

El abismo de la voluntad. La última confrontación de Heidegger con Schelling en 1941

The Abyss of Will. The Heidegger's Last Confrontation with Schelling in 1941

LUIS ÁNGEL LOME HURTADO
(*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*)

Resumen: El artículo estudia la tercera y última confrontación con el Tratado de la libertad de Schelling que Heidegger sostuvo en 1941. El objetivo consiste en explicar el contexto del problema del acabamiento de la metafísica del idealismo alemán, para analizar la posición que tiene Heidegger de las nociones de diferencia y voluntad forjadas por la filosofía tardía de Schelling; de esta manera, a partir del abismo de la voluntad se muestra la intersección entre la filosofía de la libertad de Schelling y la ontología del evento de Heidegger.

Palabras clave: evento, infundamento, voluntad, metafísica, ontología

Abstract: The present article explores the third and last confrontation of Shelling's Freedom Treatise which Heidegger taught in 1941. The aim of this study is about to explain the context of the consummation of the Metaphysic of German Idealism to analyze the Heidegger position on the later philosophy Shelling's notions of distinction and will. Therefore, the study explores that through the abysm of will can be shown the intersection of the Shelling's freedom philosophy and the Heidegger's ontology of event.

Key-words: event, non-ground, will, metaphysics, ontology

1. La última confrontación con Schelling

En su escrito "Mi camino en la fenomenología" de 1963 Heidegger recuerda su formación teológica (1909-1910) en la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg, la cual fue fundamentalmente motivada por las lecciones que Carl Braig impartió acerca de la teología especulativa inherente a los sistemas filosóficos de Hegel y Schelling que ocasionaron: «[...] la tensión entre la ontología y la teología especulativa como cimentación de la metafísica» (2001, p.96). Desde esos años Heidegger conocía las implicaciones onto-teo-lógicas de la metafísica del idealismo alemán; sin embargo, al igual que muchos pensadores de su época, desconocía la faceta de la filosofía positiva desarrollada por el Schelling tardío. Este hecho tiene una razón de ser que proviene de la última configuración de la situación espiritual de la filosofía moderna.

En 1807 la *Fenomenología del espíritu* eclipsó a la filosofía de la naturaleza [*Naturphilosophie*] y a la filosofía de la identidad [*Philosophie der Identität*] propuestas por el joven Schelling hasta 1800. Tal hecho marcó el destino de las subsecuentes décadas que fueron dominadas por las versiones sistemáticas de lo absoluto vertidas en la *Ciencia de la lógica* (1812, 1813, 1814) y en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1821). Hasta la muerte de Hegel en 1831 la labor filosófica de Schelling pasó desapercibida y esto se extendió hasta las décadas posteriores en donde el sistema de lo absoluto fue escindido, criticado y, presumiblemente, superado por los herederos del hegelianismo. En 1841 el rey de Prusia llamó a Schelling para suplantar la cátedra de Hegel en Berlín bajo el objetivo de dismantelar el sistema hegeliano de lo absoluto (Rius, 2011). Desde allí, el filósofo de Leonberg dictó las lecciones sobre la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación que fueron escuchadas por diversos pensadores de la época: Johann Jacob Bachofen, Jacob Burckhardt, Sören Kierkegaard, Savigny, Trendelenburg, Leopold von Ranke, Alexander von Humboldt, Friedrich Engels y Mijaíl Bakunin (Corriero, 2020, p. 19; Rius, 2011, p. 52). Incluso así, pasó desapercibida la influencia de Schelling en las subsecuentes propuestas filosóficas de tal forma que la imagen histórica de la filosofía, forjada por la dialéctica hegeliana, colocó a Schelling como la antesala del sistema hegeliano de lo absoluto.

Pero al inicio del siglo XX se efectuó la recuperación de la filosofía tardía de Schelling; en realidad, fue Karl Jaspers quien hizo posible que en 1926 el joven Heidegger descubriera la filosofía de la libertad de Schelling¹. En 1921 Heidegger y Karl Jaspers se conocieron en casa de Edmund Husserl (Eilenberger, 2019; Arendt, 2018), desde ese momento entablaron amistad y diálogo filosófico que dio como resultado que, durante la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger se entregara completamente a la amistad del psiquiatra Karl Jaspers (Eilenberger, 2019). Éste no sólo le financiaba en aquel tiempo los costos de los viajes y estadías para que su amigo lo visitara en Heidelberg, incluso le obsequió el tomo VII de la *Obra reunida* [*Sämtlichen Werken*]² de Schelling que contenía las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*³. A causa de la potencia reflexiva para abordar la dimensión de la libertad, dicho tratado filosófico marcó considerablemente a Heidegger, quien respondió a Karl Jaspers así:

¹ Importante será tener en consideración dos opiniones distintas acerca del papel que desempeñaron las amistades y prestamos de libros para la actividad filosófica de Heidegger. Por un parte, Ángel Xolocotzi expresa: «Así, el interés por el “Tratado de la libertad” de Schelling por parte de Heidegger no se justifica por el hecho de que se lo haya enviado su amigo Karl Jaspers en 1926. En los epistolarios nos enteramos del envío de otros textos que no motivaron una lección o seminario» (2021, pp. 112-113). Por su parte, Alejandro Rojas menciona: «Cuando Groeber le prestó el libro de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden bei Aristoteles* había sembrado una curiosidad en Heidegger que con el tiempo daría lugar a una obra filosófica de tal influjo en la filosofía del siglo XX que su lectura se ha convertido en requisito indispensable para entender la filosofía de dicho siglo» (2009, pp. 35-36).

² La *Sämtlichen Werken* se compone de 14 tomos editados en 1856-1861 por Karl Friedrich Wilhelm Schelling y J. G. Cotta'scher. El tomo VII contenía los siguientes escritos de Schelling: I. Del yo como principio de la filosofía (1795); II. Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo (1795); III. Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia (1796/97); IV. Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza. Un discurso académico (1807); V. Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809). (Heidegger, 1991)..

³ A partir de aquí se hará referencia a esta obra como las *Investigaciones filosóficas*, *Escrito de la libertad* o *Tratado de la libertad*.

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 & Jaspers, 2003, p. 32).

