

De la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen* a la *Gelassenheit*.

La presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger

From the Critique of *kein ursprüngliche Seinlassen*
to *Gelassenheit*:

Schelling's Presence in Heidegger's Thought

GONZALO MARTÍN-MOZO
(Universidad de Valladolid)

Resumen: En el presente artículo se pretende mostrar la continuidad en la presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger desde la época de *Ser y tiempo* hasta el pensamiento de la *Gelassenheit*. Schelling no aparece únicamente como un pensador relevante para el panorama filosófico de Heidegger, sino también como una figura que destaca, ya desde un principio, como alternativa, por una parte, al diagnóstico del cartesianismo que Heidegger amplía a la filosofía hasta Husserl y, por otra parte, a la concepción temporal de Hegel. Esta distinción se desarrolla a lo largo de los años 30 hasta configurarse como una alternativa ya no sólo del cartesianismo, sino del carácter volitivo de la Modernidad, lo cual determina profundamente la influencia que, como proponemos, Schelling tiene en la *Gelassenheit* heideggeriana.

Palabras clave: Heidegger, idealismo alemán, metafísica, Schelling, voluntad

Abstract: The present article aims to show the continuity of Schelling's presence in Heidegger's thought from the time of *Being and Time* to the thought of the *Gelassenheit*. Schelling appears not only as a relevant thinker for Heidegger's philosophical panorama, but also as a figure who stands out, right from the beginning, as an alternative, on the one hand, to the diagnosis of Cartesianism that Heidegger extends to philosophy up to Husserl and, on the other hand, to Hegel's conception of time. This distinction develops throughout the 1930s into an alternative not only to Cartesianism, but also to the volitional character of Modernity, which profoundly determines the influence that, as we propose, Schelling has on Heidegger's *Gelassenheit*.

Key-words: Heidegger, german idealism, metaphysics, Schelling, will

Introducción

En el presente artículo buscamos presentar cierta línea de continuidad con respecto a la presencia -y distinción- de Schelling en el pensamiento heideggeriano. Para ello, comenzaremos contextualizando la limitación que Heidegger encuentra en el pensamiento de Descartes, conforme a la cual elabora un diagnóstico que va desde Fichte hasta Husserl. En base a ello, trataremos de mostrar cómo ya en la época de *Ser y tiempo* -*SuZ* en adelante- Heidegger encuentra en Schelling una figura, en el peor de los casos, distinguida que logra en cierto sentido escapar del paradigma cartesiano de la preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*) y que logra profundizar más que Hegel en la cuestión temporal. A continuación, nos centraremos en las lecciones de 1936 y 1941, en las cuales Heidegger pasa de una comprensión del pensamiento del filósofo de Leonberg -y su particular voluntad de amor- como un preludio de la consumación nietzscheana de la metafísica de la voluntad, a una nueva exégesis del *Freiheitsschrift* de 1809 en la cual Schelling aparece como la contraposición al paradigma volitivo de la metafísica moderna. Esto permite que planteemos finalmente que existe una suerte de ‘deuda inconfesada’¹ de Heidegger con respecto a la *Gelassenheit*, con respecto a la serenidad.

El objetivo del trabajo es, por ende, mostrar cómo la distinción de la filosofía de Schelling con sus contemporáneos es una constante en la concepción de la historia de la filosofía de Heidegger, lo cual nos permite conectar su primera aproximación a Schelling con la influencia del mismo en la *Gelassenheit*.

1. Descartes desde *Ser y tiempo*: diagnóstico de la Modernidad y de la fenomenología

Uno de los elementos más destacables de la interpretación heideggeriana de Descartes en *SuZ* es la influencia que Husserl ejerce en la misma. La actividad filosófica de Husserl, particularmente a partir de 1907, había otorgado al filósofo de la Flèche una autoridad fenomenológica de tal calibre que, como muestra Jean-Luc Marion, cualquier discusión con él implica una discusión con el propio Husserl (1989, p. 124). Heidegger, lejos de permanecer ajeno a esta tendencia, parece llevarla hasta sus últimas consecuencias. No en vano, su crítica a Husserl es “en casi ningún punto más encarnizada [...] que en la crítica del ‘yo puro’ y la ‘reducción’”², es decir, la pieza central de la fenomenología y la clave de la ausencia de presupuestos, las cuales llevaron a Husserl a referirse a Descartes. A diferencia de Husserl,

¹ Esta expresión ha sido desarrollada por Alejandro Rojas Jiménez (2014) a partir de los escritos heideggerianos posteriores a 1941.

² Traducción propia de: “*an kaum einem Punkt heftiger als an dem des ›reinen Ich‹ und der ›Reduktion‹*” (Thomä, 1990, p. 121).

para Heidegger el retorno (*Rückkehr*) a Descartes no supuso el despertar de un sentido originario (*ursprünglichen Sinnes*) (Kellerer, 2013, p. 168), sino más bien la comprensión de la necesidad de realizar una destrucción fenomenológica del *cogito sum*, la cual, como muestra al final del § 18 de *SuZ*, tenía planeado realizar en la segunda parte de la obra que nunca apareció.

Así pues, la crítica a Descartes de *SuZ* no puede separarse de la crítica al fundamento de la fenomenología trascendental de Husserl, esto es, “de la crítica a su postulado de una conciencia trascendental en cuyas vivencias primigenias está constituida toda la realidad del mundo”³. Tanto es así, que el propio Heidegger escribe a Jaspers que *SuZ* -el cual puede comprenderse como un programa de inversión radical del cartesianismo (Cerezo, 1999, p. 224) en tanto que ruptura con la filosofía del sujeto- que “si el tratado está escrito “contra” alguien, es contra Husserl”⁴ (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 58). Parecería, por ende, que la refutación del enfoque cartesiano, la cual es fundamental para la articulación y el planteamiento heideggeriano (Gabás, 1999, p. 326), debería comprenderse desde la crítica a la fenomenología trascendental. Sin embargo, esto dejaría desatendida la relación y recepción de Descartes previa a *SuZ* -o, mejor dicho, a las lecciones de 1923/4-.

Aún en el *Sommersemester* de 1919 Heidegger no veía en Descartes el protagonista del proceso de ‘privación de la vida’ (*Ent-lebnis*)⁵, sino en Galileo, con quien nació la ciencia matemática de la naturaleza cuando “abandonó la pregunta acerca de las causas de la realidad y se lanzó en búsqueda de las leyes objetivas y válidas en sí mismas de los procesos naturales, independientemente de la (mala) subjetividad” (Heidegger, GA 56-7, p. 82 / 2005a, p. 99)⁶.

El 20 de agosto de 1920 Heidegger escribe a su mujer Elfride anunciando que su visión de Descartes ha cambiado desde sus lecciones del año anterior (Heidegger, 2008a, p.125). La vida aparece en estas lecciones del *Sommersemester* de 1921 -*Agustín y el neoplatonismo*- como una suerte de contexto estructural (*Strukturzusammenhang*) que San Agustín había comenzado a captar, lo cual advierte un cambio exegético. No obstante, estas ideas agustinianas fueron ‘diluidas’ (*verwässert*) por Descartes y la evidencia del *cogito* (Heidegger, GA 60, p. 298 / 1997, p. 154). La autoevidencia del *cogito* se presenta como algo que impide, diluye, desatiende y margina el

³ Traducción propia de: “von der Kritik also an seinem Postulat eines transzendentalen Bewusstseins, in dessen Urerlebnissen die gesamte Weltwirklichkeit sich konstituiert” (Kellerer, 2013, p. 180).

⁴ La cita corresponde a la carta del 26 de diciembre de 1926. Es necesario, no obstante, advertir que el propio Heidegger añade a continuación que Husserl vio esto inmediatamente y “desde el principio se atuvo a lo positivo” (*Ibid*).

⁵ Seguimos aquí la traducción de Jesús Adrián Escudero.

⁶ Citaremos las obras de Heidegger conforme a la versión alemana y, de haberla, conforme a la traducción al castellano. En estos casos citaremos a la izquierda la referencia a la *Gesamtausgabe* y, separada por una diagonal, la referencia de la traducción. En los casos en los que realicemos una traducción propia, indicaremos la referencia y el texto en alemán en una nota a pie de página, para facilitar la lectura del artículo.

contexto estructural del hombre. Descartes falló, de acuerdo con Heidegger, a la hora de comprender que el Yo debe realizarse en la vida antes de reconocerse a sí mismo⁷ -algo que Heidegger encuentra reflejado en el *Credo ut intelligas* agustiniano-.

Es, pese a todo, en el primer semestre de Marburgo (1923-24) donde Heidegger emprende realmente un debate con Descartes. Él mismo explica que este curso se recoge en los §§ 19-21 de *SuZ* (Heidegger, GA 9, p. 79 / 2000, p. 75). Por medio de una lectura conjunta de las lecciones y dichos párrafos de *SuZ*, se puede apreciar con mayor claridad no sólo la estrecha relación que Heidegger establece -por medio de una crítica común- entre Husserl y Descartes, sino también que Heidegger plantea un diagnóstico filosófico que ampliará a la filosofía moderna.

