

LA RECEPCIÓN DE SCHELLING EN HEIDEGGER

1. *Heideggers Schellings-Seminar (1927/28)* (ed. Lore Hühn y Jörg Jantzen, Schellingiana 22, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2010, 481 páginas) es un libro donde se recogen las intervenciones que hubo en el Congreso que la Sociedad Internacional Schelling, con la colaboración de la Sociedad Martin Heidegger, organizó en 2006 en la Universidad de Friburgo (Alemania). Ese encuentro estuvo dedicado a la recepción e interpretación que Heidegger hizo de Schelling, o sea, a «cómo el pensamiento de Schelling desarrolló su influencia en la filosofía de Heidegger» (p. 2), y en especial el escrito de Schelling *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809)¹. La confrontación con el Idealismo alemán jugó un papel importante en el pensamiento de Heidegger; de ese modo quiso apropiarse (*Aneignung*) de una parte esencial de nuestra cultura filosófica. Esa apropiación creativa es un momento esencial del pensar filosófico, dado que el pensar está siempre históricamente situado, y tiene la tarea de poner críticamente en claro esos presupuestos de los que parte. El propósito de Heidegger en ello es superar lo que él juzgaba que eran limitaciones del Idealismo alemán, las mismas que la de toda la filosofía moderna: su intento de fundamentación del ente en la subjetividad y su olvido del ser. Pero al mismo tiempo ese interés de Heidegger por Schelling y su interpretación a la luz de su propia filosofía, de la pregunta por el ser, propiciaron un renacimiento y una renovación de los estudios schellingianos.

2. Lo primero que se publicó de Heidegger sobre Schelling fue en 1971 (1995 2ª ed.) su seminario del semestre de verano de 1936: *Schellings Abhandlung «Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)»*². No lo editó directamente Heidegger, sino Hildegard Feick; tal vez influyera en la decisión de sacar a la luz ese seminario de 35 años atrás el hecho de que en 1970 había salido al mercado la obra fundamental de Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*³. El libro de Heidegger fue recogido posteriormente en sus *Gesamtausgabe*⁴ volumen 42 (GA 42) en 1988. Es sin duda uno de los dos textos principales de Heidegger sobre Schelling, cuya interpretación ha ejercido un gran influjo. El tratado sobre la libertad, escribe ahí Heidegger, «es la mayor realización de Schelling, y a la vez una de las obras más profundas de la filosofía alemana y con ello de la filosofía occidental» (p. 2), «pues Schelling es el pensador propiamente creativo y el que llegó más lejos de todo ese período de la filosofía alemana. Lo es tanto que llevó al Idealismo alemán desde su interior más allá de su propia posición fundamental» (p. 4). No obstante su proyecto fracasó, «pues toda filosofía fracasa, eso pertenece a su concepto» (p. 118), dado que en ella tanto al principio como al final solo queda el preguntar, preguntar por lo más digno de ser preguntado: el ser. Schelling fracasó al interpretar el ser como querer (*Wollen*) o voluntad (*Wille*), es decir, como un ente. Ese

¹ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989.

² *El tratado de Schelling Sobre la esencia de la libertad humana*, Max Niemeyer, Tübingen, 238 páginas.

³ *Schelling, una filosofía en devenir*, J. Vrin, Paris, 2 vols., de 658 y 549 páginas respectivamente.

⁴ *Obras completas*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

querer se desdobra en fundamento y existencia (*Grund und Existenz*), y eso lo interpreta Heidegger como la articulación del ser (*Seynsfuge*) en Schelling, pero esta articulación sólo aparecería plenamente en el hombre, no en Dios, donde el fundamento queda sin más enteramente dominado; con ello pone a la luz las dificultades que hay con el comienzo (*Anfang*) en la filosofía occidental y la necesidad de un nuevo comienzo (p. 194). Pero «dado que el tratado de Schelling sobre la libertad humana es, en su núcleo, una metafísica del mal, y puesto que con ello viene un nuevo y esencial impulso a la pregunta fundamental de la filosofía por el ser, y como ese impulso no ha tenido hasta ahora ningún desarrollo, y en vista de que ese desarrollo puede ser fructífero únicamente en una transformación superior, por eso se intenta aquí la interpretación del tratado sobre la libertad; ésa es la razón propiamente filosófica de esa elección» (p. 118). El libro se concluye con un Anexo, en donde se publican algunos folios relativos a los seminarios que Heidegger impartió sobre Schelling en los años 1941-1943, apuntes que se incluirán en toda su extensión en el volumen 86 de la GA, del que hablaré después.