Dicha noticia atestigua la magnitud que poseen las reflexiones sobre la libertad del segundo Schelling, a tal punto que, éste podría ir más lejos que Hegel; aunque, no fue sino hasta la primera confrontación con Schelling en el seminario *Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1927/28*, en donde en el protocolo del estudiante Wolfgang-Günter Friedrich (21 de diciembre de 1927) se testifica lo siguiente:

La discusión retoma además la investigación de Schelling, en la cual ella intenta ver la constitución del hombre -y del *Dasein* – más que en él. (Además, se considera pasar por alto alguna contingencia de los conceptos de Schelling para poseer un sentido para las accesorias, repentinas y esclarecedoras frases, las cuales muestran que el nivel de Schelling está con ello muy por encima del idealismo, sin que Schelling mismo hubiera alcanzado a mantener en general ese nivel).⁴

Si en el siglo XIX Hegel enterró definitivamente a Schelling, se puede asegurar que a partir de la recuperación filosófica iniciada por Heidegger, se comenzó en el siglo XX la tarea de la revalorización de la filosofía positiva en donde ella no únicamente podría realizar la superación del idealismo hegeliano, sino incluso, tal y como lo propone Walter Schulz, se efectuaría el acabamiento de la metafísica del idealismo alemán y, muy posiblemente, de la metafísica moderna y occidental⁵. Aunque, tal hipótesis fue llevada a cabo inicialmente por Heidegger en su segunda confrontación (1936) con Schelling cuando dictó las lecciones *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*⁶; mas, tal proyección alcanzó su definición hasta la tercera y última confrontación desplegada en el curso de 1941 denominado *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*⁷. En dicho curso está contenida la versión definitiva del problema del acabamiento de la metafísica y la posición que ocupa la tesis schellingiana del ser como querer [*Wollen*] dentro de la historia del ser (*Geschichte des Seyns*) que forjó la ontología heideggeriana del evento⁸.

⁴ »Die Erörterung nimmt dabei die Untersuchung Schellings wieder auf, indem sie versucht, Mensch – und Daseins-Erfassung bei ihm schärfer zu sehen. (Es gilt dabei über manche Zufälligkeit von Schellings Begriffen hinwegzusehen, einen Sinn zu haben für plötzlich auftretende, schlaglichtartig erhellende Sätze, die zeigen, dass Schellings Niveau weit über dem des Idealismus liegt, ohne dass es Schelling selbst gelungen wäre, dies Niveau durchgängig zu halten«. (Heidegger, GA 86, p. 536). La traducción es mía.

⁵ Cfr. «Pero también el sistema hegeliano ha sido superado, mediante un regreso mayor a la subjetividad. Ha sido el *Schelling posterior* quien intentó aportar la prueba de que el espíritu determinado por Hegel como absoluto lleva injustamente el predicado de lo absoluto». (Schulz, 1961, p. 26).

⁶ A partir de aquí se hará referencia a esta obra como *El tratado de Schelling*.

⁷ Esta obra correspondiente a la GA 49 será abreviada como *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*.

⁸ Heidegger realizó tres confrontaciones con el *Tratado de la libertad* de Schelling: 1927/28, 1936 y 1941 (Hühn, 2011; Figal, 2011). Aunque como bien lo expresa Fernando Pérez-Borbujo (2022, p. 27), seis son los estudios que Heidegger dedicó a Schelling, así a las precedentes lecturas se tienen que agregar las siguientes: *Metaphysik der deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) (1929)*, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental (1937-1938)*, *Seminar Hegel-Schelling (1941)*.

¿Qué tiene de especial esta última confrontación con el *Escrito de la libertad* de Schelling? ¿Cuál es el avance de esta lectura de 1941 frente a las precedentes lecciones de 1927/28 y de 1936? La última lectura de Schelling, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se compone de dos partes principales que están enfrascadas por el curso que adquirió la filosofía de Heidegger tras el fracaso del tratado incompleto, *Ser y tiempo*, que en sus líneas no abordó ni el ser ni el tiempo (Harman, 2016; Marramao, 2008); además, en su momento la analítica fundamental de la existencia [*Existenz*] pasó por ser una antropología filosófica, una filosofía de la existencia, una ontología anclada en la subjetividad y, por ello, fue considerada como metafísica. De manera que, la relevancia de la «Primera parte. Preparación sobre la diferencia de fundamento y existencia»⁹ de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* se debe a que contiene un reexamen histórico del concepto de existencia que pasa por la supuesta filosofía de la existencia [*Existenzphilosophie*] del primer Heidegger, luego se dirige hacia la filosofía de la existencia de Karl Jaspers y Sören Kierkegaard y culmina con la interpretación de la noción de existencia desarrollada por Schelling. En tales líneas el Heidegger tardío se desvincula de dicha tradición y aclara que su ontología fundamental no repite la noción tradicional de existencia e, incluso, realiza una apología por usar dicha noción desgastada en el análisis de la esencia del *Dasein* y, luego acuña el término «insistencia» [*Inständigkeit*] para designar a la existencia humana. De modo que, Heidegger no sólo se deslinda de su imputada vinculación con Karl Jaspers y Sören Kierkegaard, sino también rechaza la presumible herencia oculta de Schelling¹⁰. A esto se agrega la importancia de la «Segunda parte. Interpretación del núcleo esencial, «el comentario de la diferencia» de fundamento y existencia»¹¹ de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* que contiene una nueva aproximación a la noción de fundamento que conduce a la noción de “diferencia” [*Unterscheidung*] como la última noción de la metafísica occidental, la cual revoluciona a la tradición de la onto-teo-logía en tanto que ésta se presenta como la imbricación de la teología, la lógica y la filosofía primera (metafísica)¹².

Asimismo, es oportuno mencionar que la última confrontación (1941) con Schelling afirma dos ideas centrales que no estaban presentes en las ulteriores interpretaciones (1927/28, 1936) efectuadas al filósofo de Leonberg: la primera es que Schelling realiza el acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica del idealismo alemán y, por ende, supera la metafísica moderna en tanto que su reflexión realizaría el cierre y el final de la época marcada por la exposición de la racionalidad y certeza; y, la segunda idea consiste en asegurar que, si bien Schelling efectúa el acabamiento de la metafísica, él no puede realizar la superación de la misma debido a que el acabamiento sería la perfección, mas no su superación. Esta hipótesis de Heidegger contradice la tesis actual esgrimida por

⁹ »Erste teil. Vorbetrachtung über die Unterscheidung von Grund und Existenz«.

¹⁰ La idea de Schelling como un pensador post-heideggeriano fue sugerida primero por Luigi Pareyson (Corriero, 2020, p. 167), después Alejandro Rojas Jiménez (2011; 2014) señaló una deuda inconcesada de Heidegger hacia Schelling, esto a partir de la lectura del escrito de 1946 “La sentencia de Anaximandro”, y, recientemente, Emilio Corriero (2020) ha mostrado la influencia de la filosofía tardía de Schelling en la ontología tardía de Heidegger por medio de la idea del éxtasis dionisiaco que Schelling desarrolla en las *Edades del mundo*.

¹¹ »Zur Auslegung des Kernstückes, »der Erläuterung der Unterscheidung« von Grund und Existenz«.

¹² En este punto, es preciso añadir que además de las dos partes principales, las lecciones *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* contienen: “Introducción. La necesidad de un pensamiento histórico” [*Einleitung. Die Notwendigkeit eines geschichtlichen Denkens*], “Cierre” [*Abschluss*], “Repasos y curso de la interpretación” [*Wiederholungen und Gang der Auslegung*] y “Anexos” [*Anhang*]. Estos últimos son apuntes y escritos que contienen eminentes indicaciones sobre la confrontación de la ontología del evento con la metafísica del idealismo alemán.