Lo primero que cabe destacar sobre esta crítica es el carácter positivo de la *Destruktion* que Heidegger remarca -§6 de *SuZ* y §17 y ss de GA 17-. La *Destruktion* no toma los puntos débiles, sino precisamente lo positivo de lo destruido, el carácter positivo que se encuentra en ello (Heidegger, GA 17, p. 118 / 2008b, p. 125) para poder circunscribirlo en lo positivo de sus posibilidades (Heidegger, GA 2, p. 31 / 2009, p. 43). Esta *Destruktion* es, efectivamente, crítica. No obstante, lo criticado no es el pasado, “no son *Aristóteles* ni *Agustín* quienes son criticados” (Heidegger, GA 17, p. 119 / 2008b, p. 125) -ni Descartes ni Husserl-, sino *die Gegenwart, unser heutiges Dasein*, el presente, nuestra existencia de hoy día. Lo que la *Destruktion* pretende es una “apropiación positiva del pasado” (*positiven Aneignung der Vergangenheit*) (Heidegger, GA 2, p. 28 / 2009, p. 42) que, por medio de una crítica, haga visible de modo auténtico y originario lo positivo de un pasado que se ha vuelto inauténtico.

Esta crítica comienza por la pretensión cartesiana de proporcionar, por medio del *cogito sum*, un fundamento (*Grund*) nuevo y seguro a la filosofía (Heidegger, GA 2, p. 33 / 2009, p. 45). Este *cogito sum*, de acuerdo con Heidegger, no sólo no fue discutido por Husserl, sino que además fue aceptado “como comprensible de suyo” (Heidegger, GA 17, p. 267 / 2008b, p. 266) y tomado como *certum*, dejando incuestionado el sentido del *sum*. La preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*), la cual no es sino preocupación del desarrollo de la ciencia, se sustenta en este nuevo y seguro fundamento de la filosofía. Esta preocupación de la certeza, la cual configura la metafísica conforme a la esencia de la matemática, exige el establecimiento de axiomas acerca del ente en su totalidad y del ser del ente (Berciano Villalibre, 1990, p. 50), conforme a un “Yo pienso” en el que se funda toda certeza y verdad. Es por ello por lo que en la apelación fenomenológica “a las cosas mismas”, la palabra “cosa” designa el ente en tanto que “en su carácter se encuentra una región posible para una ciencia” (Heidegger, GA 17, p. 278 / 2008b, p. 276).

⁷ Es en este sentido en el que Sidonie Kellerer establece que la hermenéutica de la facticidad supone una despedida del racionalismo (*Abschied vom Rationalismus*) (2013, pp. 169 y ss).

Esta determinación de la cosa -que Heidegger critica a la fenomenología, pero rastrea en Descartes- constituye la base de la concepción cartesiana del mundo a la que se enfrenta Heidegger. Descartes da por sentado el mundo, asumiendo que se trata de un conjunto de objetos que están en un espacio. Es en este sentido en el que Heidegger afirmó en 1925 que, para Descartes, “la substancialidad del mundo, el verdadero ser del mundo, está constituido por la *extensio*, la extensión. «Nam omne aliud quod corpori tribui potest...»” (Heidegger, GA 20, p. 238 / 2006, p. 221). La *res cogitans* se presenta como algo separado, ajeno a esta *res extensa*. Esta dualidad se torna inviable toda vez que se tenga en cuenta el vínculo indisoluble entre mundo y la conciencia propia de sí que muestra el *In-der-Welt-sein* del Dasein. Sin embargo, debido a que Descartes articula su dualismo conforme a la comprensión del ser del ente como permanencia constante, como *remanentes capax mutationem*, esto es, en “una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí)” (Heidegger, GA 2, p. 28 / 2009, p. 42); éste impide “poner ante la vista de una manera ontológicamente adecuada ciertos comportamientos del Dasein” (*Ibid* p. 98 / p. 119), es decir, su ser-en-el-mundo.

Lo que resulta fundamental para lo que aquí pretendemos -y por ello no entramos en las consideraciones sobre la interpretación de la concepción cartesiana de ‘sustancia’, lo cual nos alejaría demasiado del tema- es que debido a la negligencia de la interrogación cartesiana -basada en esa preocupación o cura de la certeza-, Descartes se ha quedado en la superficie del fenómeno de la mundanidad (Antich i Valero, 1991, p. 62), tomando así “la misma orientación ontológica que el resto de la tradición, esto es, mirando al mundo como algo ajeno” (Gilabert Bello, 2017, p. 98). Es precisamente a esto a lo que se refiere Heidegger cuando explica, como veremos, que la filosofía de Fichte se encuentra con la misma limitación que Descartes: al abismo infranqueable entre el ámbito de la conciencia y el de la realidad, conforme al cual el mundo aparece como algo completamente ajeno al Yo.

Este abismo, el cual es fruto de la *perversión* del sentido del *ὑποκείμενον* griego al ser identificado con el *subjectum* latino en la Edad Moderna, se retroalimenta con esa preocupación de la certeza que antes mencionábamos: “Al conocer le interesa *no volverse extraño en el ente*, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada” (Heidegger, GA 17, p. 278 / 2008b, p. 276). La consideración del mundo como algo ajeno al Yo se torna necesaria toda vez que se busca afianzar la familiaridad de la existencia -ese estar como en casa- tomando la certeza como anclaje fundamental. El modo de la preocupación de la certeza en el mismo movimiento en el que asegura su *estar-en-casa*, huye ante su propio *extrañamiento* o *desazón* (*Unheimlichkeit*) (Heidegger, GA 17, p. 289 / 2008b, p. 286). Sentando las bases de su seguridad para con las cosas del mundo, se cierra a sí mismo, en su estado interpretativo medio, la experiencia de “lo desazonante de este estar suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento” (Heidegger, GA 2, p. 266 / 2009, p. 188). La aproximación a la carencia de fundamento -en la cual Heidegger encontrará

en el *Ungrund* de Schelling un gran aliado- es el antónimo de la preocupación de la certeza, razón por la cual Heidegger busca librarse de la manera teórica de ver por medio de la intuición hermenéutica (Heidegger, GA 56-57, pp. 116-117 / 2005a, pp. 141-142).

En última instancia, en la preocupación de conocer se oculta aquel encontrarse *desazonado* o *extraño* (*unheimlich*) que la angustia revela. Esta angustia trae al Dasein a su cadente estar en el mundo, derrumba su familiaridad cotidiana, dejándolo ante ese no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*) del cual la publicidad (*Öffentlichkeit*) huye (Heidegger, GA 2, p. 215 / 2009, p. 207). La paradójica situación del Dasein que, por ser cabe los entes, “nunca puede rebasar el nivel de la mundanidad en la que está” y, por irle el ser, “ya siempre se sabe como no agotado en el aparecer sino proyectado hacia sus posibilidades” (Chillón, 2018, p. 662), implica que, si quiere autenticar su existencia, deba sentir en sus propias carnes la *desazón* o el *extrañamiento* del mundo para con él (Chillón, 2016, p. 22). La paradójica existencia de la finitud del Dasein muestra una no menos paradójica conclusión sobre la huida que supone el modo de la preocupación de la certeza: que su huida de la *desazón* o del *extrañamiento*, en la cual busca poner tierra de por medio con el mundo -tratándolo como algo completamente ajeno-, huye *hacia* el ente (Heidegger, GA 17, p. 289 / 2008b, p. 286), siendo *del* mundo, sin hacerse cargo de su *ser-en-el-mundo*. En la búsqueda de su brújula -la certeza- que le asegure saber siempre la dirección de su tranquila familiaridad, de su *estar en casa*, uno se pierde a sí mismo en la absoluta indiferencia del uno (*man*). Este es el diagnóstico que Heidegger ve en Descartes y Husserl, y amplía la filosofía contemporánea de los mismos: el de una filosofía que toma la subjetividad como baluarte frente al escepticismo, constituyendo así ficción que contamina toda filosofía de la certeza, incluido el cartesianismo husserliano (Chillón, 2023, p. 67).

2. Schelling en la época de *Ser y tiempo*

Heidegger, como ya adelantamos, articula su exégesis del idealismo alemán conforme al diagnóstico general de la Modernidad que él personifica en la figura de Descartes. Tanto es así que cuando Heidegger habla de la filosofía de Fichte en *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* del Sommersemester de 1929 encontramos referencia al ya discutido modo de preocupación de la certeza: “Sistema, certeza y no la verdad, ni de la plena existencia ni sobre todo del ente en su totalidad. (Verdad sólo al paso por el enfoque del sistema, certeza [...])”⁸. Heidegger se pregunta inmediatamente a continuación por el efecto que tiene la *Handlung* fichteana en la relación entre el Yo y el mundo

⁸ Traducción propia de: “System, Gewißheit und nicht die Wahrheit, weder des vollen Daseins noch vor allem des Seienden im Ganzen. (Wahrheit nur im Durchgang durch Systemansatz, Gewißheit)” (GA 28, p. 183).

-algo que coincide con el foco de su crítica a Descartes-. Conforme a este asunto, Heidegger apunta que lo decisivo para Fichte es que el no-Yo es tan solo para no ser, es tan solo para ser superado por el Yo:

Este Yo en la aislada autoimportancia de su proposición -en sí mismo- (¡la posición límite de Descartes!), que sólo puede relacionarse con lo otro y con ello como aquello que hay que dominar porque se opone al ser-Yo⁹.

