

HEIDEGGER, Martín: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* Gesamtausgabe; II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 42. Herausgeberin Ingrid Schlüßler. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1988, pp. 289. Y *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*. Band 49. Herausgeber Günther Seubold. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1991, pp. 209.

El libro publicado por Heidegger y editado por Hildegard Feick en 1971 con el título *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* se desdobra ahora en dos volúmenes distintos pertenecientes a las obras completas. En el tomo 42 se recoge íntegramente el texto de la lección dictada por Heidegger en el semestre estival de 1936 dedicada a la interpretación pormenorizada de la mencionada obra de Schelling: *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* (1809). Frente a la edición de 1971 (pp. 1-198), el texto ahora editado contiene algunas frases, algunos pasajes de carácter recapitulador, no recogidos en el texto de la edición original, pero sin indicarlo; asimismo, a pie de página, se recogen algunas notas marginales escritas por Heidegger en un ejemplar de la lección mecanografiado por su hermano, que, por lo visto, no fue colacionado por la primera editora del texto. Seguramente datan del año 1941, cuando de nuevo dedica un seminario y una lección al tratado de Schelling, dentro de su nueva revisión de la metafísica occidental (tomo 49). En definitiva, este texto no presenta nuevos pasajes de importancia ni material nuevo respecto a las 198 primeras páginas del libro de 1971, pero sí una disposición mucho más estructurada en párrafos que hace más fácil su lectura ordenada y una depuración filológica mayor: ausencia de erratas —no he advertido ni una sola— y reunión de notas marginales y pasajes o frases no transcritas en 1971, eso sí sin indicarse de ningún modo en el texto nuevo. Desgraciadamente no viene la paginación de la edición original, algo exigible tanto a la vista de la escasa variación entre uno y otro texto como por la naturaleza de una edición que pretende sustituir a la primera edición.

Lo que en el texto de 1971 aparecía como anejo (*Anhang*), (pp. 201-236) se publica, en parte, en el tomo 49, ya que contenía fragmentos de otra procedencia, no pertenecientes al material aquí editado. La primera parte del texto es una lección sobre la diferencia entre el fundamento y la existencia a propósito del tratado de Schelling (primer trimestre de 1941). En la segunda parte (pp. 105-130) el texto es de carácter telegráfico, a

modo de anotaciones para el seminario que dirigía sobre el mismo tema. La tercera parte (*Durchblick*) toma como tema la diferencia entre fundamento y existencia en relación con la esencia de la libertad humana y con el hombre (el problema del mal). En la cuarta parte del texto se recogen las repeticiones de la lección (primera parte). Como asevera el editor, basándose en las disposiciones editoriales de Heidegger, los textos reunidos en este volumen sí tienen una unidad, tanto formal, dada por el texto que se interpreta, como material, ya que el tema central en torno al cual gira todo no es otro que el problema de la diferenciación entre fundamento y existencia, problema éste que no fue adrede tratado por Heidegger en el semestre de verano de 1936, creyendo, seguramente, que merecía un tratamiento aparte, quizá como el que aquí se le dispensa. A diferencia del tomo 42, este volumen alberga muchísimo texto inédito no recogido en el anejo al libro de 1971. Por otro lado, el texto de 1971 fue levemente modificado, añadiéndosele verbos donde faltaban, debido al estilo de apunte del original. El editor del tomo 49, Seubold, autor, por otra parte, de una buena monografía sobre la técnica en Heidegger, no interviene de esta forma en el original, sino que respeta el tenor del texto.

Paso ahora al comentario general de estos volúmenes, que, por su contenido, que acabo de exponer brevisísimamente, constituyen una unidad. Como es habitual en Heidegger, no se trata de una mera exposición del texto de Schelling, aunque, y esto conviene resaltarlo, como pocas veces se ciñe al texto de una manera tan ejemplar, sin que ello impida que vaya más allá de él en función de las tres intenciones que animan su interpretación: 1) concebir la esencia de la libertad humana; 2) interpretar la filosofía de Schelling desde esta perspectiva y 3) comprender el idealismo alemán a través de su más grande pensador (p. 6). No hay que olvidar que justo en este año comienza la redacción de los *Beiträge zur Philosophie*, en los que se sedimenta el llamado pensar histórico del ser, un nuevo intento de plantear la cuestión central de la filosofía diverso al de *Sein und Zeit*. La lección que nos ocupa se encuadra en el proyecto más concreto de estudiar el idealismo alemán como la culminación y perfección de la metafísica occidental. Heidegger veía en Schelling y en su tratado sobre la libertad humana la exposición más precisa de todo este modo de pensar.