Emilio Corriero quien considera que Schelling no sólo sería un pensador post-idealista, post-metafísico, sino también «post-heideggeriano»¹³ en tanto que la filosofía de la libertad se coloca más allá de las redes conceptuales de la correlación metafísica de sujeto y objeto, sustancia y accidente, fundamento y existencia, ser y pensar, una correlación en la cual Heidegger quedaría irremediabilmente atrapado.

En mi opinión, en la última confrontación con el *Escrito de la libertad* está en juego la postura que Heidegger tiene del último Schelling, asimismo, en ella se puede encontrar una intersección entre la metafísica de la voluntad del último Schelling y la ontología del evento propuesta por el último Heidegger. Ese ámbito intermedio es el *abismo de la voluntad*.

2. El ser como diferencia

Las escasas notas que tenemos del seminario *Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit SS 1927/28* indican que las lecciones sobre Schelling giraron en torno al tema de la libertad a partir del análisis del *Dasein* desarrollado en *Ser y tiempo*. En aquel tiempo, las *Investigaciones filosóficas* fueron clasificadas como un tratado que desarrolla la «doctrina del infundamento»¹⁴. El joven Heidegger fue atraído por la peculiaridad de dicha noción aconceptual, irracional y especulativa que en su momento rompió con la metafísica moderna, medieval y antigua que habían condensado la totalidad a un principio o fundamento de la realidad: razón, Dios y sustancia. Aunque, tal denominación cambió dentro de los análisis desarrollados a lo largo de la segunda confrontación de 1936, *El tratado de Schelling*, en donde el centro de gravedad recayó en el tema de la “metafísica del mal” [*Metaphysik des Böses*] con la cual Schelling dinamitó al idealismo absoluto de Hegel.

En tal lectura de 1936, Heidegger (2015a, pp. 54, 91, 113) encontró la idea de la fuga del ser [*Füge des Seyns*] que sería la escisión originaria entre el ser como fundamento y el ser como existencia. Esta escisión reformula la clásica oposición de sustancia y accidente, ser y no-ser, eternidad y tiempo, naturaleza y espíritu, y su resultado es la inclusión y conservación de las contradicciones en donde no sólo tiene importancia el fundamento de lo real, sino también la facticidad de lo existente para la configuración de lo absoluto: sin la facticidad de la existencia, lo absoluto jamás podría revelarse y, por ende, se anularía a sí mismo en una inmovilidad eterna y vacía.

La filosofía de la libertad de Schelling revolucionó la situación metafísica de su época ya que postuló el fundamento y la existencia como dos principios eternos y simultáneos; sin embargo, ellos provienen de la indiferencia absoluta [*absolute Indifferenz*] que escapa a todo fundamento real o posible: el infundamento [*Ungrund*] del ser, el cual más tarde en la filosofía de la revelación [*Philosophie der Offenbarung*] será pensado como el impensable ser [*unvordenkliches Seyns*]. La lectura a Schelling de 1936 comprende la noción a-conceptual de infundamento como la absoluta libertad o la libertad absoluta que presupone la posibilidad y realidad que tiene el hombre para efectuar tanto el bien como el mal; es decir, que el infundamento se coloca como la posibilidad del mal que está incluida en el sistema o estructura [*Gefüge*] de lo real.

¹³ «[...] post-Heideggerian [...]» (Corriero, 2020, p. 102).

¹⁴ »Lehre der Ungrund«. (Heidegger, GA 86, p. 537). Esta indicación la señala Wolfgang-Günter Friedrich en su protocolo del seminario.

No obstante, tal opinión cambia de nuevo en la tercera y última confrontación de 1941, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, ya que en esta época no se considera que la metafísica del mal sea el tema central porque entra en escena la noción de diferencia [*Unterscheidung*]¹⁵ que constituye el núcleo esencial [*Kernstück*] de la “Parte principal” del *Tratado de la libertad*. Este cambio de dirección implica en sí uno de los asuntos centrales bajo los cuales en esa época Heidegger está interpretando la tesis del ser como querer en donde el concepto de voluntad [*Wille*] se presenta como la última configuración de la metafísica occidental y de la historia del ser (Corriero, 2020), o sea, que Schelling pasa por ser el enterrador definitivo del idealismo alemán, de la metafísica de la voluntad y de la metafísica moderna.

Asimismo, preciso es recordar que, en esos años de intensa actividad hermenéutica, Heidegger elaboró su reflexión en torno al evento [*Ereignis*] en su segundo escrito fundamental *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*¹⁶ y en esa misma época mantuvo su foco de estudio en la filosofía de Nietzsche y en la poesía de Hölderlin, sin olvidar la colosal figura de Hegel de quien se centra en el concepto de negatividad a partir de 1938 hasta 1941. De modo que, es posible visualizar que el contexto bajo el cual se mueve la ontología del evento está determinado por la constelación del idealismo alemán (Schelling, Hegel), la poesía de Hölderlin, y la figura de Nietzsche. Pero, a causa de que los dioses se llevaron prematuramente al joven Hölderlin, éste quedó fuera de la historia del ser que en realidad es la historia de la metafísica, la historia del olvido del ser¹⁷; por esta razón, en aquellos años en donde se configura la ontología del evento, se forja la tríada de la metafísica de la voluntad [*Metaphysik des Willens*] que comprende a Hegel, Schelling y Nietzsche como aquellos filósofos que intuyeron al ser como voluntad: saber, amor y poder. De esta manera, no es una mera casualidad que en esos años la ontología del evento se encuentre enmarcada por la constelación de la tradición clásica alemana en donde dichos pensadores se convierten en la clave para determinar el problema del final de la metafísica.

Las interpretaciones acerca de Nietzsche sentaron la base del proyecto heideggeriano de la superación de la metafísica (Vattimo, 2010), pero, debido a la adherencia de éste a dicha tradición, se obtuvo un resultado meramente negativo: «Nietzsche como un pensador metafísico» (Heidegger, 2000a, p. 22), lo cual abrió el interrogante acerca de cuál sería la última configuración de la filosofía de la modernidad que alcanza su figura definitiva en el idealismo alemán; esto quiere decir que, una vez despachado Nietzsche y una vez acusado de ser el último metafísico de Occidente, Heidegger dirige la mirada hacia Schelling y Hegel quienes en realidad serían los pensadores que llevaron a cabo

¹⁵ Heidegger remarca el término alemán *Unterscheidung* (diferencia) para señalar el carácter de oposición [*scheiden*] de los principios del ser; sin embargo, dicha oposición es inseparable, y esto se acentúa con el guion entre dichas palabras: *Unter-scheidung*. La distinción mantiene la relación de identidad y diferencia de los principios del ser.

¹⁶ A partir de aquí será mencionado como *Aportes a la filosofía*.