Aquí no se encuentra únicamente un preludio de la interpretación de la voluntad subyacente a lo que posteriormente denominaremos ‘modo metafísico’, sino también que Fichte es, a ojos de Heidegger, un perfecto continuador del modo de la preocupación por la certeza. Esto se debe a que la exigencia de autosuficiencia del sistema del idealismo subjetivo fichteano -Heidegger no hace referencia a la rica y profunda filosofía del absoluto posterior a 1800- hace que el Yo únicamente pueda desocultar el mundo como aquello contrapuesto y separado del Yo, determinándolo así como que únicamente puede ser dominado. Esta idea que, como sostendremos a lo largo del artículo, se desarrolla con la maduración del pensamiento heideggeriano en la base de la comprensión de la metafísica de la voluntad, aparece expresada con total claridad en la siguiente sentencia de estas mismas lecciones:

El comportamiento hacia el no-yo no es un dejar-ser originario¹⁰ de este ente; es sufrir, transferir, pero desde el principio de tal manera, sólo hasta tal punto y con la única intención de ser superado.¹¹

Heidegger aprovecha el *kein ursprüngliche Seinlassen*, el *no ser un originario dejar-ser* del comportamiento del Yo fichteano con respecto del no-Yo para introducir la *Naturphilosophie* schellingniana como nexo entre el idealismo fichteano y el hegeliano. Tanto que Schelling aparezca como un mero nexo entre Fichte y Hegel, como que tan sólo le dedique 10 páginas -mientras que dedica 180 a Fichte y 90 a Hegel-, resulta del todo extraño toda vez que se tiene presente que Heidegger en el curso de 1927-8 había dedicado un seminario entero a la lectura del *Freiheitsschrift* de 1809, del cual se conservan los protocolos de los alumnos en la *Gesamtausgabe* 86. A esto se añade que Heidegger se refiere exclusivamente a la obra de Schelling anterior al 1800, y que apenas dos años antes Heidegger escribía en una

⁹ Traducción propia de: “*Dieses Ich in der isolierten Selbstherrlichkeit seines Setzens — in sich — (Descartes’ Grenzposition!), die nur noch zum Gegenüber sich verhalten kann und zu ihm als dem, was überwältigt werden soll, weil es dem Ich-Sein entgegen ist*” (GA 28, p. 184).

¹⁰ Esta referencia hacia el dejar-ser, el cual va a ser fundamental a lo largo del presente estudio, es interpretado como una temprana influencia de la voluntad de amor de Schelling en Heidegger (Fehér, 1999, p. 19).

¹¹ Traducción propia de: “*Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur so weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden*” (GA 28, p. 184).

carta de agradecimiento a Jaspers -debido a que, precisamente, le regaló un ejemplar del *Freiheitsschrift* de 1809- lo siguiente:

Debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el tratado sobre la libertad. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera. (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 32).

Parecería, por ende, demasiado apresurado concluir que Heidegger había perdido interés por la obra de Schelling o que, simplemente, consideraba que no era más que un nexo entre los otros dos conformantes del idealismo alemán. De hecho, el propio Heidegger parece advertir que únicamente está presentado al Schelling de la *Naturphilosophie* como paso intermedio entre ambos¹², sin que se considere que el pensamiento de Schelling pueda reducirse a eso¹³. De hecho, Heidegger parece también justificar su presentación al afirmar que Hegel alcanzó un segundo plano en este momento “creciendo con inquebrantable calma y certeza frente a la agitada y errática escritura y actividad de Schelling”¹⁴ y que, con un profundo énfasis exclamativo, “¡Schelling mismo sólo llegó a sí en la contraposición a la *Fenomenología* de Hegel! Por tanto, ¡no le siguió la corriente!”¹⁵ -mentando probablemente con el *llegar a sí* la redacción del *Freiheitsschrift*-. Por consiguiente, la ‘ausencia’ de Schelling en estas lecciones responde a una cuestión expositiva, en la que se presenta únicamente su influencia en Hegel, mientras que no se trata la influencia que Hegel tendrá posteriormente en el *Freiheitsschrift* -lo cual concuerda perfectamente con la tendencia que encontramos a lo largo del pensamiento de Schelling de adaptar su sistema a las críticas y los diálogos establecidos, constituyendo así, Tilliette *dixit* (1970), una filosofía en devenir-. No obstante, como veremos a continuación, el pensamiento

¹² Heidegger dice cuando afirma que la Naturaleza se vuelve el centro de su filosofía: “He aquí, en primer lugar, sólo una caracterización general del filosofar de Schelling en cuanto a la propiedad de su fundamento. *Cómo esto conduce a un cambio con respecto al problema fundamental, cómo este cambio co-determinó la cuestión hegeliana*”. Traducción propia de: “*Hier zunächst nur eine allgemeine Kennzeichnung des Schellingschen Philosophierens im Hinblick auf seine Grundeigentümlichkeit. Wie dadurch, mit Bezug auf die Grundproblematik, ein Wandel eintritt, wie dieser Wandel dann die Hegelsche Fragestellung mitbestimmt*” (GA 28, p. 186).

¹³ Heidegger explica que el pensamiento de Schelling no “debería limitarse a esto y reducirse a tal fórmula; por lo general: filosofía natural y estética. Ninguna de las dos capta realmente el núcleo de su esencia y de su filosofar” Traducción propia de: “*darauf einschränken und ihn auf eine solche Formel bringen; üblich: Naturphilosophie und Aesthetik. Keines von beiden trifft den Kern seines Wesens und Philosophierens*” (GA 28, p. 186).

¹⁴ Traducción propia de: “*Mit unbeirrbarer Ruhe und Sicherheit heranwachsend gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings*” (GA 28, p. 194)

¹⁵ Traducción propia de: “*Schelling selbst erst im Gegenspiel zur Phänomenologie Hegels zu sich! Ging also nicht mit!*” (GA 28, p. 194)

de Schelling logra superar las grandes trabas que Heidegger encuentra en Fichte y Hegel, algo que el propio Heidegger adelanta al afirmar que “él es el más fuerte, por poco que parezca”¹⁶, o que, como reza su carta a Jaspers, el filósofo de Leonberg se atrevió a profundizar mucho más que Hegel.

2.1 Schelling contra Fichte

Pese a que en el momento de la *Naturphilosophie* Heidegger considera que Schelling ha colocado la Naturaleza donde se hallaba el Yo fichteano, perpetrando así el mismo pecado original, pero a la inversa, Schelling posteriormente parece lograr sobrepasar -o, mejor dicho, plantear adecuadamente- el problema al que se enfrenta. Desde la *Naturphilosophie*, Schelling reacciona frente a la tesis del idealismo subjetivo de Fichte de que *lo único* efectivo es actividad, acto y voluntad. Esta reacción se articula desde la Filosofía de la Naturaleza por medio de la comprensión de que “hay que demostrar que *todo lo efectivo* es actividad, voluntad o querer” (Pérez-Borbujo 2016, 46). Schelling se enfrenta a partir de este momento a la difícil tarea de adentrarse en el origen de la dualidad entre Filosofía Trascendental -cuyo incondicionado es el Yo- y la Filosofía de la Naturaleza -cuyo incondicionado es la Naturaleza-, de modo que cada incondicionado deba explicar el otro.

Schelling llega en el *Freiheitsschrift* de 1809 ante la necesidad de plantearse la posibilidad *real* del mal¹⁷. La compatibilización de la *Naturphilosophie* y la Filosofía trascendental aparece en este tratado como el problema de la compatibilización entre las exigencias de unidad de la razón -la cual excluye todo dualismo¹⁸- y la patencia del dualismo que desprende la *realidad* del mal, pero también como la compatibilización entre monismo y dualismo, entre necesidad y libertad, entre Existencia (*Existenz*) y Fundamento (*Grund*)¹⁹. Schelling propone como solución una proposición de identidad que tenga como base el dualismo, debido a que “el único dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad” (Schelling,

¹⁶ Traducción propia de: “*er am stärksten, so wenig es den Anschein hat*” (GA 28, p. 186).

¹⁷ Esto viene precedido por la recuperación en *Filosofía y religión* (SW VI, pp. 9-70) del origen del mal -el cual había tratado Schelling en su primer escrito en 1972- y su relación con la finitud -la cual se considera un castigo que sigue la caída (*Abfall*) del absoluto como un pecado a nivel cósmico (Fernández Beites, 1993, p. 416), como posibilidad de “degenerar nuestro ser” (Chillón, 2022, p. 90)-.

¹⁸ En palabras del propio Schelling: “Movidos por esto, podríamos estar tentados de arrojarlos en brazos del dualismo, pero este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón.” (Schelling, SW VII, p. 354 / 1989, p. 155).

¹⁹ Esto no resulta una particularidad de este escrito, sino más bien una constante en el pensamiento de Schelling, algo que fomenta en gran medida el interés de Schelling en Heidegger. Tanto es así que Arturo Leyte defiende que cada etapa de la filosofía de Schelling es una presentación de una dualidad conforme a la cual se articula todo saber acerca del Ser (1998, p. 11).

