

análisis de la totalidad (la cuestión del ser en Heidegger), la unidad de teoría y práctica, el carácter práctico de la primera y teórico de la segunda y, por último, el problema de la significación, en *Historia y conciencia de clase* (pp. 54 y 55). Más concretamente, Goldmann se esfuerza por aproximar la noción heideggeriana de la *Vorhandheit* a la de Lukacs de *cosificación* (p. 59). Llega incluso a remitir a ambos autores a la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, en que se afirma la necesidad de aprehender la realidad «como actividad humana concreta, como práctica» (p. 83), y no como objeto. De esta manera se establecería un parentesco entre la noción de praxis y la de *Zuhandheit*.

Esta aproximación de los dos sistemas se refuerza con una alusión a la situación intelectual de la Alemania de los primeros treinta años de este siglo. Ambos autores reaccionarían contra el neokantismo vigente en el mundo académico del momento (p. 49). No sólo se trata de un enemigo común, sino efectivamente de una causa común contra el sujeto trascendental y un esfuerzo por superar el distanciamiento entre sujeto y mundo que éste supone (p. 54).

2. En vista de ello se llega a mantener que el primer Lukacs, el Lukacs de *El Alma y sus Formas*, anticipa una serie de posiciones heideggerianas (página 93).

3. No sólo debe hablarse de una anticipación de Heidegger en la obra de Lukacs, sino de un auténtico influjo de éste sobre aquél. Según Goldmann, en *Ser y Tiempo* puede apreciarse un esfuerzo consciente por parte de Heidegger por superar los planteamientos de Lukacs, a los que, por otra parte, se haría alusión sin nombrar su autor (p. 59).

4. Sería injusto mantener que está en el ánimo de Goldmann reducir Heidegger a Lukacs; pero, en cambio, a la vista de lo expuesto, no resulta exagerado decir que se nos presenta un Lukacs superador de Heidegger. Cuando se reconocen diferencias entre los dos, como ocurre en el caso de la diferencia ontológica, tiende a ocurrir que Lukacs ha sabido ir más lejos que Heidegger. Se nos dice, por ejemplo, que ambos acertaron en superar la distancia entre sujeto y objeto en contra del neokantismo, pero la diferencia ontológica significa una discontinuidad entre partes y todo que no se da en el sistema de Lukacs. En definitiva, si apuráramos la comparación en un grado mayor que Goldmann, resultaría que el método dialéctico plantearía el problema de la relación sujeto-objeto de una forma más clara, mostraría su auténtico significado —social— y, finalmente, ofrecería una solución mucho más satisfactoria.

Por todo ello habría que concluir que, mientras que el trabajo permite entrever las posibilidades de un planteamiento dialéctico, queda en cambio muy desdibujado el sistema heideggeriano. A través del estudio de Goldmann se puede comprender la importancia de *Historia y conciencia de clase*, pero no la que indudablemente ha tenido *Ser y Tiempo*. El análisis heideggeriano de la existencia queda resumido y contextualizado en una visión, sin duda más amplia, pero también, me parece, más abstracta.

JAIME DE SALAS

SCHMITT, Gerhard: *The Concept of Being in Hegel und Heidegger*. Bonn. Bouvier Verlag Herbert Grundmann. 1977. X + 192 pp.

La comparación entre Hegel y Heidegger, basada en el concepto de ser, es, ante todo, una empresa arriesgada, pero también plena de interés.

El autor parte de la idea expuesta por Gadamer de que entre Hegel y Heidegger existen vínculos que se descubren no en la superficie de los textos, sino en el núcleo original, a veces oculto, que da pie a la comparación entre ambos autores.

Ciertamente, la cuestión del ser no parece, a primera vista, ese núcleo común. Hegel entiende por ser lo más inmediato y abstracto, mientras Heidegger —especialmente en la que se ha dado en llamar segunda fase— centra su pensamiento en el ser, su manifestación y ocultamiento. Más aún. La actitud hegeliana es para Heidegger un testimonio evidente del «olvido del ser».

Schmitt, interpretando a ambos filósofos con criterio de una hermenéutica más operativa que objetiva —técnica bien lícita tratándose de tales filósofos—, descubre una posibilidad de trasvase entre el Absoluto hegeliano y el Ser heideggeriano. Pero antes de llegar a esta confrontación definitiva, Schmitt articula la comparación entre Hegel y Heidegger en torno al ser en cuanto inmediato y al ser en cuanto determinado. Esta división, de innegable corte hegeliano, le permite al autor confrontar el sentido de la inmediatez en el punto de partida y el de la determinación en el Dasein.

La inmediatez para Hegel es algo a superar en un movimiento progresivo, mientras Heidegger coloca al comienzo de la filosofía un primer encuentro con el ser al que es preciso volver a través de una *Wiederholung*. Por el contrario, el avance ha significado históricamente el olvido del ser.

En cuanto al segundo punto el autor advierte que Hegel se ve obligado a introducir un proceso de determinación. Esta determinación es relacional. «*Omnis determinatio est relatio*», como se ha dicho en parangón con Spinoza. Pero esta determinación y su correspondiente limitación son para Heidegger una expresión del olvido del ser porque el Dasein hegeliano cae en la esfera de la simple *Vorhandenheit*. Para Heidegger, en cambio, lo decisivo del Dasein es su trascendencia al Ser y la manifestación del Ser. Lo que, por lo demás, no excluye su facticidad (que, a su vez, debe distinguirse de la mera factualidad; cf. p. 104).