¹⁷ En *Cuadernos negros* se desvincula a Hölderlin de la metafísica alemana: «Hölderlin está desde 1800 fuera de la metafísica y funda algo distinto, mientras que Nietzsche no conoce en ninguna parte ninguna referencia a eso distinto» (2019, p. 173). Además, es oportuno indicar que la historia del ser excluye al maestro de la voluntad, Arthur Schopenhauer, (Heidegger, 2017), y también al pensador cristiano Sören Kierkegaard, de quien dice: »(Kierkegaard hier nicht zu nennen, weil er nicht in die Geschichte der Philosophie gehört und sein Kampf gegen das »System« einen anderen Sinn hat« (GA 49, p. 110). Traducción: «(No mencionar aquí a Kierkegaard porque él no pertenece a la historia de la filosofía y su lucha contra el «sistema» tiene otro sentido)». A partir de aquí, la traducción de todas las citas de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, (GA 49), pertenecen a Ricardo Esnaurizar Jurado y Luis Ángel Lome Hurtado.

la máxima intensificación de la metafísica moderna, medieval y antigua: la cima de la metafísica [*Gipfel der Metaphysik*], la cumbre del olvido del ser a la cual se opone la escalada en la montaña del ser [*Berg des Seyns*] que es una recurrente metáfora presente en los recientemente publicados *Cuadernos negros*.

Cuando se visualiza integralmente la confrontación con el idealismo alemán, es posible indicar que Heidegger realiza diferentes movimientos que pretenden captar la posición filosófica tanto de Hegel como de Schelling. A las tres confrontaciones con el *Escrito de la libertad* (1927/28, 1936, 1941), hay que agregar el constante estudio de Hegel entre 1938-1941 en donde la noción de negatividad [*Negativität*] alcanza a irradiar la imagen de la metafísica del idealismo alemán. En esta época del Heidegger tardío se produce la más alta tensión entre los sistemas filosóficos de los antiguos amigos del seminario de Tübingen, quienes se convirtieron en adversarios hasta el final de sus días. Importante es recordar que la intuición de lo absoluto forjada por Schelling a partir del amor fue duramente criticada y superada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; mientras que Schelling en las *Investigaciones filosóficas* de 1809 respondió a Hegel con la aseveración de que el espíritu es el mal radical que permea la racionalidad de lo absoluto. De este modo, dicha constelación de la metafísica del idealismo alemán oscila entre el concepto hegeliano de negatividad y la idea de la metafísica del mal, lo cual provoca que el mismo Heidegger sostenga ambigüedades al momento de intentar fijar al pensador que realizaría el acabamiento de la metafísica.

Cuando Heidegger interpreta a Schelling realiza varias aseveraciones que afirman que la metafísica del mal sería la superación de la negatividad hegeliana en tanto que la realidad del mal es incorporada al sistema de lo absoluto, un sistema que contiene la escisión o fuga del ser; en cambio, cuando interpreta a Hegel aparecen momentos estelares en donde la negatividad hegeliana alcanza una potencia metafísica que desborda a la libertad humana en tanto que la negatividad se convierte en el motor de la conciencia y en el devenir de la subjetividad absoluta e incondicionada, es decir, de lo absoluto que suprime la voluntad humana: la negatividad como un paso más allá de la subjetividad. No obstante, no es sino hasta en la última confrontación con Schelling en 1941, en donde las etiquetas «doctrina del infundamento», «metafísica del mal» y «negatividad» son desplazadas por la noción de «diferencia» que se convierte en la máxima directriz del final de la metafísica occidental¹⁸.

Así, la diferencia realizaría la síntesis definitiva del movimiento especulativo de la metafísica del idealismo alemán y, por ende, de la metafísica de la voluntad, a tal punto que, ella no sólo superaría a Hegel, sino que alcanzaría al mismo Nietzsche en tanto que éste fue influido indirectamente por las nociones centrales de Schelling: el tercer Dionisos y la naturaleza como el éxtasis del ser (Corriero, 2020). Por consecuencia, el panorama se abre en torno a la potencia discursiva del Schelling tardío que en su tiempo fue eclipsado, omitido y olvidado por la tendencia hegemónica de Hegel. Heidegger hace resurgir la propuesta de Schelling, pero sus diversas lecturas se desarrollan al modo de una confrontación en donde se pone en juego las nociones de la filosofía de la libertad desde la óptica de la ontología del evento; en este punto en donde se alcanza la más alta tensión entre dichas tradiciones filosóficas, se visualiza la imbricación de nociones que presuponen no sólo el movimiento de interpretación y comprensión, sino

¹⁸ En la confrontación con Schelling en 1941 Heidegger dice que el tema central del *Escrito de la libertad* es la relación entre el mal y el sistema; sin embargo, detrás de tal articulación se halla la noción de diferencia como la tensión originaria que está presente en toda la existencia, la cual no está delimitada únicamente al ser humano, sino que preforma a todos los seres.

también de apropiación de la filosofía positiva de Schelling como un elemento constitutivo de la confrontación con la metafísica de la voluntad incondicionada.

Por consiguiente, surge la cuestión: ¿Qué es lo que se encuentra en la noción schellingiana de diferencia? La noción de diferencia representa la última configuración metafísica de fundamento y existencia. En detrimento del concepto de existencia, la metafísica precedente a Schelling había tomado al fundamento como la realidad, la sustancia o la entidad. Karl Löwith (1998) subrayó que la filosofía positiva de Schelling realizó el giro metafísico que reincorporaba a la existencia como la piedra angular del ser. Y ya desde su primera lectura (1927/28) del *Tratado de la libertad*, Heidegger se había encontrado con la potencia ontológica de la facticidad que reactivaba el estado sintiente de todo ser e, incluso, de Dios mismo en tanto que él es también una vida sometida al destino, al tiempo y a la historia. Así, el ensamble entre el fundamento y la existencia contiene la perspectiva de que el ser sería lo diferente, la contraposición, la contradicción o la escisión como la más alta expresión de la libertad tanto humana como divina.

Así, en la lectura de 1941 se retoma la investigación schellingiana sobre el origen o la raíz [*Wurzel*] de la diferencia que pasa por ser una tensión necesaria e inseparable entre lo que se manifiesta y su base o fondo que lo sostiene (Carrasco, 2013), además dicha diferencia adquiere diferentes figuras a lo largo de la exposición del *Tratado de la libertad*¹⁹. Por ello, la diferencia es la oposición, la contradicción, el contraste o la discordia inicial que impregna a todos los seres; aunque, ella no es únicamente una característica de la filosofía tardía de Schelling, sino que ella está presente en toda la tradición metafísica porque es el núcleo del ser.