SW VII, p. 359 / 1989, p. 167). Esta proposición de la identidad²⁰, a la cual Heidegger dedicará varias páginas en las lecciones de 1936, en tanto que unidad de la copertenencia de lo diverso, permite atender a la unidad de la dualidad de polos a los que Schelling se enfrenta desde una relación más originaria -como se muestra al final del *Freiheitsschrift*-. la del in-fundamento (*Un-Grund*).

Esta carencia total de fundamento es, precisamente, ante lo que huía el modo de la preocupación de la certeza que caracterizaban Descartes y Husserl, pero que se extendía, como vimos, hasta Fichte. Es por ello por lo que Schelling -cuando se considera su pensamiento posterior a la *Naturphilosophie*- es para Heidegger ya desde la época de *SuZ*²¹ una alternativa a este modo de la preocupación de la certeza. No obstante, lo que marcará más profundamente a Heidegger es justo aquello contra lo que, a su juicio, la *Naturphilosophie* reaccionaba: el no dejar-ser del Yo fichteano. Debido a que el único modo de revelarse es en el contrario (GA 86, p. 544), el devenir de Dios en el *Freiheitsschrift* se basa en un *dejar-ser* hasta el punto de que se haga real, devenga sensible, la contraposición de la dualidad Fundamento-Existencia. Este *dejar-ser* propio del acontecer de Dios se muestra en que, efectivamente, “*Wollen ist Urseyn*”(SW VII, p. 350) -el Ser originario es voluntad-, pero una voluntad particular: una voluntad de amor a la que Heidegger otorgará mayor importancia conforme se desarrolla su filosofía de los años 30. Esta voluntad de amor se opone, por tanto, radicalmente a la imposición del Yo fichteano sobre el no-Yo, y evita la huida del modo de la preocupación de la certeza, haciéndose así cargo de la *desazón* de la caída originaria como algo necesario para poder comprender el modo de acontecer de Dios en una unidad que se hace cargo de la dualidad, lo cual permite desocultar la situación del hombre para con el mundo:

[...] que el otro pueda ser lo que quiera ser. Si no fuese así, entonces no tendría la posibilidad de superarlo como amor [...] Para Schelling, en este “yo quiero que tu seas” reside el dejar-ser característico del otro como un dejar-ser con la pretensión de que sólo al dejar-ser al otro, por así decirlo, se le da la posibilidad de ser sí mismo²².

²⁰ Hay quien, a partir del desarrollo de esta proposición de la identidad en las *Lecciones privadas de Stuttgart*, mucho más claras que el *Freiheitsschrift*, ha considerado esta proposición como proposición del inicio creador (Lawrence, 1989, pp. 24 y ss).

²¹ No en vano, Heidegger -de acuerdo con el protocolo de W. Friedrich- interpretará en el seminario del *Freiheitsschrift* de 1927-8 la caída constitutiva del hombre desde la *Geworfenheit* de *SuZ* (GA 86, p. 536).

²² Traducción propia de: “*es gehört zu ihrem Wesen, daß der andere sein kann, was er sein will. Wäre er das nicht, dann hätte sie nicht die Möglichkeit als Liebe ihn zu bewältigen [...] In diesem »Ich will, daß du bist« liegt bei Schelling das eigentümliche Seinlassen des anderen als ein Seinlassen mit der Tendenz, daß der andere gewissermaßen jetzt erst die Möglichkeit bekommt, er selbst zu sein*” (GA 86, p. 547).

2.2 Schelling contra Hegel: la cuestión del tiempo

A raíz de la confrontación con Hegel en su tesis de habilitación (GA 1, pp. 352-353), podemos afirmar que, en un principio, Heidegger tiene en mayor estima a Hegel que a Schelling, a quien, como muestra la ya citada carta de Jaspers, apenas leerá hasta 1926. Sin embargo, a partir de este momento parece haber un cambio con respecto a esta postura. Este cambio viene, en la época de *SuZ*, de la mano de la cuestión de la temporalidad.

Para comprender correctamente esta cuestión es menester hacer referencia a la interpretación de la *KrV* inmediatamente posterior a *SuZ*. La confrontación (*Auseinandersetzung*) de Heidegger con el idealismo -y ese *Schritt zurück* que apreciamos en *Identität und Differenz* (GA 11, p. 51)- viene en buena manera determinada por la intención de corregir “el paso en falso que da la tradición con el idealismo” (Rojas, 2009a, p. 64; Rojas, 2009b) con respecto a Kant. Heidegger interpreta la *KrV* como una fundamentación de la ontología (Berciano Villalibre, 2005, p. 101), en tanto que considera que “no todo ‘conocimiento’ es óntico; y donde se da éste, sólo se hace posible mediante un conocimiento ontológico” (Heidegger, GA 3, p. 13 / 1996, p. 21). No obstante, Heidegger considera que, con la eliminación en el paso de la primera versión a la segunda de los pasajes en los que Kant define la imaginación trascendental como una tercera facultad, Kant retrocedió ante aquello que debía afirmar: la imaginación trascendental como clave de la fundamentación de la metafísica (*Ibid* p. 168 / p. 144). Esta imaginación trascendental conduciría al tiempo originario (*ursprüngliche Zeit*), en tanto que dicha facultad da nacimiento al tiempo como intuición pura (*Ibid* p. 175-176 / p. 151). El idealismo, siempre más cercano a la segunda versión, no logra subsanar el error kantiano y, por ello, se hace necesario el paso atrás con respecto al idealismo.

Heidegger excluye a Hegel de su tratamiento de la cuestión temporal, claramente marcada por la interpretación de la *KrV*, prácticamente hasta las lecciones de Lógica -Lógica. La pregunta por la verdad- del 1925-6 (GA 21)²³. Heidegger considera que el concepto de tiempo de Hegel es “la figura más perfecta de la tradición metafísica” (Lome Hurtado, 2020, p. 141), lo cual encaja con la consideración heideggeriana de la *Ciencia de la Lógica* como la cima de la ontología tradicional. Hegel logra, a ojos de Heidegger, realizar una síntesis de las determinaciones históricas de la tradición del tiempo, configurándose así su concepción del mismo como la más perfecta forma de la tradición temporal.

No sucede lo mismo con la concepción temporal de Schelling. El tiempo es, como defiende Leyte, “el mayor *sobreentendido* que define su filosofía y también, tal vez, el recurso que permite verla a otra luz” (2006, p. 130). Debido al carácter vivo, dinámico y mutable del pensamiento de Schelling,

²³ No aparece prácticamente ni en *El concepto de tiempo* de 1924 ni en *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* del Sommersemester de 1925 (GA 20), en el cual encontramos tres estadios fundamentales: Aristóteles, Kant y Newton y Bergson.

la cuestión temporal resulta ya no sólo vital para aclarar cada momento de su filosofía, sino para comprender, precisamente, el devenir de la misma, el nexo que une las diferentes formas de acontecer de la dualidad que estructura su pensamiento²⁴. Lo que subyace a esto es una crítica a la comprensión del espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, una crítica que continuará a lo largo del pensamiento posterior de Schelling²⁵. El desarrollo de la cuestión temporal en Schelling acaba derivando en algo completamente distinto a la concepción de la eternidad que encontramos en Hegel:

Aquello que une inseparablemente naturaleza e historia no es “el tiempo”, sino simplemente tiempo, aquello que debe ser pensado, pero que no es conceptualmente accesible, sino sólo presentable.²⁶

Como Tilliette ha mostrado (1970, 1975a, 1975b, 1987), la eternidad aparece en Schelling como un *hacerse-temporal* que deriva en un modo *originario* de temporalidad, en un estatuto ontológico del tiempo que supera la subjetividad moderna. Heidegger encuentra en esta concepción temporal de Schelling algo que llevaba buscando desde 1925 y que no había encontrado en Hegel: un tiempo que surge entre la eternidad y el devenir (Lome Hurtado, 2020, p. 125), un tiempo que conforma el carácter fundamental de la filosofía de Schelling: la “transición” (Leyte, 2010, p. 147).

A modo de conclusión de los dos anteriores subapartados, cabe destacar, en primer lugar, que Schelling aparece en el pensamiento de *SuZ* de Heidegger -en el peor de los casos- con cierta separación con respecto al diagnóstico de la Modernidad que Heidegger identifica en la filosofía de Descartes como el ‘modo de la preocupación de la certeza’. En segundo lugar, Schelling parece destacarse por encima de Hegel, es decir, por encima de la síntesis de las concepciones tradicionales del tiempo, al presentar un tiempo que surge entre la eternidad y el devenir, algo que Heidegger llevaba tiempo buscando. Schelling aparece, al menos, como una figura distinguida dentro del pensamiento heideggeriano ya en la época de *SuZ*, una distinción que se desarrollará a lo largo del devenir del pensamiento heideggeriano²⁷.

²⁴ Ya desde *Vom ich als Princip der Philosophie*, Schelling hace especial hincapié en la necesidad de un presupuesto que permita -y aquí se ve la influencia fichteana- deducir todo, especialmente el tiempo y el espacio (Schelling, SW I, p. 194 - 2004, p. 96).

²⁵ De hecho, en las *Weltalter* de 1811, 1813 y 1813 Schelling al pensar la voluntad inicial en su carácter temporal no estaría sino planteado “un inicio perpetuo, continuo, del espacio y del tiempo, que co-nacen con el mundo y los seres del mundo, de una manera interna” (Pérez-Borbujo, 2022, p. 21).