La cuestión primera del tratado schellingniano es ver cómo se puede compaginar la idea de libertad en general, y en concreto la humana, con la idea de sistema, ya que la noción de sistema parece excluir *eo ipso* todo

acto libre. Justo la libertad se coloca en el centro del sistema. Heidegger, enemigo acérrimo de la noción de sistema, advierte que todos los conceptos deben remitir unos a otros, lo cual no implica la idea de sistema, en la que consiste la ley del ser del estar-ahí de la modernidad (p. 58). Toda filosofía es en sí sistemática, pero sólo en el sentido de preguntar por la juntura o vertebración del ser (*Fuge des Seyns*), concepto básico de este período de Heidegger).

No en balde elige Heidegger la obra de Schelling en la que se muestra más ostensivamente la imbricación de la filosofía con la teología. A medida que avanzamos en la lectura y exégesis del tratado se ve con mayor claridad que la cuestión de la compatibilidad de la libertad con la noción de sistema se transforma en la cuestión de la compatibilidad entre libertad humana y panteísmo. En esta obra se muestra que toda filosofía es una ontoteología, porque la pregunta por el ente en su totalidad es la pregunta por lo divino (p. 87-8). En la pregunta por el panteísmo cree ver Heidegger la pregunta por el ser (p. 112), y ello sin tener que violentar el texto en absoluto. A mi juicio, se trata de la interpretación de Heidegger más ceñida al texto- se puede utilizar como comentario al texto sin ningún tipo de reservas, como un comentario muy instructivo.

Explica muy bien que no se trata de una cuestión meramente teológica, atribuible a la formación de Schelling, el alumno del *Tübinger Stift*, sino de una cuestión filosófica que atañe a la misma raíz del idealismo: para Schelling panteísmo e idealismo son lo mismo- para Heidegger la forma de ser que se plasma en él es el estar representado del ente en general (*Vorgestelltheit des Seienden im allgemeinen*, pp. 151-163). El ser queda definido en Schelling como querer (p. 165), una figura del ser de la metafísica que se radicaliza en el concepto nietzscheano de voluntad de poder. Esta noción ontológica supone un cambio también en la concepción de la libertad humana que viene ahora definida como la capacidad para obrar bien y mal, y no ya como mera indiferencia (pp. 167-72).

En la segunda parte y última de la lección se aborda la metafísica del mal en cuanto fundamentación del sistema de la libertad. El problema del mal lleva a Schelling a postular una diferenciación en el ser de Dios: por un lado, está el fundamento de la existencia, y por otro, la existencia del fundamento mismo en su copertenencia mutua. Además resalta que Schelling concibe un Dios que se hace *werdender Gott*, a propósito de lo cual Heidegger hace unas preciosas consideraciones acerca de la recta

comprensión de la eternidad de Dios (p. 197). Tanto el mal como las cosas creadas no deben atribuirse a la existencia de Dios, sino a su fundamento que se hace. Tanto Dios como las cosas fluyen (*werden*). Heidegger ve en la explicación de Schelling una visión de la creación distinta a la tradicional, que la concebía como una fabricación (pp. 228 y sig.), y de la naturaleza como *natura naturans*, como motilidad (*Bewegtheit*) (pp. 235 y sig.).

Ya al final se vuelve la lección al problema del mal que aparece como el predominio en el hombre de la voluntad propia sobre la voluntad universal, en el horizonte, pues, del ser como querer. El mal no es sino escindibilidad del fundamento y la existencia en el ente (p. 254), con lo cual se ve mejor la raigambre metafísica de este problema aparentemente moral. La teodicea final que trata de salvar la bondad de Dios, atribuyendo el mal a su fundamento, se ve al trasluz de su concepción metafísica del ser como querer primigenio.

Por último se cierra el tratado con una consideración acerca del antropomorfismo de Schelling.