Se ha sostenido la hipótesis de que el joven Heidegger recuperó el concepto schellingiano de existencia (Löwith, 1998), y la consecuencia de esto no sólo es la incorporación de la ontología fundamental dentro del movimiento de la filosofía de la existencia, sino que incluso tal identificación colocaría a la ontología del primer Heidegger dentro de la diferencia de fundamento y existencia. En *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* Heidegger sostiene que la noción de diferencia ha estado presente en toda la metafísica occidental; por ende, asevera lo siguiente: «Queda establecido que reconocemos con derecho el *Tratado de la libertad* como la cima de la metafísica del idealismo alemán, pues nosotros debemos también suponer que Schelling en ese *Tratado* se pronuncia sobre la esencia del ser de todo ente y, con ello, responde a la pregunta aristotélica: *ti to on*.»²⁰. Tal indicación coloca al Schelling tardío por encima de Hegel, incluso, supera la propuesta de la voluntad de poder de Nietzsche, pero, ella no podría ir más lejos ya que cierra la determinación histórica de la metafísica occidental en tanto que la voluntad de amor es más profunda que la voluntad de poder.

En tal delimitación histórica, Heidegger asevera que la metafísica de la voluntad logra su acabamiento con Schelling, una noción de voluntad que está anclada en la subjetividad, en la noción metafísica de sustancia o entidad; de modo que, este momento histórico puede ser clasificado como una aproximación negativa de la voluntad en tanto que en ella pervive la ontoteología. A causa de la diferencia ontológica entre el

¹⁹ La diferencia de fundamento y existencia está presente a lo largo de las *Investigaciones filosóficas* por medio de las contraposiciones: luz-gravedad, espíritu-naturaleza, entendimiento-presentimiento, voluntad general-voluntad propia, espíritu del amor-espíritu del mal (Heidegger, GA 49, p. 93).

²⁰ »Gesetzt, daß wir mit Recht die Freiheitsabhandlung als den *Gipfel der Metaphysik* des deutschen Idealismus anerkennen, dann dürfen wir auch vermuten, daß Schelling in dieser Abhandlung sich über das Wesen des Seins alles Seienden ausspricht und damit antwortet auf die aristotelische Frage: *ti to on*.« (GA 49, p. 83).

ser y el ente, la ontología heideggeriana se opone a la diferencia metafísica propuesta por Schelling; por ello, se puede decir que el telón de fondo de la tercera confrontación con Schelling sería la oposición entre una diferencia metafísica (diferencia negativa) y una diferencia ontológica (diferencia positiva) y las consecuencias de ello serían que la ontología del evento dista totalmente de la filosofía schellingiana de la libertad; no obstante, considero que es posible encontrar en dichas tradiciones filosóficas un trasfondo proveniente del abismo de la voluntad.

¿Cuál es la raíz de la diferencia en la filosofía de la libertad de Schelling? La raíz de la diferencia es la voluntad que alcanza su expresión más acabada con la noción de ansia [*Sehnsucht*] que efectúa la separación y reconciliación entre el fundamento y la existencia. La voluntad, como el querer a sí mismo, se convierte en la más acaba expresión de la metafísica occidental en donde la meditación en torno a la conciencia o sujeto adquiere el estatus de lo absoluto y de lo incondicionado; de esta manera, la metafísica de la voluntad llega a su cumbre con la voluntad de amor, lo cual efectúa un cambio de perspectiva del predominio de la voluntad de saber (Hegel) y de la voluntad de poder (Nietzsche). Por tal motivo, entre 1939-1941 en los *Cuadernos negros* Heidegger expresa que el saber y el poder provocan la maquinación y explotación del ente, y esto ocasiona que la metafísica de la voluntad de poder sea el verdadero cumplimiento de la técnica moderna y contemporánea que no sólo olvida el sentido del ser, sino que provoca la destrucción de la vida y el hundimiento del mundo. Por ello, la última lectura de 1941 sería la recuperación del viejo Schelling, aunque ella constituye el veredicto de que tal perspectiva está dentro de la metafísica occidental.

Esta hipótesis difiere de la recuperación contemporánea de la filosofía tardía de Schelling modelada por Emilio Corriero (2020) quien ha retomado la potencia a-conceptual del infundamento y del impensable ser como una posición que rebasa el idealismo hegeliano, a la filosofía moderna e, incluso, a la ontología heideggeriana del evento; sin embargo, la hipótesis delineada por Heidegger toma a Schelling como el consumidor de la metafísica occidental y, esto quiere decir que, dicho pensador idealista no puede ir más lejos de la metafísica, esto a pesar de que la filosofía de la libertad se presente también como un realismo de la libertad y como la ruptura con la reflexión moderna en torno al sujeto o conciencia.

La conclusión a la que llega Heidegger es que la filosofía de la libertad de Schelling llevó hasta sus últimas consecuencias el entramado ontoteológico de la metafísica; por dicha razón, a pesar de la irracionalidad que caracteriza a su filosofía de la libertad, el tardío Schelling no podría ir más lejos de su tradición ya que la cima de la metafísica no sería la superación, sino su acabamiento como el momento más perfecto de dicha determinación histórica²¹. Así, en contra de tales interpretaciones contemporáneas de un nuevo Schelling post-heideggeriano²², la diferencia positiva esbozada por el mago de Messkirch se decanta por una filosofía que toma como eje central el entramado de mundo, finitud y soledad como la base de la experiencia ontológica del evento y como el negativo a los conceptos básicos de Dios, mundo y hombre articulados por la metafísica occidental. Además, la ontología tardía heideggeriana va más allá de la ontoteología al

²¹ Aquí desempeña un papel central la descripción que realiza Hans-Georg Gadamer (2007) acerca del carácter especulativo de la palabra alemana *Vollendung* que significa acabamiento como el final y el ir más allá de un proceso o determinación, y acabamiento como el momento más perfecto que consume un estado. La filosofía heideggeriana se decanta por una reflexión que intenta ejecutar el acabamiento de la metafísica [*Vollendung der Metaphysik*], de ahí proviene la ambigüedad en la que se encuentra la metafísica de la voluntad y el papel que desempeña la filosofía tardía de Schelling.

²² Emilio Corriero (2020, p. 167) recupera esa idea de Luigi Pareyson.

decantarse por una auténtica ontología post-metafísica; incluso, mi investigación asegura que existe un vínculo interno que conecta a dichas tradiciones filosóficas, lo cual no presupone una recaída de Heidegger ni en el idealismo ni en la tradición metafísica.

3. El abismo de la voluntad

A pesar de la profunda diferencia que la tradición ontológico-hermenéutica tiene del idealismo alemán, entre ellas existe una intersección dada a partir de la consideración ontológica de la voluntad. Esto lo sostengo porque la exposición heideggeriana de la obra de arte contiene la inclinación hacia el saber y el deseo que está dada por medio de la experiencia que despierta el acontecimiento del arte. Dicha inclinación nos recuerda a la voluntad de saber (Hegel) y la voluntad de querer (Schelling), aunque ya desde la antigüedad el propio Aristóteles en su *Metafísica* había dado la pauta acerca de la tendencia natural que tiene el hombre hacia el deseo de conocer. Por ello, si bien Heidegger apela a un saber y deseo como motores del saber ontológico del ser, no puede omitirse su constante diálogo con la tradición clásica alemana.