En 1991 aparece el segundo texto mayor de Heidegger acerca del tratado sobre la libertad de Schelling. Me refiero al tomo 49 de la GA, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände»* (1809)⁵. Ahí se publica el seminario que impartió Heidegger en el primer trimestre de 1941, que continuó durante el semestre de verano de ese mismo año. Mientras que en el seminario de 1936 Heidegger se dedicó a analizar paso por paso el texto de Schelling, en éste hace una presentación del «Tratado de Schelling como culmen de la metafísica del Idealismo alemán» (p. 1) y después se centra en la diferencia entre fundamento y existencia, que considera como el núcleo del tratado. Distingue y confronta esta diferencia con los conceptos escolásticos de esencia y existencia, así como con el de existencia en Jaspers, en Kierkegaard y el desarrollado por el propio Heidegger en la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*, y concluye: «El concepto de existencia de Schelling, comparado históricamente, toma un lugar intermedio entre el tradicional concepto de *existentia* y el limitado concepto de existencia de Kierkegaard y de la “filosofía de la existencia” [...] permanece enteramente dentro de la metafísica occidental y a la vez moderna, y no se ha de pensar en relación alguna con el concepto de existencia de *Ser y tiempo*» (p. 75) —aquí Heidegger se distancia por tanto enteramente de Schelling—. La distinción schellingiana entre fundamento y existencia se enraíza en su comprensión del ser como voluntad (subjektividad), la cual aparece necesariamente en esas dos formas para poder ser consciente de sí y realizar su libertad. «Todo está pensado a partir del ente más ente (*Seiend-Seiendsten*), del *summum ens*, theion [...] Metafísico, onto-teológico, aunque en su más alta culminación» (p. 94), pero desconociendo igualmente los presupuestos de ese pensar metafísico, su posición fundamental (*Grundstellung*). El tema central del tratado sobre la libertad es el mal, porque es ahí donde se ve con más nitidez la unidad y la diferencia, o sea, el ser (diferencia que une), del fundamento y de la existencia (p. 96-97). Heidegger acaba analizando esa diferencia que une partiendo primero de Dios (lo Absoluto), después del mundo o naturaleza (creación), y finalmente del hombre, en cuya libertad, como capacidad de bien y de mal, Dios y la diferencia que une se revelan.

En 1997 se publica en el volumen GA 28 las lecciones de Heidegger del semestre de verano de 1929 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*⁶. El texto se dedica fundamentalmente (p. 49-182) a un análisis de la primera formulación que Fichte hizo de su Doctrina de la Ciencia, a saber, en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*⁷ (1794-1795). Compara (y por ese medio critica) también la exposición que hace Fichte ahí de la subjetividad con el análisis que Heidegger lleva a cabo del *Dasein* en *Ser y tiempo* (ser-en-el-mundo, finitud, transcendencia) y la pregunta sobre el ser. Y antes de pasar a Hegel (p. 195-232), se detiene en una consideración sobre el joven Schelling, y en concreto sobre su filosofía de la naturaleza. Esta surge primero como complemento a la filosofía de Fichte, que contemplaba la naturaleza como un mero No-Yo, mientras que Schelling, a partir de 1797, la interpreta como un Yo que no ha llegado a la conciencia conceptual, al Yo libre y reflexivo del que parte Fichte en su

⁵ *La metafísica del Idealismo alemán. Para una interpretación renovada de Schelling: «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados»* (1809), 209 páginas.

⁶ *El Idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y la situación filosófica del problema en el presente.*

⁷ *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia.*

filosofía trascendental. Después, esa filosofía de la naturaleza determina el modo de enfrentarse filosóficamente a toda la realidad, modo que también compartirá Hegel.

En el año 2008 se publicaron las notas de Heidegger para unas clases prácticas que dirigió en el semestre de invierno de 1937-1938 sobre *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*⁸ (GA 88). Allí se habla asimismo del Idealismo alemán, y en especial de Fichte y de Schelling. De nuevo critica Heidegger que en esa filosofía se ha sustituido la cuestión de la verdad por la de la certeza y la del pensar fundante (p. 127-128). Allí encontramos breves notas sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling y su filosofía de la identidad (p. 132-134), después de lo cual Heidegger le dedica un excursus (p. 135-144) a la distinción que el último Schelling establece entre filosofía negativa (la racional, la propia del idealismo) y la filosofía positiva, que será su filosofía de la revelación. Schelling siempre tuvo esa tendencia a lo positivo, a lo existente, afirma Heidegger, y en su filosofía positiva de última hora restaura la experiencia cristiano-aristotélica-platónica del ente como existente, pero donde la razón es sólo receptiva (p. 138). Se trata de nuevo de una ontoteología, como lo es toda la metafísica occidental, pero inferior a lo conseguido por Schelling en su tratado sobre la libertad. Además no logra superar el racionalismo, sino que acepta sus mismas bases ontológicas (p. 141).