²⁶ Traducción propia de: “*Jenes, das Natur und Geschichte untrennbar vereint, ist nicht „die Zeit“, sondern schlicht Zeit, das, was man denken muss, aber was begrifflich nicht zugänglich ist, sondern nur darstellbar*” (Leyte, 2010, p. 153).

²⁷ Prueba no sólo de esta temprana influencia, sino también del desarrollo de la misma es que Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica* -en la cual desaparece el *In-der-Welt-sein* en favor del *Weltbindung* (Pretzsch, 2023, p. 112)- realiza su único intento de elaboración de una Filosofía de la Naturaleza (Pérez-Borbujo, 2022, p. 28).

3. Schelling después de la *Kehre*

Heidegger afronta en 1936 -año en el que comienza la redacción de los *Beiträge zur Philosophie*- unas nuevas lecciones sobre el *Freiheitsschrift* de Schelling. *Postkehr*, Heidegger destaca los 45 años de silencio de Schelling a nivel de publicaciones -con excepción de algún discurso y la polémica con Jacobi- después de la publicación de este tratado. En unas lecciones que incluyen desde una confrontación con el nacionalsocialismo (Zaborowski, 2010, p. 519), hasta una continuación de la interpretación de Max Scheler²⁸ (Köhler, 2010, p. 163), Heidegger explica este silencio a partir del fracaso (*Scheitern*) que supuso el *Freiheitsschrift*. No obstante, este fracaso no es algo negativo, sino que, al igual que Nietzsche, Schelling “tuvo que quebrarse ante su obra propiamente dicha” (Heidegger, GA 42, p. 5 / 1996b, p. 4) para que surgiese algo nuevo²⁹. Es más, Heidegger conoce en este momento de primera mano lo que supone el fracaso, ya que parece encontrar en el fracaso de Kant y Schelling algo análogo a sus respectivos fracasos en *SuZ* y en *Vom Wesen der Wahrheit* (Falgueras Salinas, 2002, p. 59), lo cual separa a Schelling de Fichte y Hegel, ya que ninguno de los dos saltaron -y fracasaron en el intento- al abismo más allá de la seguridad de la posición idealista-metafísica (Zaborowski, 2023, p. 175). Por consiguiente, Heidegger interpreta, en la línea de la crítica positiva de la *Destruktion*, este fracaso de manera positiva. Solo que con una diferencia fundamental, fruto sin dudas de la *Kehre*: a diferencia del pensamiento de la época de *SuZ*, después del *Kehre* el olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) se encuentra constituido por el abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*), por ese acontecer en forma de rehúso del *Seyn*. Esto dota de una mayor positividad el fracaso de Schelling:

Pero lo que hace tan significativo ese fracaso es el hecho de que Schelling saque solamente a la luz dificultades ya sentadas en el comienzo de la filosofía occidental y que, por la dirección que toma ese inicio, son admitidas por éste como insuperables. Ello significa para nosotros, que el primer comienzo hace necesario un segundo, pero que éste es posible sólo por medio de la transformación plena del primero y no es nunca posible en tanto se lo deja estar meramente. (Heidegger, GA 42, p. 279 / 1996b, p. 197)

Schelling lleva hasta sus últimas consecuencias el planteamiento onto-teológico, concluyendo que las dificultades que este presenta son insuperables -de ahí el silencio, de acuerdo con Heidegger-. Desde el punto de vista de la Historia del Ser, resulta una tarea mucho más compleja y exigente encontrar y aceptar la insuperabilidad de las contradicciones presentes

²⁸ Max Scheler, antes que Heidegger, había relacionado la diferencia entre Existencia y Fundamento del *Freiheitsschrift* con los principios de Espíritu (*Geist*) y pulsión (*Drang*) (Scheler, 1979).

²⁹ No en vano, Sturma encuentra en el *Freiheitsschrift* un nuevo comienzo del idealismo alemán, en el cual se conserva la dualidad de espontaneidad y necesidad (1995, p. 154), por lo que la consideración de Heidegger no parece, ni mucho menos, desacertada.

en el pensamiento del momento que cualquier planteamiento sólido e inequívoco que no pueda experimentar el fracaso de su pensamiento, que no pueda dar cuenta que “lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos” (Heidegger, GA 7, p. 124 / 1994a, p. 114), ya que, como señala en los *Beiträge*, “cada vez que se pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente” (Heidegger, GA 65, p. 84 / 2003, p. 82), exponiéndose así al fracaso. En el fondo, en la comprensión de este fracaso se avanza en buena medida, como verá Heidegger a partir de 1940, hacia la *Überwindung der Metaphysik*, hacia la superación o sobretorsión de la metafísica, en tanto que se comprende que el transitar del preguntar onto-teológico ya no es posible³⁰.

3.1 Las lecciones de 1936: un preludio nietzscheano

Heidegger centra el fracaso de Schelling en que este sistema es únicamente un momento de la ensambladura ontológica (*Seynsfuge*), dado que pertenece exclusivamente al entendimiento, de modo que deja fuera tanto al Fundamento como al volverse frente a él (Heidegger, GA 42, pp. 277-278 / 1996b, p. 196). El problema subyacente a toda crítica que Heidegger presenta al *Freiheitsschrift* de Schelling lo encontramos en *La Historia del Ser*, donde afirma que la aceptación de la dualidad de Schelling “está enraizada en la subjetividad” (Heidegger, GA 69, p. 68 / 2011, p. 73). Pese a que esta lectura no se mantiene a lo largo del pensamiento heideggeriano -en particular a partir de 1940-, Heidegger parece, con este *enraizamiento* en la subjetividad -el cual se basa en una interpretación cuanto menos cuestionable de la afirmación schellingniana de que todo es sujeto-, incluir a Schelling dentro de la metafísica de la subjetividad que culmina con la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder nietzscheana. En esta época del pensamiento heideggeriano comienza a germinar la idea de la metafísica de la voluntad en tanto que consumación de la metafísica de la subjetividad incondicionada. Tanto es así que, en gran medida por la innegable influencia de Nietzsche, la idea que Heidegger tiene del *Freiheitsschrift* parece permanecer en un extraño equilibrio entre la onto-teología y su superación. Por una parte, por medio de su fracaso en el *Freiheitsschrift*, Schelling parece poner de manifiesto la imposibilidad de continuar por el camino onto-teológico, produciendo así un *Stoß*³¹, un impulso esencial hacia la pregunta por el *Seyn*. Esta interpretación positiva del fracaso produce que, en buena medida, se continúe la

³⁰ Heidegger dice en este sentido: “El tránsito de la metafísica al preguntar según la historia del ser [*Seyn*] es en esencia un transitar de la metafísica, en el sentido de que un preguntar según su modo ya no es más posible” (Heidegger, GA 69, p. 56 - 2011, p. 36).

³¹ No en vano, Heidegger establece en las lecciones de 1936 que con Schelling “la pregunta fundamental de la filosofía acerca del Ser [*Seyn*] recibe con ello un nuevo impulso esencial; porque a ese impulso le ha estado hasta ahora vedado todo desarrollo, y porque ese desarrollo puede ser hecho fructífero sólo en una transformación superior” (Heidegger, GA 42, 169 - 1996b, 119).

comprensión que encontrábamos ya en la época de *SuZ*: Schelling como un pensador que parece escapar al diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Descartes a Husserl.

No obstante, el silencio posterior de Schelling muestra que el filósofo de Leonberg no tuvo aquello que sí logró conseguir Nietzsche: la fuerza necesaria para romper con la metafísica -o, mejor dicho, la fuerza necesaria para ser el último metafísico-. Heidegger comprende en estas lecciones de 1936 el *Freiheitsschrift* como una metafísica del mal (*Metaphysik des Böses*) -a diferencia de las de 1941, en donde considera el tratado de Schelling como una metafísica de la voluntad (*Metaphysik des Willens*) (Köhler, 2010, p. 185)-. Quizás motivado por esta clave interpretativa, Heidegger no encuentra aún en 1936 en la colocación de la voluntad en el núcleo del *Urseyn* y en la centralidad del sujeto, una radicalización suficiente de la subjetividad que logre -como logró Nietzsche- proclamar el reinado incuestionable de la subjetividad incondicionada. La voluntad de amor de Schelling -y Schelling mismo- aparece, por ende, como un preludio de la voluntad de poder nietzscheana, la cual se configura como el núcleo oculto de la configuración de la metafísica moderna que Nietzsche exagerará y radicalizará (David, 2003). En última instancia, Schelling, en tanto que *Vordenker des Nietzsche*, como un precursor de Nietzsche (Hühn, 2010, p. 5) -como aquel que identificó la voluntad en el núcleo de la metafísica-, es en 1936 la calma amorosa que precede a la tormenta de la voluntad de poder, las últimas palabras de una *onto-teología* sapiente de su enfermedad, el último reclamo antes de la misa de *Requiem* de la tradición occidental.