La voluntad fue identificada como saber (Hegel) y como amor (Schelling), ambas visiones irrumpen dentro de la determinación metafísica de la entidad como fundamento y subjetividad; pero, Heidegger no es un metafísico y su presupuesto se dirige hacia la supresión de toda manifestación de la subjetividad o conciencia. En 1958 Samuel Ramos (2006) indicó que la dimensión heideggeriana del arte retoma la mitología y la poesía del idealismo alemán. Y en *El origen de la obra de arte* el propio Heidegger da la siguiente indicación: «El saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, es el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (2008, p. 49). Aquí, la cuestión consiste en determinar: ¿Qué quiere decir la incorporación del querer y del saber dentro de la experiencia del ser? ¿Acaso la ontología del evento no ha ido más allá de la metafísica de la voluntad del idealismo alemán? Heidegger enfatiza que el saber y el querer realizan el desocultamiento del ser y, a partir de la experiencia de la obra de arte se produce el acontecimiento que establece la relación de apropiación y expropiación entre el ser y el hombre. El saber y el querer forman parte esencial de la experiencia del evento; mas, ellos no son articulados al modo de una relación sujeto-objeto, sino desde la relación entre el ser y el pensar que va más allá del paradigma de la metafísica occidental. Aquí, tanto el saber como el querer están des-subjetivizados y, por ello, no mantienen ninguna referencia objetiva ya que ellos aparecen como un acontecimiento de la verdad que va más allá de la conciencia o razón. Así, la diferencia positiva (Heidegger) oscila entre el juego de ocultamiento y desocultamiento, una tensión que, de acuerdo con Emilio Corriero (2020), se remonta a la visión dionisiaca de la naturaleza que el joven Nietzsche trazó en el *Nacimiento de la tragedia*, y la cual está anunciada ya en la versión de 1815 de las *Edades del mundo* que en esos años conoció Heidegger²³.

El Maestro de la Selva Negra enfatiza que el acontecimiento de la obra de arte se decanta al modo de un “extático permitir acceder o dejar entrar” [*das ekstatische Sicheinlassen*] al hombre dentro del evento del ser. En sí, tal experiencia sería la vivencia

²³ De acuerdo con Fernando Pérez-Borbujo (2022, p. 33), las *Edades del mundo* tuvieron varias versiones, de las cuales en la actualidad se conocen únicamente cuatro. En 1946 se publicaron las dos primeras versiones (1811, 1813), antes de eso sólo se conocía la tercera versión de 1815 (David, 2002, p. 20). Esto indica que Heidegger sólo conoció y retomó la última versión conocida con la cual apoyó su exposición de las tres interpretaciones del *Escrito de la libertad* de Schelling.

dionisiaca que se traduce como el éxtasis del ser, el éxtasis del tiempo y el éxtasis de la existencia revelados por medio del evento apropiador que irrumpe en la instauración de la obra de arte, la poesía, el pensamiento y el instante de la existencia. Además, dicha experiencia ontológica también nos recuerda al juicio del gusto kantiano que a partir del interés desinteresado abre la percepción y comunicación de la belleza; no obstante, Heidegger rompe con toda forma de subjetividad moderna y des-subjetiviza la recepción humana del evento, asimismo, desacraliza la idea cristiana de Dios como el verdadero acontecimiento que salva a la humanidad. En este punto, cabe preguntar: ¿En qué medida o hasta qué punto la ontología tardía de Heidegger contiene algún residuo de la metafísica de la voluntad? ¿Y cómo ellas podrían diferenciarse?

El evento establece el vínculo entre el ser y el pensar como un suceso que prescinde de la relación sujeto-objeto, lo cual implica que va más allá de la constitución ontoteológica de la metafísica, y en *El origen de la obra de arte* se dice: «Querer es la lúcida resolución de un ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone en la apertura de lo ente que aparece en la obra. Así es como se encamina lo que está dentro hacia la ley. El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en la inseguro de la verdad que acontece en la obra.» (2008, p. 49). Esto implica que al ser lo impulsa el querer y saber que, como se menciona en *Introducción a la metafísica*, provoca la emergencia e irrupción del ser. A todo esto, es preciso agregar que en la ontología tardía se halla la idea de que el evento sucede porque quiere desplegarse en la temporalidad e historicidad. En *Aportes a la filosofía* se menciona lo siguiente:

Algo posible, y hasta lo imposible simplemente, se inaugura sólo para el intento. El intento tiene que ser dominado por una voluntad anticipadora. La voluntad, en tanto ponerse más allá de sí, *se encuentra* en un estar más allá de sí. Esta posición es el originario emplazamiento del espacio-de-juego-temporal, hacia el que el ser [Sein] interiormente se eleva: el ser-ahí. Se esencia como riesgo. Y sólo en el riesgo llega el hombre al ámbito de la de-cisión. Y sólo en el riesgo es capaz de ponderar. (p. 376).

El ser significa ser posible, posibilidad y ésta es entendida como una «voluntad preconceptual»²⁴ que realiza el intento [*Versuch*] y efectúa la decisión [*Entscheidung*] dentro del ámbito del mundo histórico. Para caracterizar el suceder del evento dentro de la historicidad humana se describe la impronta de tal voluntad preteórica; por ello, como lo sostiene Markus Gabriel (2011), el evento o acontecimiento alcanza un parecido con la noción schellingiana del «imprensable ser» ya que ambos poseen una naturaleza no conceptual, pre-teórica e irracional que escapa a las determinaciones lógicas e históricas del pensamiento.

Por ello, la experiencia del evento logra conectarse con la noción de voluntad, en ella se escucha ciertos ecos de la filosofía schellingiana que concibió al querer como el rasgo originario del ser: no hay otro ser que el querer y dicho querer se encuentra más allá del concepto, de la razón y de la idea. Por este motivo, considero que la redacción simultánea entre los *Aportes a la filosofía* y las lecciones *El tratado de Schelling* ha

²⁴ La expresión alemana es: «*vorgreifende Wille*» (Heidegger, GA 65, p. 475), Dina V. Picotti la traduce al español como “voluntad anticipadora” (Heidegger, 2006, p. 376). El adjetivo «*vorgreifen*» es especial porque literalmente significa «anticipar», pero dentro de la terminología heideggeriana puede tener otros sentidos y posibilidades de traslación. Por este motivo, me parece que en la expresión se juega con la preposición «*vor*» (antes) y el verbo «*greifen*», cuya entrada en el *Diccionario Pons* designa los términos «tomar», «coger» y «agarrar» que, de hecho, son términos para designar la actividad conceptual; por consecuencia, dicha expresión puede ser traducida como la «voluntad pre-conceptual» o «voluntad preteórica».

ocasionado que la tesis schellingiana del querer alcance a preformar en cierta medida la noción heideggeriana del evento. El mismo Heidegger es consciente del contexto bajo el cual se mueve la idea de voluntad de Schelling y, por esta razón, no traduce tal cual su significado ya que dentro de tal noción se hallan fuertes implicaciones metafísicas, teológicas y místicas; por consecuencia, se podría sostener que tal voluntad implícita en el evento se presenta como una voluntad a-subjetiva, impersonal y no racional, es decir, una voluntad positiva.