Por último en 2011 fue publicado el grueso volumen 86 de la GA: *Seminare: Hegel-Schelling*. La mayor parte del texto está dedicado a Hegel: la relación Aristóteles-Hegel, la filosofía del derecho de Hegel (un seminario del semestre de invierno 1934-1935, donde Heidegger expone también ideas políticas propias en un entorno nazi), la *Fenomenología del Espíritu*, la Lógica de la esencia, la estética. Pero también se brindan amplias páginas al tratado sobre la libertad de Schelling procedentes de dos seminarios de Heidegger. El primero (p. 47-54) tuvo lugar en el semestre de invierno de 1927-1928, y fue la primera vez que Heidegger se ocupó del escrito sobre la libertad de Schelling. Se trata de brevísimas anotaciones tomadas directamente del texto schellingiano. Entre ellas leemos: «Ser originario = querer [...] NB: partiendo de aquí, interpretación y crítica del Idealismo» (p. 52). En el Apéndice II de este libro se nos ofrecen los protocolos (o resúmenes escritos por estudiantes) de las sesiones 2, 3 y 4 de este seminario (p. 529-548), gracias a los cuales nos enteramos más de lo que Heidegger enseñó. En el escrito de Schelling, critica Heidegger desde su interés por la pregunta por el ser; se toma la autoconciencia humana, la yoidad, como hilo conductor para la interpretación de la totalidad de los entes (p. 530) y del ser. Ambas cosas, apuntes de Heidegger (aunque en otro orden) y protocolos, habían aparecido un año antes en el libro que aquí estamos comentando (p. 321-356). El segundo texto (p. 185-262) contiene notas de Heidegger sobre «Schelling y el Idealismo alemán (1941-1943)», frases a veces incompletas, sin desarrollo de las ideas, como apuntes que uno toma para no olvidar las ideas y usarlas después en las clases o en los escritos. Y lo mismo ocurre con las anotaciones tardías de Heidegger sobre Schelling que se publican en el Apéndice I de ese mismo volumen (p. 519-525).

3. Esto por lo que respecta a la obra de Heidegger sobre Schelling. Volvamos ahora al libro que aquí nos concita: *Heideggers Schellings-Seminar (1927/28)*. Está estructurado en dos partes. En la primera se recogen las intervenciones de especialistas en Schelling y Heidegger habidas en ese encuentro en 2006 sobre la recepción de Schelling en el pensamiento de Heidegger. Se inicia con la intervención de Lore Hühn, Profesora en la Universidad de Friburgo y Presidenta de la Sociedad Schellingiana Internacional, «Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch. Der Versuch einer Einleitung»⁹ (p. 3-44), que sirve de introducción a todo el libro. Hühn señala que el influjo público de Heidegger en la interpretación de Schelling ya se había iniciado en 1955 con el libro de su alumno Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*¹⁰, tesis que tuvo una gran aceptación y abrió una nueva perspectiva en la comprensión de Schelling. A ello se han de añadir las tesis doctorales de Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*,¹¹ de 1956, y la del joven

⁸ *La posición metafísica fundamental del pensamiento occidental*.

⁹ «Heidegger-Schelling en diálogo. Ensayo de una introducción».

¹⁰ *La culminación del Idealismo alemán en la filosofía tardía de Schelling*, Kohlhammer, Stuttgart.

¹¹ *La doctrina de Schelling sobre el tiempo. Fundamentos y presupuestos de la filosofía de Las Edades* [del mundo], C. Winter-Universitätsverlag, Heidelberg.

Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*¹², de 1954. Heidegger, con su seminario sobre Schelling de 1936 provocó un renacimiento y renovación de Schelling, sacándolo de la sombra de Hegel y proponiéndole como un precedente de Nietzsche y su metafísica de la voluntad de poder, última estación de la filosofía occidental. Esta metafísica de la voluntad conduce al nihilismo, a la contradicción de buscar el fundamento de todo en algo que no se funda en nada. Aquí Heidegger distorsiona las distintas filosofías, las simplifica y nivela y les coloca su crítica con el mismo patrón, piensa Hühn; no tiene en cuenta por ejemplo la crítica de Schelling al subjetivismo fichteano. Ella propone, por el contrario, una interna afinidad de Heidegger con Schelling: «el análisis crítico del presente y de la técnica como dominio del tiempo cronológico; la transformación de la racionalidad en mitología según el patrón de una dialéctica de la Ilustración; la negatividad del primer comienzo [el comienzo racional de la filosofía idealista] y la necesidad de un segundo comienzo [el de la filosofía positiva en Schelling]; éxtasis y vuelta (*Kehre*) como figuras de la transformación (*Umbruch*) y del nuevo comienzo; la teoría de la serenidad (*Gelassenheit*) como proyecto en contra de la fijación de los modernos en la voluntad» (p. 13), una serenidad y una vuelta que Heidegger habría obtenido de Schelling, mientras que la tesis de Schelling de la “no-pre-pensabilidad» del ser (*Unvordenklichkeit des Seins*), por lo cual la razón sólo puede ser receptiva, sería un precedente de la serenidad y del olvido del ser en Heidegger. A través de Heidegger, Schelling habría ejercido también influjo en la ética y crítica de la técnica de Hans Jonas, Hannah Arendt y Günter Anders.

También sobre esa afinidad entre los dos pensadores trata el artículo de Sebastian Schwenzfeuer (Friburgo), «Natur und Sein – Affinitäten zwischen Schelling und Heidegger»¹³ (p. 227-261). Él muestra un paralelismo entre la superación schellingiana de la filosofía trascendental (primeramente mediante su filosofía de la naturaleza) y el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental del *Dasein* en *Ser y tiempo*. También habría un paralelismo en el ámbito del arte, pues el par «tierra-mundo» que Heidegger utiliza en su obra *Sobre el origen de la obra de arte* guarda similitud con el par schellingiano fundamento-existencia.

Dedicados a la interpretación de Heidegger del *Escrito sobre la libertad* de Schelling encontramos tres artículos. El primero, que es de Günter Figal, de la Universidad de Friburgo, presenta a «Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche. Heidegger liest Schellings *Freiheitschrift*»¹⁴ (p. 45-58). Heidegger se dedica de manera intensiva a Schelling justo antes y al comienzo de la elaboración de los *Beiträge zur Philosophie*, buscando en él, contra la voluntad de poder de Nietzsche, el precedente de lo que él llamará a finales de los años 40 el *Ge-stell*. Pero al dar con el concepto de *Ereignis*, Schelling pierde para él su especial significado y queda unido al idealismo y a la metafísica.

Sebastian Kaufmann, de la Universidad de Friburgo, diserta sobre la «Metaphysik des Bösen. Zu Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitschrift*»¹⁵ (p. 193-226). Sostiene que el seminario de 1936 de Heidegger sobre Schelling no es un simple comentario a su *Escrito sobre la libertad*, sino que tiene la intención de ser una creativa superación de Schelling, más aún, de la metafísica de occidente (desde Platón hasta Nietzsche), mediante una comprensión histórica del ser, a fin de preparar un nuevo comienzo del pensar, uno que no se quede en la pregunta por el ser del ente, sino que avance hasta la pregunta más radical por la verdad del ser. Pero Schelling quedó encallado en su primer comienzo, en la metafísica, aunque intentó romper con ella desde la metafísica del mal. Esta descubre la articulación del ser (*Seynsfuge*) en fundamento y existencia, una dualidad que se manifiesta plenamente en el hombre, y con ello interpreta el mal no como mera privación, sino como algo real (pienso que esa idea se encuentra ya en Kant, en la primera parte de su escrito sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*) procedente del fundamento. Esto representa para Heidegger un avance hacia la pregunta por el ser de la nada, con la que está necesariamente ligada la pregunta por el ser, al ser la nada lo más monstruoso en el esenciarse del ser (*das Ungeheuerste im Wesen des Seyns*) (GA 42, p. 122). El mal ha de comprenderse no simplemente desde una perspectiva moral, sino fundamentalmente ontológica, como perteneciendo necesariamente al ser del ente (y al bien), lo que llega a su máxima potencia en el hombre. De ahí también los acentos tan negativos del Heidegger de los siguientes años (años de guerra y de postguerra) contra el hombre,

¹² *Lo Absoluto y la historia. Sobre la disonancia en el pensamiento de Schelling*, Univ.,Phil.Fak.,Diss., Bonn.