3.2 La repercusión de las lecciones de 1941: ¿Una cuestión de voluntad?

Las lecciones de 1941 llegan en un contexto ciertamente no muy distinto al de 1936, pero con ciertas diferencias fruto de la maduración del pensamiento de las *Beiträge*. Prueba de ello es que Heidegger comienza a emplear una nueva forma de escribir el Ser, la cual convive con las otras dos. Si en la época de *SuZ* teníamos el *Sein* y, posteriormente, el *Seyn* -el cual es usado también por Schelling-, a partir del 1941-2 en particular a partir de las *Anmerkungen*, encontramos recurrentemente una nueva escritura del Ser: *XSeyn*³². Esta nueva escritura del Ser aparece en un contexto en el que

³² La forma en la que Heidegger lo escribe es la palabra *Seyn* tachada por una X. En la obra publicada en vida apenas encontramos referencias a esta forma de escribir 'Ser' -tan sólo en las notas a pie del epílogo y en la introducción de *Was ist Metaphysik?*, ambos de esta época-. Heidegger utiliza, en esta expresión, ambos sentidos del prefijo. La división que la X muestra no sólo hace referencia a la cuaternidad (*Geviert*), la doble oposición entre Tierra y Mundo y Hombres y Dioses -un pensamiento que, como ha estudiado en profundidad Alejandro Rojas Jiménez (2014), tiene una deuda inconfesada con Schelling-, sino también algo que se tornará fundamental para la comprensión de la metafísica de la voluntad y la técnica: la posibilidad de pérdida del Ser (*Seinslosigkeit*), el peligro de su acontecer en forma de rehúso (*Entzug*). Para hacer referencia a esta forma de escribir

Heidegger postula una forma ligeramente distinta de comprender el evento-apropiador, el *Er-eignis*: como *Ent-eignis*³³, como evento ex-a-propiador, como posibilidad de peligro y salvación. Esto se debe a que, como muestra en *Tiempo y Ser*, existe la posibilidad de que la apropiación fruto del evento sea insuficiente para los hombres, de que alcance el olvido (GA 14, p. 28), lo cual hace que lo propio (*Eigentlich*) sea “simultáneamente ex-a-propiación [*Ent-eignis*]”³⁴. Esto supone, como defiende Sylvaine Gourdain, que el olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*), el abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*) y la pérdida del Ser (*Seinslosigkeit*), sean aspectos del despliegue de este *Entzug*, de este rehúso en tanto que *Ent-eignis* (2017, p. 188).

El propio título de las lecciones -*Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling (La metafísica del idealismo alemán. Acerca de la interpretación renovada de Schelling)*- anuncia ya un cambio fundamental con respecto a las lecciones anteriores: la interpretación del núcleo del tratado como una metafísica de la voluntad (*Metaphysik des Willens*). Es necesario recordar que Heidegger había considerado que en la técnica -en la metafísica consumada (*vollendete Metaphysik*)- se instauraba la *voluntad de voluntad* como único orden posible, acarreado así el peligro que supone el *perderse* del hombre en el dominio de la técnica, en el cual el pensamiento calculador es el dueño y señor. Pero esta misma precariedad ontológica a la que el hombre se ve amenazado, se configura a su vez -siguiendo la lógica del *Ent-eignis*- como grito de auxilio, como toque de atención, como señal alerta ante el nihilismo que “ha llegado ahora para Heidegger a la política (y literalmente a la calle)” (Zaborowski, 2023, p. 177). Es por ello por lo que, si la consumación de la *voluntad de voluntad* en la técnica -en la metafísica consumada- viene de mano de la voluntad de poder nietzscheana, la voluntad de amor de Schelling se torna un tema fundamental para el pensamiento de Heidegger.

Una forma de comprender este regreso a Schelling es desde el proyecto de replanteamiento de la cuestión del inicio (*Anfang*), compuesto por siete escritos³⁵. De la misma manera que un año más tarde Heidegger trata -con una clara influencia de Schelling, como muestra Rojas (2012)- los pensadores del inicio, los cuales “son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados en él” (Heidegger, GA 54, p. 9 / 2005b, p. 13), Heidegger podría, en estas lecciones, estar remontándose a lo que él considera que fue el inicio de la metafísica de la voluntad, con la intención

‘Ser’ usaremos *XSein* para mantener la carga simbólica que Heidegger quería hacer patente con esta tachadura del Ser.

³³ El prefijo ‘ent’ en alemán se usa tanto para indicar que se deshace algo - por ejemplo, *entproblematisieren*, desproblematizar-, como para expresar el comienzo de algo -por ejemplo, *entzünden*, comenzar un fuego-.

³⁴ Traducción propia de: “*Die Eignis ist daher in sich zugleich Ent-eignis*” (GA 14, p. 28).

³⁵ Estos son: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (1936-38) [GA 65], *Besinnung* (1938/39) [GA 66], *Die Geschichte des Seyns* (1938-40) [GA 69], *Überwindung des Metaphysik* (1938-39) [parte de GA 7], *Über den Anfang* (1941) [GA 70], *Das Ereignis* (1941/42) [GA 71] y *Die Stege des Anfangs* (1944) [GA 72].

de encontrar las claves para el *otro* inicio (*andere Anfang*). Heidegger profundiza en estas lecciones en la voluntad de amor como aquel *quererse a sí* (*sich-wollen*) en forma de no querer nada distinto a sí mismo (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113), en forma de “*das Nichts wollen, gelassene Innigkeit, das reine wollen*”, querer la nada, *interioridad serena*, el puro querer (Heidegger, GA 49, p. 102 / 2022, p. 113). Esta última expresión, la de ‘*gelassene Innigkeit*’ -interioridad serena-, probablemente expresión venga por la afirmación de Schelling en las *Lecciones de Erlangen* de 1821: “*Das Absolut ist das Gelassene*” (1969, p. 71). Esta noción que Schelling toma de la mística alemana configura la esencia de la voluntad de amor de Schelling la cual presenta una aporía manifiesta: “lo más arduo e incomprensible para la voluntad es no querer, porque eso supone para ella desistir de sí misma renunciando a sí” (Heidegger, GA 49, p. 106 / 2022, p. 119). Esta aporeticidad de la voluntad de amor sitúa ahora a Schelling en una posición privilegiada ya no sólo frente a la tradición Descartes-Husserl, sino también frente al propio Nietzsche y el paradigma volitivo de la Modernidad.

Schelling es ahora, y así lo aclara Heidegger desde el principio de las lecciones, la *cumbre* (*Gipfel*) de la metafísica³⁶, en la que se desarrollan todos los rasgos de la metafísica y en la cual “resalta en general y con toda nitidez el núcleo esencial de la metafísica” (Heidegger, GA 49, pp. 1-2 / 2022, pp. 13-14), la consumación (*Vollendung*) de la metafísica. Heidegger encuentra ahora en la voluntad de amor una radical oposición a la voluntad de poder y su querer a sí en el sentido de trascenderse a uno mismo, en el sentido de empoderamiento y mandato, en el sentido de “querer siempre lo mismo, eterno retorno”³⁷ (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113). Es más, es precisamente en el *Freiheitsschrift*, en aquel tratado donde se comprende la imposibilidad de continuar por el camino de la tradición onto-teológica, donde Heidegger encuentra -en la voluntad de amor- una alternativa a la imperante e incuestionable *voluntad de voluntad* que domina en la época de la técnica. La consolidación de esta influencia de Schelling a partir de 1941 la encontramos, precisamente, en ese *cómo ser ante la técnica*, en la *Gelassenheit* -cuyo rastro encontramos, de acuerdo con Lore Hühn (2010), en la filosofía tardía de Schelling, la cual es la “contraposición a la orientación volitiva de la Modernidad”³⁸-.

³⁶ Esta expresión, y la analogía entre la metafísica y una montaña, es recurrente en los *Cuadernos negros*.

³⁷ La inclusión aquí de la idea del eterno retorno resulta interesante ya que Heidegger critica durante la interpretación “oficial” de Nietzsche del nacionalsocialismo, realizada por Alfred Bäumler, según la cual Nietzsche continuaría la doctrina imperial de Bismarck, de manera que el pensamiento de la voluntad de poder se debería convertir finalmente en voluntad de lucha (*Wille zum Kampf*) (Bäumler 1931, pp. 61 y ss). Heidegger increpa directamente a Bäumler: “Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder como aquello que filosóficamente debe propiamente pensarse, tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta última doctrina” (Heidegger, GA 6.1, p. 18 - 2000b, p. 33)

³⁸ Traducción propia de: “*Gegenentwurf zur Willesfixiertheit der Moderne*” (Hühn 2010, p. 17)

3.3 Schelling y la *Gelassenheit*

Tenemos, a partir de lo estudiado en el subapartado anterior, que Schelling se configura a partir de 1940 como el contrapunto de una Modernidad que ha devenido en metafísica de la voluntad, en una subjetividad incondicionada que alimenta el dominio incuestionable de la maquinación (*Machenschaft*), poniendo así al hombre en una disposición (*Gestalt*) en la que se *pavonea* tomando la figura del señor de la tierra (*Herrn der Erde*) (Heidegger, GA 7, p. 28 / 1994a, p. 28). Schelling se opone a lo que aquí denominaremos, de la mano de José Manuel Chillón, el ‘modo metafísico’, el cual podemos caracterizar de la siguiente manera: todo el constructo filosófico que se eleve como garante “de la estabilidad y de la firmeza que anhela la inestabilidad y debilidad constitutiva de la existencia de este ser que somos” (Chillón, 2023, p. 60).