Además, hay que añadir que la ontología del evento tampoco desea recuperar la noción de personalidad que está implícita en el concepto schellingiano de voluntad, por ello, se formula gramaticalmente sentencias sobre el ser a partir del impersonal «se da» o «hay» [*Es gibt*] que no remiten a una subjetividad; de la misma manera, el acontecer del ser es mentado por medio del «permitir o dejar ser» [*lassen sein*] en donde desaparece absolutamente el sujeto y esto ocasiona que tal noción obtenga una significación independiente de la relación sujeto-objeto, ser y pensar, sustancia y accidente²⁵. De este modo, la referencia antes mencionada a la voluntad preconceptual se convierte en la posibilidad de la decisión que se decanta como la «posibilidad de la posibilidad del ser»²⁶, es decir, del *abismo de la libertad*. En este punto, Heidegger se mantiene muy próximo a ese abismo del ser, el abismo del acontecimiento que se presenta como el *abismo de la voluntad* de la cual todo emerge y a partir del cual todo desaparece: el *apeiron* de Anaximandro, el fuego eterno de Heráclito, la rueda del nacimiento y de la muerte de Jakob Böhme, el acontecimiento de la primera creación (infundamento) descrita por el tardío Schelling.

Pero, es preciso indicar que la voluntad negativa (Schelling) no puede romper con la subjetividad ya que ella presupone el querer a sí misma y, en tal reafirmación, dicha voluntad logra su más alta expresión en su inclinación universal a partir del amor. En un apartado llamado “7. Schelling – Nietzsche” de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se determina a la esencia del querer de esta forma: «1. El querer a sí como venir-a-sí-mismo, revelarse y aparecer frente sí mismo («idea absoluta»); el entendimiento como voluntad en la voluntad; subjetividad incondicionada como «amor» (no querer más lo propio);»²⁷. Aquí, la voluntad quiere ser voluntad universal en tanto que sale de la individualidad y pretende ser universal: el amor sería la voluntad universal que sobrepasa al egoísmo, la individualidad y el solipsismo de la conciencia. Bajo la ayuda de la idea schellingiana de amor que hunde sus raíces en el concepto platónico de amor, Heidegger logra oponerse contundentemente a la voluntad de poder de Nietzsche, la cual es resumida así: «2. El *quererse* como ir-más-allá-de-sí-mismo; «superioridad» y orden; «voluntad para el poder»; el orden como voluntad en la voluntad;

²⁵ Se ha encasillado a Heidegger dentro de la correlación metafísica de sujeto-objeto, ser y pensar; sin embargo, dentro de la ontología tardía de Heidegger se puede encontrar una ruptura con dicha referencia en tanto que también el evento puede acontecer independientemente del hombre o de la humanidad histórica existente; de hecho, en esta misma época Heidegger así lo expresa en el escrito “El recuerdo que se interna en la metafísica”: «A veces el ser tiene necesidad del ser humano, y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente». (2000b, p. 399).

²⁶ Cfr. «This nongrounding, absolutely in place, the atypical place of the perfect *Indifference*, constitutes the possibility of the possibility of Being, that is to say the *potential potentiae* of Being, and is thus traced back to what Schelling calls the ‘pure will’ of the *Grund*, which, together with existence, comes from the ontological differentiation of the *Wesen* precisely in the form of grounding and existence». (Corriero, 2020, p. 87).

²⁷ »1. Das *Sichwollen* als Zu-sich-selbst-kommen und so Sichoffenbaren und Erscheinen vor sich selbst (»absolute Idee«); der Verstand als Wille im Willen; unbedingte Subjektivität als »Liebe« (nichts mehr Eigenes wollen);«. (Heidegger, GA 49, p. 101).

«superioridad»; subjetividad incondicionada como «poder»²⁸. Aquí, se tienen dos determinaciones opuestas de la voluntad (Schelling vs Nietzsche), ya que la voluntad de saber de Hegel está dentro de la voluntad de dominio en tanto que se presenta como apetito y deseo de reconocimiento. La contraposición entre la voluntad de amor y la voluntad de poder se articula así: «C. Schelling: querer la nada – intimidad serena, el querer puro. Nietzsche: siempre quiere de nuevo lo mismo: eterno retorno»²⁹. Mas, en el interior de la voluntad de amor yace cierta ambigüedad que desborda los parámetros de la subjetividad moderna: el ser es la voluntad que se quiere a sí misma, que se ama a sí misma como una inclinación irracional que permea a la naturaleza y a la existencia; y, no obstante, en el fondo el amor no quiere nada en absoluto, lo cual ocasiona que la voluntad implique la absoluta libertad como la impronta de todo ser.

El amor como la absoluta libertad motiva el drama universal de la libertad humana e, incluso, de la libertad divina ya que Dios mismo entra también a la escena de la revelación de lo absoluto para ayudar al hombre en la eterna lucha contra el mal (Carrasco, 2013). Si el acontecimiento de la primera creación comienza con la separación de los principios del ser (fundamento y existencia), es en el amor donde se realiza la reconciliación de dicha fractura originaria, por ello, el amor efectúa la superación del mal en la historia humana. Hegel pensó la historia como la odisea de la libertad humana; por su parte, Schelling tomó en cuenta que tal libertad es el campo de batalla entre el bien y el mal (Carrasco, 2013); por dicha razón, únicamente el amor podría superar el drama universal del ser en tanto que el amor es el querer la nada misma, es decir, en tanto que el amor se decanta como la nada misma. Y, en *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, se dice: «D. La voluntad de amor: (dejar obrar al fundamento); no querer nada, no como un algo propio ni tampoco como lo suyo, tampoco a sí mismo, ni voluntad para el poder ni para la superioridad»³⁰. Nuevamente, en dicha oposición presente en la metafísica de la voluntad, la voluntad de amor se muestra como el hilo conductor de la experiencia más libre y desinteresada hacia lo absoluto, Heidegger (GA 49) expresa que con Schelling lo absoluto se revela como si fuera la nada misma, es decir, como lo más incondicionado del ser; a esto, es preciso considerar que la propia ontología del evento presupone a la nada como un camino hacia el ser, es más, tal y como en los *Cuadernos negros* se dice: «la nada está incardinada en el ser [*Seyn*]» (2017, p. 236), la nada es lo mismo al ser porque su acontecimiento desoculta aquello que no aparece en el mundo.