Heidegger cumple plenamente las tres intenciones inmediatas que se propuso al interpretar el tratado de Schelling, pero, además, ha elucidado la cuestión del ser en el idealismo alemán de una forma clara y contundente: ser es querer. Y a esta luz ha interpretado todas las nociones schellingnianas que aparecen en el libro. A mi juicio, hay dos cosas que destacar en el texto de Heidegger aparte de las ya reseñadas y que le confieren un puesto relevante en su obra: el intento implícito de replantear de nuevo la cuestión de la esencia y de la existencia en el marco del pensar histórico del ser y también las preciosas observaciones sobre la esencia de Dios hechas al hilo del texto de Schelling.

Al comienzo del tomo 49 insiste de nuevo Heidegger en su intención de recapitular el idealismo alemán al hilo del tratado de Schelling, pero en vez de repetir la magnífica y detallada exégesis de cinco años atrás, aborda directamente la distinción entre fundamento y existencia. Sin embargo, todo el primer capítulo de la primera parte (pp. 17-82) se consagra a la elucidación del concepto de existencia en *Sein und Zeit*, en su diferencia con la llamada filosofía de la existencia defendida por Karl Jaspers. Es quizá esta consideración retrospectiva de su propia obra lo más interesante del tomo presente, ya que no encontramos en lo hasta ahora publicado una discusión tan pormenorizada y clara de lo que es y no es la existencia en Heidegger, concepto, por otra parte clave. Mientras

que la existencia en Jaspers es mera vida, ser uno mismo en el sentido de la subjetividad humana (pp. 18-19) y en Kierkegaard ser-cristiano como intersección de la eternidad con la temporalidad (pp. 19-36), la existencia de *Sein und Zeit* se cifra en la comprensión del ser y no únicamente en la comprensión del propio ente humano. Este concepto brota de una constelación de preguntas (ontología) totalmente extraña a la filosofía de la existencia. La existencia de *Sein und Zeit* no es sino el estar expuesto a lo abierto, extáticamente (p. 54), lo cual distingue Heidegger, radicalmente, de la noción de existencia como *sistere extra causas et extra nihil*. Confiesa que se vio obligado a sustituir el término existencia por la palabra *Inständigkeit* (in-sistencia) para que no se confundiese su pensamiento con el de Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit* (1931)). Tras despachar la crítica de Nicolai Hartmann, aborda el concepto de existencia en Schelling. Lo que le interesa es ver cual es la raíz, el horizonte interpretativo del cual brota la diferenciación de fundamento y de existencia, y ésta no es otra que la noción de ser como querer (p. 116). En las páginas finales nos encontramos con reflexiones interesantes sobre la creación y el mal (en el *Durchblick*, pp. 131-140) que profundizan lo dicho en 1936. En el anejo (pp. 169-2039 se recogen reflexiones sobre Hegel, que se han editado al completo en el tomo 68, y sobre Leibniz (cfr. *Nietzsche* 1961).

A nuestro juicio esto es lo que constituye lo novedoso de este tomo con relación a la lección de 1936. En otras partes se advierte un deslizamiento de la acentuación en los temas, y no tanto una variación en la perspectiva, que es básicamente la misma, o un cambio de opinión. Por ello el lector deberá empezar por el tomo 42, que es sistemáticamente el mejor, también para conocer el pensamiento de Heidegger.

HEIDEGGER, Martín: *Die Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe; II. Abteilung: Vorlesungen 1919-44. Band 59. Herausgegeben von Claudius Strube. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1993. pp. 202.*

En este nuevo tomo de las obras completas de Martín Heidegger se edita una de las lecciones dictadas en Friburgo antes de ser nombrado

profesor extraordinario por la Universidad de Marburgo en 1923. Aunque la fama de las lecciones marburguesas haya eclipsado esta parte de su producción filosófica, debido al hecho de constituir la base material sobre la que se fraguó *Sein und Zeit*, estas lecciones primeras anticipan, de manera clara, esos temas con que nos familiarizan tan sugestivamente las lecciones mucho más acabadas y mejor dispuestas de Marburgo. Este es el caso de la lección que ahora nos ocupa.