Las pretensiones de omnipotencia y autosostenimiento del *modo metafísico* -y he aquí una línea directa que conecta con la crítica a Descartes en la época de *SuZ*- ocultan el camino que lleva hacia la captación de ese estar sostenido en la Nada (*Inständigkeit*) del hombre. Esta cuestión es, precisamente, la que Heidegger busca aclarar con la *Gelassenheit*. La *Gelassenheit* no es meramente una suerte de guía práctica para actuar en el mundo técnico -aunque sí es un “obrar superior (*ein höheres Tun*) a las acciones del mundo y a las maquinaciones (*Machenschaften*) de la humanidad”³⁹- o una especie de ascetismo ludita. La *Gelassenheit* es, efectivamente, un modo o una disposición que nos dispone ante un obrar superior conformado en base a la conciencia del peligro nihilista que acecha toda vez que el hombre se cree en disposición de dominar lo Otro.

La orientación volitiva del *modo metafísico*, como ejemplifica Heidegger en el diálogo sobre la *Gelassenheit* (GA 13, pp. 37 - 74; GA 77, pp. 1-161)⁴⁰ determina la comprensión de que “*Denken ist Wollen und Wollen ist Denken*” (GA 13, p. 38) -pensar es querer y querer es pensar-. La serenidad (*Gelassenheit*) aparece como alternativa al paradigma volitivo del modo metafísico:

Ciertamente aún no sé qué significa la palabra serenidad (*Gelassenheit*), pero presiento más o menos que se despierta cuando a nuestra esencia le es permitida (*zugelassen*) comprometerse (*auf einzulassen*) con lo que no es una voluntad⁴¹.

³⁹ Traducción propia de: “*ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentüme*” (GA 13, p. 41; GA 77, p. 108).

⁴⁰ La diferencia fundamental entre ambas es, a parte de la extensión, que la segunda, recogida en GA 13, fue publicada, mientras que la primera, que aparece en *Feldweg-Gespräche* (GA 77), no fue publicada. Parece que la primera es una versión extendida -en la que añade 105 páginas que preceden al diálogo publicado en las que aparece, a diferencia de la otra, mencionada varias veces la cuestión de la técnica y una exposición más detenida de la relación entre la voluntad y la representación (*Vorstellung*).

⁴¹ Traducción propia de: “*Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit mein; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist*” (GA 13, p. 40; GA 77, p. 108).

La *Gelassenheit* en tanto que un *Wachbleiben*, un permanecer despierto, se asemeja a la actitud de espera de la experiencia paulina (Chillón, 2019, pp. 73-87)⁴². La espera que posibilita el *permanecer despierto* de la *Gelassenheit* ahonda en el vivir como si no (1Cor 7, 29), en ese no estar como en casa (*Nicht-zuhause-sein*) de la autenticidad, en esa experiencia de no encontrar en el mundo un lugar donde reclinar la cabeza. En la experiencia del segundo advenimiento, en la experiencia de la *parusía*, Heidegger encuentra la clave fundamental para la *Gelassenheit*: la experiencia de un esperar *nada*, puesto que la espera, en su sentido *propio*, “*hat eigentlich keinen Gegenstand*” (GA 13, p. 49; GA 77, p. 115), no tiene objeto. En tanto que esperamos, dejamos abierto lo esperado.

Así pues, frente al dominio moderno de la subjetividad, el cual impone, por medio de la representación, su voluntad -ocultándola bajo capas de aparente objetividad-, la *Gelassenheit* implica una aperturidad radical en la que ya no es el sujeto el que se impone sobre la realidad, sino que, en su dejar-ser, deja espacio para la aparición de lo opuesto, de lo *Otro*, de la dualidad. La verdadera apertura a lo Otro -sin la cual el hombre está destinado a verse atorado por el yugo de su propia voluntad- exige un proceso de des-subjetivización que permita la apertura hacia lo Otro, toda vez que la esencia del pensar se desvela como “*ich will das Nicht-Wollen*” (GA 13, p. 38; GA 77, p. 108), como querer no-querer. Esta clave es lo que aquí defendemos que Heidegger encuentra, a partir de 1940, en el pensamiento de Schelling.

Con la afirmación de que todo es sujeto -lo cual no implica que el Yo sea todas las cosas, sino que todas las cosas son Yo- se coloca, efectivamente, la subjetividad en el centro del pensamiento de Schelling. Justamente porque Schelling se hizo cargo de la dualidad, logró llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento onto-teológico y, con ello, establece en la base del Ser una subjetividad que no es una subjetividad⁴³ y una voluntad que *nada* quiere (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113), una voluntad que no es una voluntad. Es, por ende, Schelling quien logra, por medio de la *torsión* fundamental desde *dentro de la propia tradición onto-teológica de la metafísica de la subjetividad-voluntad* para la *Überwindung* de la metafísica, puesto que la *Gelassenheit* no es únicamente el camino (*Weg*) del *otro* inicio, sino el propio movimiento (*Bewegung*) (GA 13, p. 51; GA 77, p. 118). Schelling, a raíz de su compromiso con la dualidad que podemos rastrear desde la necesidad -frente a Fichte- de establecer una Filosofía de la Naturaleza, llega, con la consideración de 1821 de la esencia del Ser

⁴² Heidegger, de hecho, parece en cierta medida desmarcarse de la tradición de la mística alemana, al explicitar en este mismo diálogo que no se refiere a la *Gelassenheit* eckhartiana, puesto que ésta permanece aún dentro de la voluntad (GA 13, p. 42; GA 77, p. 109).

⁴³ La subjetividad schellingniana está constituida por una voluntad -la de amor- que no es “sólo el medio de constitución de la subjetividad, sino también de la objetividad misma, y en el querer originario el fundamento de toda la realidad y no sólo del hombre” (Rodríguez 2023, p. 148).

como lo Sereno (*das Gelassene*), a aquello que Heidegger en su diálogo define como la esencia del pensar: “cuando nos comprometemos con la serenidad hacia opuesto, queremos el no-querer”⁴⁴. Heidegger presenta una deuda inconfesada con Schelling con respecto a la *Gelassenheit* -una deuda que puede, y consideramos que debe, entenderse tanto desde la influencia de la *Potenzlose* en el pensamiento de la *Geviert* (Rojas 2011), como desde su influencia en el pensamiento del inicio (Rojas 2021)-. Es más, podríamos incluso afirmar que Heidegger encuentra en el filósofo de Leonberg un aliado -y no un enemigo- en el *paso atrás* con respecto al idealismo que Heidegger afirma en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* en 1956: “Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del Ser pensado desde la diferencia” (Heidegger, GA 11, p. 141 / 2008, p. 72). Frente a la imposición de la subjetividad incondicionada en el paradigma volitivo de la Modernidad, Schelling y su voluntad de amor -y, posteriormente, la concepción de lo absoluto como lo sereno- aparecen, a ojos de Heidegger, no solo como un grito de auxilio ante la comprensión de que el pensar onto-teológico ya no es posible, sino también, por medio de ese *querer nada* de la voluntad de amor, el primer paso hacia el *andere Anfang*, hacia el otro comienzo.

4. A modo de conclusión

El presente esbozo de una cuestión que exige un tratamiento más extenso y detallado no puede ser tratado sino con la modesta y moderada comprensión que las características del mismo exigen. Es por ello por lo que no se presentan aquí una serie de conclusiones cerradas y taxativas, sino más bien una propuesta de análisis y comprensión del papel de Schelling en el pensamiento de Heidegger.

Lo que se ha buscado proponer a lo largo del presente estudio es que existe una cierta línea de continuidad -e incluso de desarrollo- desde el primer acercamiento de Heidegger a Schelling en la época de *SuZ* hasta mediados de los años 40 -época en la que aparece la *Gelassenheit*-, si bien cabría ampliar esta línea hasta el pensamiento tardío de la cuaternidad (*Geviert*), como muestran las múltiples referencias realizadas a lo largo del artículo a los estudios dedicados a tal asunto. Sería demasiado aventurado afirmar que el pensamiento de la *Gelassenheit* está contenido en la crítica al *no dejar-ser* originario del Yo fichteano, mas sí podemos aquí, a raíz de ello, proponer que, como se aprecia en el seminario sobre el *Freiheitsschrift* de 1927-8, en la carta a Jaspers y en las lecciones sobre idealismo alemán del *Sommersemester* de 1929, Schelling aparece ya desde la época de *SuZ* como un pensador, en el peor de los casos, diferente cuando se analiza la crítica a

⁴⁴ Traducción propia de: “Wenn wir uns auf die Gelassenheit zur Gegnet einlassen, wollen wir das Nicht-Wollen” (GA 13, p. 62; GA 77, p. 142).

Descartes como síntoma de la Modernidad, en tanto que, lejos de huir ante la *Unheimlichkeit*, parece caminar hacia ella.

