embargo, en Hegel el tiempo se fenomeniza en tiempo-espacialidad, de tal manera que su sentido originario está ya dado en su estructura mundanal. La crítica aguda de Heidegger a esta doctrina acentúa que hay entre las dos tesis profundas semejanzas de mentalidad.

Lo mismo podríamos decir respecto de otros capítulos de este libro; por ejemplo, del último párrafo dedicado al progreso de la ciencia de la filosofía. En términos generales tiene interés que el lector se percate de cómo la filosofía de Heidegger, más allá de sus bellezas literarias y de su indiscutible poder sugeridor, viene a la larga a inscribirse en el marco de la temática y de los puntos de vista tradicionales. Quizás sea esto el mejor servicio que presta la lectura del libro, denso y difícil, de Jan Van Der Meulen.

E. T. G.

VILLAIN, S. I., Jean: *L'enseignement social de l'Église*, Bibliothèque de la Recherche sociale, Institut catholique de Paris, Spes, París, tres volúmenes: I, 1953, 237 págs.; II, 1953, 349 páginas; III, 1954, 248 páginas.

Tanto en su contenido como en su intención es aún la doctrina social de la Iglesia desconocida incluso en muchos medios católicos. No ya entre los cristianos de escasa cultura, sino entre el mismo clero, un gran porcentaje no sabría responder adecuadamente a unas sencillas preguntas: ¿Qué es la enseñanza social de la Iglesia? ¿Cuál es su origen, su desarrollo, su profundo sentido, su alcance doctrinal, su valor para el bien de la humanidad?

Para todos aquellos que no tienen una idea clara de los conceptos *temporal* y *espiritual*, la doctrina de la Iglesia sobre materias sociales no tiene razón de existir; ese terreno cae fuera de su competencia. Los que se la reconocen en los actos humanos afectados por la ley moral, si no están enterados de los objetivos que la Iglesia persigue exactamente en su enseñanza social se inclinan a creer que el resultado, por fuerza, se limita a la proposición de unos vagos e inconcretos consejos moralizadores, sin la menor eficacia práctica. No faltan tampoco los que por la misma razón —ignorancia de las intenciones que abriga la Iglesia— están convencidos de que la doctrina social es un sistema cerrado y completo, a medio camino entre el capitalismo y el socialismo, y provisto de recetas técnicas para todos los casos posibles de conflictos sociales y económicos.

El Padre Villain, en su extensa obra —más de ochocientas páginas—, se propone exponer la enseñanza de la Iglesia sobre temas sociales con objeto de hacer comprender a los católicos, y especialmente al clero, el inmenso alcance de esa enseñanza, la necesidad absoluta que de ella tiene el mundo moderno, y el grave deber que para todos significa apreciarla y estudiarla seriamente como medio indispensable para hacerle dar fruto. El autor dirige *Études* actualmente, y ha sido director de *Action populaire* y del «Institut d'Études sociales», de París. Los tres volúmenes que recogemos son precisamente resultado de los cursos desarrollados por el padre Villain en este Instituto. Intentemos una somera exploración de los problemas abordados por el autor, problemas que por su importancia y número escapan en su casi totalidad a las posibilidades de un comentario tan breve.

Ante todo, ¿puede la Iglesia tener una doctrina social? ¿No interviene así en una tarea extraña a su misión?

Si la labor propia de la Iglesia consiste en salvar las almas o, dicho en otras palabras, en conducir a la humanidad a su fin último, la posesión de Dios en el amor, tiene que importarle la organización del orden temporal en cuanto ese orden pueda hacer más fácil o más difícil al hombre medio la práctica de lo que se le exige para cumplir su fin sobrenatural. El orden temporal en su aspecto sociológico y económico es una realización humana, es decir, tanto su teoría