¹³ «Naturaleza y ser. Afinidades entre Schelling y Heidegger».

¹⁴ «Schelling entre Hölderlin y Nietzsche. Heidegger lee el *Escrito sobre la libertad* de Schelling»

¹⁵ «Metafísica del mal. Sobre la interpretación heideggeriana del *Escrito sobre la libertad* de Schelling».

el humanismo, la metafísica, su nihilismo y su olvido del ser, de lo que Kaufmann nos da valiosas citas y explicaciones en la segunda parte de su artículo. Pero en Schelling esa dualidad fundamento-existencia pierde su fuerza en lo divino, en donde no hay conflicto, sistema, sino sólo vida del espíritu que reina sin resistencia sobre el fundamento. Éste entonces queda en realidad excluido del sistema y con él la *Seynsfuge* y la nada, o sea, la finitud. Schelling no sale de la metafísica de la voluntad, que identifica ser con voluntad.

El tercer artículo dedicado a los seminarios de Heidegger sobre Schelling es el de Dietmar Köhler (Universidad de Bochum), «Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretation von 1936 und 1941»¹⁶ (p. 163-191). Köhler compara los dos seminarios que Heidegger dedicó a Schelling, el de 1936 y el de 1941, y analiza el cambio de Heidegger en su apreciación de Schelling sobre el trasfondo de la evolución que el propio pensamiento de Heidegger experimenta en esos años, años de los *Beiträge*, acerca de la pregunta por el ser: el sentido y la verdad del ser, el ser como totalidad, la historia del ser. Esta evolución propia tiene como consecuencia un progresivo distanciamiento de Heidegger con respecto a Schelling y al Idealismo alemán, pues ellos no son ningún puente hacia un nuevo comienzo, sino más bien Hölderlin, el poeta (p. 191).

Otros tres artículos se fijan más bien en la relación de Heidegger con el último Schelling. Arturo Leyte, Profesor de la Universidad de Vigo, se centra en el problema del tiempo en su artículo «Zeit-Denken-Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger»¹⁷ (p. 139-162). Considera que la pregunta por el tiempo es la decisiva en filosofía, y aboga por una comprensión o acceso no conceptual del tiempo, que es la que encontraríamos en Schelling, propiamente en el Schelling a partir de 1811 con su proyecto sobre *Las edades del mundo*. Aquí no cabe una explicación o deducción conceptual, propia del idealismo racional que Schelling va abandonando, sino una narración, una experiencia. «Desde el concepto del tiempo a la experiencia temporal» podría ser el título resumido para una interpretación del tiempo en Schelling» (p. 154). Hay un cambio en el sentido (*Sinn*) del tiempo, «un paso desde una determinación conceptual a una existencial o fundada en la experiencia» (p. 155) (pero hay que aclarar que es una experiencia religiosa, en la que se apoya su Filosofía de la revelación), eliminando así la distancia que marcaba Kant entre lo trascendental y lo empírico, y estableciendo un proceso. No obstante también hemos de pensar las diferencias entre ambos. Schelling parte de la unidad-identidad de una realidad (lo divino) de la que es deducido genéticamente todo ente y el tiempo mismo, lo cual borra la diferencia entre lo eterno y lo temporal abocando a un sistema de los tiempos o edades, pero esa es una historia que no puede ser comprendida fenoménicamente y además fracasa por intentar pensar el tiempo en la identidad y colisionar con el sentido de la sucesión (*Folge*). Por el contrario, para Heidegger (como para el mismo Kant) lo primario es la dualidad fáctica no superable, el «entre», la distancia, es decir, Heidegger parte de una finitud frente a la que no cabe una génesis sino una comprensión hermenéutica, que es también en la que se sitúa Leyte. «En Heidegger no hay ninguna eternidad, y por tanto no puede haber tampoco ningún “sistema del tiempo”. En Heidegger no hay ninguna diacronía» (161). Pero Leyte nos propone que quizás podamos interpretar no diacrónicamente esa historia genética que nos narra Schelling, si tenemos en cuenta que ahí el pasado nunca cesa de volver.