Esta lectura de Descartes, la cual determina su interpretación de la filosofía moderna como la progresión de una prometeica subjetividad que, al reducir el mundo a sus rasgos determinables, calculables y cuantitativos, establece las condiciones para dominarlo y explotarlo (Pérez-Borbujo. 2022, p. 36) -basta con ver la relación entre Nietzsche y Descartes en *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, GA 5 / 2010)-, se torna central en el pensamiento de los *Beiträge*, el cual comienza mucho antes de su redacción. Aquí Schelling aparece, simultáneamente, más apegado a la metafísica de la voluntad -como un preludio nietzscheano- y, gracias al aspecto positivo de su fracaso, alejado de Hegel, y Descartes. Sin embargo, en lo que hemos considerado una vuelta al inicio de esta metafísica de la voluntad, su situación cambia a partir de 1940. La comprensión de, por una parte, la voluntad de amor como una no-voluntad -en tanto que supone un *querer nada*- y de, por otra parte, la centralidad de la subjetividad que encontramos en su pensamiento como un proceso, en última instancia, de des-subjetivización acerca a Schelling a “la dirección de la pregunta más originaria por el Ser mismo, esto es, a la transición hacia el otro comienzo”⁴⁵, estableciéndolo así como aquel que -en tanto que *Vollendung der Metaphysik*- llevó al pensamiento onto-teológico hasta sus últimas consecuencias. Esta transición hacia el otro comienzo se aprecia en su influencia en la *Gelassenheit*. Su compromiso con la dualidad sienta las bases de la posibilidad de comprometerse con algo que no sea una voluntad -en última instancia, es lo que sienta las bases de la voluntad de amor y, posteriormente, de la comprensión del Ser como *das Gelassene* en 1921-, disponiendo así el camino hacia la esencia del pensar. Se hace así patente la presencia manifiesta de Schelling en el pensamiento de Heidegger, una presencia que va desde la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen* hasta la *Gelassenheit*.

Referencias

- ANTICH I VALERO, X. (1991). “La crítica de la mundanitat cartesiana i la noció d’espai a Heidegger”. En *Acadèmia de filosofia Liceu Joan Maragall, Lectura de Heidegger*. Barcelona: PPU, pp. 59-73.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. (1990). *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. (2005). “El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger.” *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, no. XXXII, 97-120.

⁴⁵ Traducción propia de: “in die Richtung der ursprünglicheren Frage nach dem Sein selbst, d.h. in den Übergang zum anderen Anfang stößt” (Kaufmann, 2010, p. 200).

- CEREZO GALÁN, P. (1999). *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*. *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 217-230.
- CHILLÓN, José Manuel. (2016). "Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del Dasein." *Differenz*, 2, pp. 18-33.
- CHILLÓN, José Manuel. (2018). "Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger." *Pensamiento*, 74 (281), pp. 661-680.
- CHILLÓN, José Manuel. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- CHILLÓN, José Manuel. (2022). "Fenomenología de la experiencia del mal Hacia una comprensión de la sospecha de la intención." *Contrastes*, XXVII (1), pp. 81-98.
- CHILLÓN, José Manuel. (2023). "El modo metafísico de la teoría del conocimiento." *ApareSer. Revista de Filosofía*, no. 1 (Septiembre-Febrero), pp. 59-70.
- DAVID, Pascal. (2003). "Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus." En *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 125-141.
- FALGUERAS SALINAS, Ignacio. (2002). "La trayectoria filosófica de Heidegger." *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, no. 149, pp. 35-72.
- FEHÉR, Itsvan. (1999). "Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken." En *Zeit und Freiheit: Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, editado por Itsvan Fehér y Wilhem Jacobs. Budapest: Ketef Bt.
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. (1993). "Individuación y mal. Una lectura de Schelling." *Revista de filosofía* VI (10), pp. 413-437.
- GABÁS, R. (1999). *Antes del pensar: las aventuras del 'ergo' desde Descartes hasta Heidegger*. *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 323-332.
- GILABERT BELLO, Fernando. (2017). "Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21)." *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, pp. 89-98. <https://doi.org/10.6018/daimon/268651>.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017). "Le retrait de l'Ereignis, ouverture l'im-possible." En *Lire les Beiträge zur Philosophie*. Paris: Hermann, pp. 176-196.
- HEIDEGGER, Martin, y JASPERS, Karl. (2003). *Correspondencia: (1920 - 1963)*. Editado por Walter Biemel y Hans Saner. Madrid: Editorial Síntesis.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (SS 1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (SS 1929)*, editado por Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (SS 1936)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides (WS 1942/43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*, editado por Bern Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens I. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/19)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Ed. del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin. (1996a). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. (1996b). *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Tiempo y ser*. Traducido por José L. Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Traducido por Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Editado por Jesús Adrián Escudero. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2005b). *Parménides*. Madrid: Akal.
- HEIDEGGER, Martin. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin. (2008a). *"¡Alma mía!": cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride; 1915 - 1970*. Editado por Gertrud Heidegger. Buenos Aires: Manantial.
- HEIDEGGER, Martin. (2008b). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Ed. Síntesis.
- HEIDEGGER, Martin. (2008c). *Identidad y diferencia*. Traducido por Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Editado por Jorge E. Rivera Cruchaga. Traducido por Jorge E. Rivera Cruchaga. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- HEIDEGGER, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Traducido por Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Gabaudán. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- HEIDEGGER, Martin. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938): reflexiones II-VI*. Editado por Peter Trawny. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2022). *La metafísica del idealismo alemán: una interpretación renovada del tratado de Schelling "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella" (1809)*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.
- HÜHN, Lore. (2010). "Heidegger - Schelling im philosophischen Zwiegespräch - Der Versuch einer Einleitung." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 3-44.
- KAUFMANN, Sebastian. (2010). "Metaphysik des Böses." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 193-226.

- KELLERER, Sidonie. (2013). *Zerrissene Moderne: Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Konstanz University Press.
- KÖHLER, Dietmar. (1999). "Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941." En *Zeit und Freiheit Schelling—Schopenhauer—Kierkegaard—Heidegger*. Budapest: Éthos Könyvek.
- KÖHLER, Dietmar. (2010). "Kontinuität und Wandel." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 163-192.
- LAWRENCE, Joseph. (1989). *Schellings Philosophie der ewige Anfang. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- LEYTE, Arturo. (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid: Ediciones Akal.
- LEYTE, Arturo. (2006). "Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo." *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* VII, pp. 125-137.
- LEYTE, Arturo. (2010). "Zeit-Denken." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, pp. 139-162.
- LOME HURTADO, Luis Ángel. (2020). "El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los Seminarios de 1927-1928 de Heidegger." *Differenz*, no. 6 (Julio), pp. 139-154. doi:10.12795/Differenz.2020.i06.07.
- LOME HURTADO, Luis Ángel. (2023). "El abismo de la voluntad: La última confrontación de Heidegger con Schelling en 1941." *Studia Heideggeriana*, no. 12, pp. 79-95.
- MARION, Jean-Luc. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando. (2016). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando. (2022). "La herencia de Schelling en Heidegger." En *Schelling-Heidegger: inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder.
- PRETZSCH, Moritz René. (2023). "World-Formation and Dasein: Heidegger's Understanding of the World in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* and His Reference to Heraclitus, Aristotle and Schelling." *Studia Heideggeriana*, no. 12, pp. 97-119.
- RODRÍGUEZ, Juan José. "La libertad como no-pensable-de-antemano en Schelling y Heidegger". *Studia Heideggeriana*, 2023, vol. 12, p. 141-154.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2009a). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2009b). "El paso en falso con respecto al cual no retrocede Heidegger." *Anuario Filosófico*, 42 (96), pp. 627-647.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2011). "El papel de una "apotencia" fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger." *Revista de Filosofía* 36 (2), pp. 109-131.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2012). "La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43." *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 45, pp. 383-394.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger: de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga: Publicaciones y Divulgación Científica, Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Málaga.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (1856). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: C. G. Cotta.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (1969). *Initia Philosophiae Universae: Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bohn: Fuhrmans.
- SCHELER, Max. (1979). *Schriften aus dem Nachlass. Band II Erkenntnislehre und Metaphysik*. Berna y Múnich: Francke Verlag.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph v. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Editado por Helena Cortés y Arturo Leyte. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthopos.
- SCHELLING, Friedrich Wilhem Joseph. (2004). *Del Yo como principio de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- SPENGLER, Oswald. (1933). *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. Múnich: C. H. Beck.
- STURMA, Dieter. (1995). “Präreflexive Freiheit.” En Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 149-172.
- THOMÄ, Dieter. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- TILLIETTE, Xavier. (1970). *Schelling: une philosophie en devenir*. París: Librairie Philosophique.
- TILLIETTE, Xavier. (1975a). “Die Freiheitsschrift.” En Baumgarten (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, pp. 95-107. Friburgo: Karl Albert Verlag.
- TILLIETTE, Xavier. (1975b). “Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings.” *Hegel-Studien*, no. 20, pp. 11-24.
- TILLIETTE, Xavier. (1987). “Hegel et Schelling à Iena.” En *L’Absolu et la Philosophie*, editado por Xavier Tilliette. París: PUF, pp. 97-119.
- ZABOROWSKI, Holger. (2010). “Eine Frage von Irre und Schuld?” En *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ZABOROWSKI, Holger. (2023). “Del “destello de un nuevo comienzo” a la “metafísica de la subjetividad absoluta”.” *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 167-182.