Contra lo que a primera vista pudiera sugerir el título que Heidegger eligió para la lección, no se trata de desarrollar una fenomenología de la intuición o de la expresión ni al modo de Husserl, como se ve en las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), ni tampoco al modo como Heidegger entiende, de un modo mucho más radical, lo que es la intuición o percepción primera, de lo cual hay sobrada muestra también en las primeras lecciones friburguesas, sino de dilucidar el modo que se forjan los conceptos filosóficos: «la teoría de la formación de conceptos filosóficos». En este tomo se ofrece un intento de reflexionar sobre el modo en que la filosofía debe forjar conceptos, en definitiva sobre el método. El subtítulo guarda una clara resonancia neokantiana. No sólo la expresión recuerda a Rickert, sino que incluso Heidegger, compendian-do la intención de la lección en el esfuerzo por obtener un concepto y estructura fundamentales de la fenomenología, remite expresamente a su maestro Emil Lask, quien en su *Lógica de la filosofía* había intentado esbozar una teoría de la filosofía.

En la introducción (§ 1-5) muestra cómo esta tarea es consustancial a la filosofía misma y a la fenomenología en particular, pero no como una tarea impuesta desde fuera. Es el hecho mismo de la filosofía el que empuja a investigar su propia estructura y su concepto, así como el modo en que los conceptos manejados surgen. Pero esta tarea de la fenomenología se desarrolla en una situación filosófica determinada, donde tiene un papel preponderante la llamada *Weltanschauungsphilosophie*. Asimismo están dos corrientes muy fuertes: la filosofía de la vida y la filosofía de la cultura, caracterizadas por su vuelco a la realidad vital en todas sus formas. La vida se presenta como el fenómeno originario (*Urphänomen*, p. 15). Así pues, para Heidegger la situación filosófica de principios de siglo se caracteriza por colocar el fenómeno vital como fenómeno originario y básico, objeto por antonomasia de la reflexión filosófica. Pero al no haber una interpretación unívoca de la vida, brotan dos modos diversos de considerarla. Una corriente filosófica conceptúa la vida como

proceso o creación u objetivación (cultura). La otra corriente insiste en la vertiente de la vivencia y de la experiencia vital. De la primera se deriva el problema del apriori, de la segunda, el problema de lo irracional. ¿A qué viene, pues, la exposición de esta situación de la filosofía contemporánea, cuando la fenomenología la presentaba Husserl como una filosofía sin supuestos? Lo que Heidegger quiere hacer ver es que todo filosofar por muy radical que sea, o justamente por pretender serlo, parte de una situación filosófica previa.

El sentido de la fenomenología no es aclarar conceptos o expresiones. Un elemento esencial y básico de la fenomenología es la destrucción, que consiste en analizar los conceptos buscando ese concepto o noción previa (*Vorgriff*), que los prefigura; pero además debe hallar la experiencia originaria de la que éste surge y a la que se halla adscrito. De esta forma se hará justicia no sólo a lo visto, sino también al contexto o a la situación en que el objeto o lo percibido se «constituye». Dicho de un modo más concreto y de acuerdo con que lo que a continuación va a seguir en el texto, la destrucción crítico-fenomenológica toma en su mirada a las filosofías fácticamente dadas para ver si se aproximan a la originariedad de la existencia y analiza el alcance de sus conceptos fundamentales (p. 38). Justo en la exposición de este trozo fundamental del método fenomenológico estriba la novedad de la lección presente.

En la primera y segunda partes de la lección veremos a la destrucción fenomenológica en acción siendo aplicada a dos complejos de problemas esenciales. En primer lugar se aborda el problema del apriori (§ 6-10).

De los problemas que alberga esta cuestión entresaca el más importante: la historia, porque ésta hace peligrar la noción de apriori. Desenvuelve el nexo de sentidos que alberga este concepto y dilucida la originariedad y la proximidad a la facticidad de esas acepciones: «La historia en cuanto suceder en el acontecimiento de la vida fáctica está referida al mundo fáctico propio (*Selbstwelt*), al co-mundo (*Mitwelt*) al mundo en derredor (*Umwelt*)» (p. 59). Este análisis constituye un anticipo y complemento interesante para lo que viene al respecto en *Ser y Tiempo*. De esta forma se aplica un aspecto de la destrucción fenomenológica que Heidegger llama con un término latino: *Diiudication*, que consiste en decidir la originariedad o no de un significado basándose en un criterio que no es otro que el de la existencia fáctica.