El artículo de Jens Halwassen (Heidelberg) lleva por título «Freiheit als Transzendenz. Schellings Bestimmung der absoluten Freiheit in den *Weltaltern* und in der *Philosophie der Offenbarung*»¹⁸ (p. 59-80). En él se expone la relación del proto-fundamento (o proto-voluntad) originario y abismal (*Ungrund, Urgrund*) del último Schelling con el Uno del neoplatonismo, que se sitúa más allá del ser. Allí estaría la libertad absoluta, más allá del querer algo y de la intencionalidad. «Esa absoluta libertad de la transcendencia es a la vez el origen absoluto de la libertad de la autodeterminación» (p. 79).

Markus Gabriel (Bonn) diserta sobre «Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger»¹⁹ (p. 81-112). Ambos, el último Schelling y el último Heidegger, comparten un concepto histórico del ser, frente al concepto lógico del ser, como el

¹⁶ «Continuidad y cambio. La interpretación de Schelling por Heidegger en 1936 y 1941».

¹⁷ «Tiempo-pensar – Hacia un acceso no conceptual al tiempo en Schelling y Heidegger».

¹⁸ «Libertad como transcendencia. La concepción de Schelling de la libertad absoluta en *Las edades [del mundo]* y en la *Filosofía de la revelación*».

¹⁹ «El ser no-pre-pensable y el Ereignis. El concepto de ser en el último Schelling y en el último Heidegger».

de Hegel. El ser o existencia para Schelling no se deja captar originariamente por la razón, sino que le ha de venir dado, lo cual es una contingencia histórica (Schelling piensa en la revelación), y a eso se refiere su filosofía *positiva*, frente a la negativa o meramente racional del idealismo. Esto guarda paralelismos con el sentido temporal del ser en Heidegger y su concepción de la historia del ser.

Por último «On the Tragic: One more Time»²⁰ es el título del artículo de Dennis J. Schmidt, Profesor en la Pennsylvania State University. Aquí se ponen en relación el pensamiento sobre lo trágico de la filosofía griega, de Schelling, de Hölderlin y de Heidegger y qué consecuencias tiene ello para la comprensión de la ética y nuestra relación con la naturaleza.

4. Esto por lo que se refiere a las aportaciones de los especialistas en Schelling y Heidegger en el libro: *Heideggers Schellings-Seminar (1927/28)*. Pero este tiene una segunda parte. En ella se publican por primera vez las notas de Heidegger y los protocolos de su seminario de 1927-1928 sobre Schelling, que un año después se incluirán en el volumen 86 de la GA, como ya hemos visto. Van precedidos de un detallado e ilustrativo «Informe editorial» (p. 267-317), en donde se explican los pormenores de ese seminario, de sus sesiones, de los manuscritos que se editan, de la edición de las obras de Schelling que Heidegger usa, y termina con un análisis del contenido de los textos editados. Después vienen las notas de Heidegger (p. 321-329) y los tres protocolos ya mencionados (p. 331-356). Eso va seguido de los protocolos de otras dos sesiones de ese mismo seminario, que versan igualmente sobre la libertad, pero no en Schelling, sino en Agustín de Hipona y en Lutero (p. 356-372). El volumen se concluye con tres *Referats*, informes o exposiciones de tres alumnos de Heidegger, que tuvieron lugar en otras sesiones de ese seminario. El primero es de Hans Jonas sobre «Das Freiheitsproblem bei Augustin»²¹ (p. 373-402), tema del que dos años después sacó una monografía: *Agustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*²². El segundo es de Gerhard Krüger, «Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen»²³ (p. 403-415), asunto que estaba trabajando para su libro *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*²⁴. Y por último el de Walter Bröcker, «Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern»²⁵ (p. 417-433), que fue Ayudante de Heidegger en Friburgo de 1934 a 1940.

Queda pues por concluir que este libro es un instrumento muy útil y necesario para aquellos interesados en la recepción de Schelling en Heidegger, lo que equivale a decir en la recepción de un momento importante de la filosofía moderna en una corriente esencial de la filosofía contemporánea.

JACINTO RIVERA DE ROSALES
UNED

²⁰ «Sobre lo trágico. Una vez más».

²¹ «El problema de la libertad en Agustín».

²² *Agustín y el problema paulino de la libertad. Una contribución filosófica a la génesis de la idea de libertad cristiano-occidental* (Göttigen, 1930).

²³ «La doctrina de Kant sobre la libertad para el bien y para el mal».

²⁴ *Filosofía y moral en la crítica kantiana* (Tübingen, 1931).

²⁵ «El problema de la libertad y el fundamento en Leibniz y sus seguidores».