Por último, ¿cómo es posible que el Ser y el absoluto puedan tener raíces comunes? Schmitt recuerda la interpretación heideggeriana del absoluto hegeliano en «*Hegels Begriff von der Erfahrung*». Como es sabido, Heidegger entiende al Absoluto hegeliano como la experiencia de la conciencia. Esta interpretación acerca el absoluto al hombre no para reducir su radicalidad a los límites de una antropología o de un humanismo, pero sí para mostrar que el hombre es «guardián del ser». Lo que cabe preguntarse con más desconfianza es si para Hegel el absoluto puede entenderse como ser y si es válida la atrevida interpretación heideggeriana del absoluto como experiencia. Schmitt reconoce que el nombre hegeliano del Absoluto es, ante todo, espíritu. Dentro de una perspectiva lógica —que viene dada por el terreno en que se establece la comparación— el absoluto se encuentra muy lejos del ser inicial de la lógica. Schmitt lo admite, pero añade que la Idea absoluta recobra una peculiar inmediatez como unidad acabada. Heidegger ha insistido en considerar el absoluto hegeliano (el de la Fenomenología) como autoconciencia. No se trataría de una autoconciencia separada, a pesar de la voluntad que dicho absoluto tiene de manifestarse a la conciencia humana. He ahí otra posible coincidencia entre Hegel y Heidegger, siempre que se acepte la interpretación heideggeriana.

Schmitt subraya, por lo demás, el abismo que separa a ambos pensadores si nos fijamos en la finitud de todo intento humano de comprensión, según Heidegger, frente al saber absoluto hegeliano. Y, más particularmente, la diferencia entre el racionalismo —todo lo peculiar que se quiera de Hegel— y

la desconfianza hacia el método conceptual que Heidegger no se cansa de expresar.

La comparación que Schmitt establece nos aporta una doble serie de aproximaciones y oposiciones que no acaban de cifrarse en una respuesta unívoca. Pero lo que sí muestra es una serie de referencias y una implícita confrontación. A nuestro entender, el testimonio más claro del vínculo que Heidegger mantiene con Hegel reside precisamente en el hecho de que Heidegger se ha ocupado, al igual que con Kant —aunque con menor grado—, en interpretarlo. Heidegger ha sentido en Hegel la misma decisión filosófica de enfrentar el pensamiento con el ser. Ambos han visto su identidad, pero Heidegger contempla la identidad —como mutua pertenencia— desde la vertiente del ser, de forma que el pensamiento está como atraído por la necesidad de pensar lo impensado. Para Hegel la identidad se ve desde el pensamiento; filosofar es pensar la vida, con la convicción de que el ser se da dentro del pensamiento. Pero ni Heidegger asegura la trascendencia del ser ni Hegel su identidad con el pensar. Claro está que frente a la mediación hegeliana Heidegger defiende una inmediatez; pero, a su vez, no excluye la circularidad que su hermenéutica exige. Ambos han pretendido ir más allá de los límites del pensamiento abstracto. Pero la vía hegeliana es la dialéctica fundada en el poder de lo negativo. Heidegger, en cambio, se apoya en la manifestación del ser que se expresa, en nuestro pensamiento, tautológicamente.

JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA

GÓMEZ-PIN, Víctor: *Ordre et substance; l'enjeu de la quête aristotélicienne*. Anthropos. París, 1976.

Víctor Gómez-Pin, cuya formación filosófica ha sido adquirida por completo en la Sorbona, de París, publica en francés su *Ordre et substance*, que constituyó la tesis con la que obtuvo en 1974 el grado de Doctor de Estado, máximo título académico francés. Su actividad profesional continúa desarrollándose en la Sorbona parisina, donde da sus cursos. No obstante, es suficientemente conocido del público español a través de sus tres libros anteriores: *De usía a manía* (Anagrama, 1972), *El Drama de la Ciudad Ideal* (Taurus, 1974) y *Exploración de la alteridad* (La Gaya Ciencia, 1976).

La obra que ahora nos ocupa resultará interesantísima para los profesionales de la filosofía en España, pues, dejando por ahora de lado su importante caudal de contenidos, en ella se encarna con particular nitidez lo que constituye uno de los mayores logros pedagógicos de la tradición de la Sorbona: un modo peculiar de desglosar un autor (en este caso un pensador tan complejo y tan estudiado como Aristóteles), todo un método para seleccionar, engarzar y comentar textos en torno a un tema (el de Dios en tanto principio del orden, es decir, del cosmos), de forma tal que las concepciones aristotélicas al respecto van cobrando cuerpo poco a poco, y sus textos se van interrelacionando progresivamente hasta adquirir una particular luminosidad.

Todo este utillaje técnico, que no desdeña el recurso a los especialistas en Aristóteles, pero que se mantiene más fiel al texto que a la pura erudición, muestra sus virtudes a lo largo de las dos primeras partes del libro. En la primera, Gómez-Pin analiza las críticas de Aristóteles a los falsos principios (las ideas, los números, el éter) para mejor contextualizar la aparición de