También somete a la destrucción fenomenológica el segundo grupo de problemas enracimados en torno a lo irracional, en dos etapas. En la

primera expone y somete a análisis la posición de Natorp (pp. 94-152), quien trata de captar la subjetividad sin objetivarla (p. 98), pero toda esa indagación está marcada por la preocupación por el método que pre-determina lo que a ser esa subjetividad buscada. Esta cuestión del método está a su vez motivada por la idea de «constitución» (p. 129), la cual está, a su vez, enraizada en la teoría del conocimiento. En este *humus* filosófico germina la idea de la filosofía como actitud (*Einstellung*), que supone *eo ipso* un alejamiento del mundo propio (*Wegstellung von der Selbstwelt*, p. 142). Así se cosifica la realidad fáctica de la existencia, de la vida.

Ahora la investigación se vuelve, aunque en muy poco espacio, a la figura filosófica de Dilthey, a quien le cabe el mérito de haber cifrado la tarea de la filosofía en asegurar la vida. Después de una breve, pero excelente exposición de los pensamientos centrales de Dilthey (p. 153-163) procede a la destrucción fenomenológica de sus conceptos. A diferencia de Natorp, Dilthey coloca en el centro el concepto de yo. Es un todo de vivencias. A éste lo llama nexo efectivo (*Wirkungszusammenhang*). Aunque es un concepto contrario a los presupuestos neokantianos anteriormente examinados, en su elaboración se infiltra la idea de constitución y algunas teorías biológicas que le hacen perder proximidad al fenómeno originario (p. 166)

A modo de conclusión Heidegger atribuye al predominio de la actitud teórica el fracaso repetido de acceder adecuadamente a la existencia fáctica, el motivo de la filosofía. La filosofía no debe confundirse ni con la actitud teórica ni con la filosofía cosmovisiva. Tampoco la filosofía debe constar de disciplinas, sino que debe esforzarse por iluminar o aclarar la experiencia de la vida (p. 173). Justo en estas páginas finales expresa, de una forma si cabe más rotunda, el criterio que vino hasta entonces aplicando para decidir la originariedad de un concepto filosófico: « La mismidad en el ejercicio actual de la experiencia vital, la mismidad en el experienciarse a sí mismo es la realidad originaria» (p. 173), que se caracteriza como la *Selbstbekümmern* o preocupación de sí mismo, concepto que anticipa a la cura de *Sein und Zeit*. Así pues, la filosofía tiene como tarea preservar la facticidad de la vida y dilucidarla, pero sin renunciar al rigor, que estribará en centrar la preocupación en la facticidad misma. Habrá que esperar a la lección del semestre de invierno 1921/22 (tomo 61) para encontrar una circunscripción más detallada de la facticidad.

HEIDEGGER, Martín: *Hegel*. Gesamtausgabe; III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 68. Herausgeberin Ingrid Schlüßler. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1993.

Después de que en 1989 apareciese el tan largamente esperado tratado *Beiträge zur Philosophie* sale ahora a la luz un segundo tomo de los tratados inéditos que Martín Heidegger escribió a continuación de *Ser y tiempo*. Se trata, en realidad, de dos trabajos. El primero de ellos, titulado: *Die Negativität: Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*, fue escrito en dos fases, en 1938-39 y en 1941. El segundo, que lleva por título: *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, fue redactado en 1942. Como indica la editora, fue la voluntad de Heidegger la que unió en un solo tomo estos dos escritos, de los cuales sólo el primero puede llamarse propiamente tratado, designación que es de todo punto inadecuada para caracterizar el comentario aclaratorio de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

En el primer caso el lector se encuentra ante un texto con estructura de tratado, pero con una redacción que revela un carácter de esbozo y de pensamiento aún inacabado en pugna con los problemas mismos: un testimonio de un pensar vivo que se está haciendo. De ahí los anacolutos y algunas frases sin verbo, que refuerzan su carácter de anotaciones (*Aufzeichnungen*), y que Heidegger no subsanó adrede cuando revisó el texto en 1941. En este tratado se plantea el problema de la negatividad, a propósito de la *Lógica* de Hegel, en la estela de los *Beiträge zur Philosophie* (1936/1939), en especial de la tercera *Fuge* o juntura de los *Beiträge*: el salto al ser. Pues bien, después de haber cifrado en la negatividad el rasgo básico de la filosofía de Hegel (p. 6) repara en que el ser y la nada en Hegel no sólo no se identifican, sin dejar lugar a una diferencia (p. 17), sino que además se expresa una renuncia taxativa a la distinción de ser y ente, lo cual monta tanto como olvidar la diferencia ontológica, que no se plantea como problema. Pero esto es lo que constituye el comienzo y principio de lo Absoluto en Hegel. Pero ni siquiera la negatividad misma es para Hegel algo digno de ser cuestionado (p. 37). Esta ausencia de la distinción va pareja a una in-decisión radical, ya que la distinción tiene en la de-cisión su ámbito propio.

La decisión, de la que tanto se habla en los *Beiträge*, no es sólo un ámbito en que se plantea la cuestión del ser mismo o una estructura del «o esto o lo otro», sino, sobre todo, el ser mismo concebido como

acontecimiento (*Ereignis*): «El ser de-cide en cuanto acontecimiento en el acontecer del hombre y de los dioses en la menesterosidad para el ser del hombre (*Wesen*)» (p. 43). En este difícilísimo texto se vislumbra un rasgo básico del ser: su decisión, que se corresponde perfectamente con el estar decido básico del estar-ahí humano, presto al salto a esa dimensión donde quepa la decisión. En lo que hace al texto, baste señalar que la distinción es ya un salto en ese no —el ser no es el ente— que proviene del nadear mismo que es el ser. Este nadear no es sino una interdicción de fundamento: el *Abgrund* o fundamento desfondado: el ser no reposa sobre ningún fundamento o ente, incluso Dios. (p. 47). Pensar esa negatividad más radical es una cuestión perteneciente a la propia cuestión del ser. Heidegger lleva a cabo este intento dentro de la interpretación del idealismo alemán, cuyo eje básico es lo absoluto.

En el segundo escrito nos encontramos una interpretación de los primeros párrafos de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, que tiene por objetivo aclarar el concepto de experiencia en Hegel. Mientras que el primer tratado destacaba, formalmente, por su estilo anotativo, el segundo es un texto más elaborado, pues tiene su origen en anotaciones hechas para un seminario. Por un lado, esta interpretación recoge una pequeña porción de lo dicho en la lección del semestre de invierno 1930/31 (tomo 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*), en lo relativo a la aclaración del cambio del título de la obra y su inserción en los dos sistemas desarrollados por Hegel. De otro lado, anticipa, aunque con otra marcha argumentativa, el estudio «*Hegels Begriff der Erfahrung*» recogido en *Holzwege* (1950).

Este tratado se enmarca más claramente que el anterior en la serie de seminarios y lecciones dedicadas a desentrañar la esencia del idealismo alemán y su lugar dentro de la historia del ser, como culminación de la historia de la filosofía y explicitación última y inequívoca de los conceptos fundamentales. Por eso en su repetición represtinante de la historia de la filosofía no se podía eludir este estadio tan importante. En este tratado no va a bordar todo el problema con su complejidad, sino que se va a ceñir a explicitar el concepto de experiencia absoluta o de saber absoluto en Hegel. De la experiencia no se puede escindir el movimiento dialéctico, ya que el conocimiento no es algo exterior a la cosa en sí, sino que coincide con ésta: la conciencia propia. Heidegger insiste en que esta experiencia de Hegel es, por un lado, ontológica; pero, por otro, infinita-punto que repugna de lleno a la tesis capital de

Heidegger de que el ser es finito-. En nueve proposiciones directrices compendia todo su discurso sobre la experiencia (p. 132- 6).

Unos cuantos apuntes sobre el párrafo 16 constituyen la parte final de este escrito. Aquí se ve mejor la perspectiva en que se halla inscrita la interpretación del texto de Hegel. Se trata de pensar el idealismo alemán que no ha sido aún comprendido en sus posibilidades. No hay que olvidar que una discusión con el idealismo alemán resultaba perentoria para Heidegger, para quien el ser es historia, es un «llegar a ser» como en Hegel. No obstante, se erraría si en Heidegger se quisiera ver una reedición del pensamiento de Hegel, nada más lejos de la realidad, como muestran las numerosas demarcaciones que lleva acabo un pensador de la finitud radical, como es Heidegger.

Con este tomo se hace patente una vez más el hecho de la inextricable adscripción de la historia de la filosofía a la filosofía misma y el interés de Heidegger por Hegel. Sin embargo, poco de novedad nos trae, apenas unos desarrollos no exentos de interés acerca de la negatividad, en clara consonancia con los *Beiträge*. Por contra, el segundo escrito ya está plenamente desarrollado en el estudio publicado en 1950.

Jorge Uscatescu