En esta sintonía, el acontecer del evento muestra un rasgo similar ya que el ser simplemente realiza su acontecimiento en la historia humana, el ser acontece porque quiere hacerlo y, en el fondo, no quiere nada: ¡Una voluntad que quiere ser y, en el fondo, no quiere nada! Aquí, es posible aseverar que el evento implica una voluntad positiva en tanto que se presenta en un ámbito a-conceptual, irracional y no-subjetivo que irrumpe en la historia a partir de la obra de arte, la política, el instante, etc. El evento contiene en sí una aproximación onto-erótica, la expresión del amor como un incremento del ser, como el éxtasis en donde el ser es desvelado y llevado a la palabra; por esta razón, Günter Figal ha mencionado:

²⁸ »2. *Sichwollen* als Über-sich-hinaus-gehen; Übermächtigung und Befehl; »Wille zur Macht«; der Befehl als Wille im Willen; »Übermächtigung«; unbedingte Subjektivität als »Macht«.« (Heidegger, GA 49, p. 101).

²⁹ »C. Schelling: das Nichts wollen – gelassene Innigkeit, das reine Wollen. Nietzsche: immer wieder dasselbe wollen: ewige Wiederkehr« (Heidegger, GA 49, p. 102).

³⁰ »D. Der Wille der Liebe – (Wirkenlassen des Grundes); Nichts wollen, nicht ein Eigenes und nicht das Ihre, auch nicht sich, Wille zur Macht und Übermächtigung« (Heidegger, GA 49, p. 102).

Con ello, la filosofía de Schelling ha devenido definitivamente hacia una posición metafísica, hacia la última figura esencial de la acuñación moderna de la metafísica. Además, el amor en el sentido de ese indeterminado vínculo se acerca a lo que Heidegger quiere apresar con el nombre de evento [...] Desde aquí, sería nuevo leer el pensamiento de Heidegger del evento— más allá de la profunda fijación hermenéutica, en la cual se desarrolla el pensar de Heidegger.³¹

Para la filosofía de la libertad el amor es un querer que no quiere nada; mientras que para la ontología del evento el ser simplemente acontece, y tampoco quiere nada en absoluto³². Para Schelling el amor no quiere nada y, sin embargo, el amor permea todo el ser porque es la naturaleza inicial de la que emerge todo; de la misma manera, el acaecer del evento posee una voluntad que en el fondo no quiere nada porque simplemente ocurre a partir del suceder que hace época en la historia. A partir de esto, se puede aseverar que ambas propuestas están atravesadas por el amor que contiene el carácter dionisiaco de la naturaleza como una potencia que desborda, excede e incrementa el ser.

En la cima de la metafísica del idealismo alemán, yace la posibilidad de que el amor realice el desprendimiento de la subjetividad, del querer egoísta y de la individualidad; de modo que, la perspectiva heideggeriana del evento roza también con tal intuición al momento de presentar el aspecto erótico del ser como la más firme contraindicación a la tendencia incontrolada de la técnica moderno-contemporánea que es la más intensa expresión del nihilismo europeo, occidental, asiático y mundial. La consecuencia de esto es la determinación histórica del nihilismo universal que está basado en la *nada negativa* que rechaza al ser y únicamente adora al ente. La ontología del evento sería el freno a tal tendencia omnipotente de la subjetividad absoluta e incondicionada, una contraindicación a la metafísica del mal desplegada en la historia, pero únicamente lo puede conseguir en tanto que el evento acontece como la nada misma y, aquello que acontece sondea los abismos de la nada, una *nada positiva* que abre el abismo del ser, una experiencia del abismo en donde el ser y la nada están aconteciendo libremente. Así pues, el evento al no querer nada más que su acaecer, logra la reafirmación de sí mismo y desvela su absolutidad contenida en un instante: el evento no quiere nada en absoluto.

En síntesis, en la recepción del evento ocurre la experiencia del abismo como el entrelazamiento del ser y de la nada, de la manifestación del ser y de la inapariencia de la nada. Tal juego de la *Aletheia* es la *diferencia positiva*, la contradicción esencial, la tensión originaria o la lucha de los opuestos, y dichos atributos serían también la expresión de la condición originaria en la cual se mueve la voluntad: una constante contradicción consigo misma: «*Toda voluntad es reticencia en el sentido de contra-voluntad, es*

³¹ »Schellings Philosophie ist damit endgültig zu einer metaphysischen Position geworden, zur vorletzten wesentlichen Gestalt der modernen Ausprägung der Metaphysik. Dabei kommt die Liebe in Sinne Schellings jener schwebenden Verbundenheit nahe, die Heidegger mit dem Namen des Ereignisses fassen will. [...] Von hier aus wäre Heideggers Gedanke des Ereignisses neu zu lesen – jenseits der tiefenhermeneutischen Festlegungen, in denen sich Heideggers Denken entwickelt«. (Figuat, 2011, p. 58).

³² Alejandro Rojas Jiménez (2011) expresa que la doctrina de las potencias del último Schelling influyó considerablemente en la ontología tardía de Heidegger, esto por medio de la apotencia [*Potenzlos*] que se presenta como el último reducto del ser: la nada misma como el correlato más directo y auténtico del ser. Además, Emilio Corriero (2020) ha señalado la misma idea, la cual proviene de la noción aristotélica de la contingencia como la noción más central del ser. Así, me parece que cuando sucede un verdadero evento se asoma la nada misma como esa experiencia que no tiene fundamento ni razón de ser y, sin embargo, puede experimentarse.

decir, voluntad-*contra*, afán (*Sucht*). *Querer es algo en sí controvertido (gegenwendig) (contradicción)*»³³. Dichas tesis del ser, en Schelling como querer y en Heidegger como evento, comparten en el fondo una idea de la voluntad que sería el estado originario de la experiencia del abismo: el abismo de la voluntad que quiere ser y, al mismo tiempo, no quiere ser, es decir, un ser que, para ser libre, sólo quiere ser como la nada, una existencia abierta al abismo de la voluntad, la cual muestra la contradicción más interna del ser. A esto hay que agregar que en los *Cuadernos negros* Heidegger sostiene que el abismo sin fondo sería la libertad (2017, p. 215). Por consecuencia, el origen de la diferencia ontológica sería la tensión entre el ser y la nada, la contradicción de la voluntad.

En conclusión, el abismo es el centro de gravedad del ser y de la nada, es la expresión más cabal de la libertad humana y de la libertad divina, es el momento que coloca al hombre en la discordia entre el bien y el mal, es el acontecimiento de la decisión en donde el hombre puede encontrarse o perderse, es el drama de la revelación de lo absoluto y es la tragedia del acontecimiento del ser. El abismo se presenta como la diferencia: la identidad y la diferencia del ser y de la nada, el entre [*Inzwischen*] que unifica y separa los principios del ser; y, sin embargo, el abismo sin fondo no es ni el ser ni la nada, sino la pura indeterminación, lo absuelto, la absoluta libertad o la libertad absoluta.

Referencias

- ARENDDT, Hannah (2018). *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. (Edición, traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro).
- CARRASCO CONDE, Ana (2013). *La limpidez del mal. El mal y la historia de la filosofía F. W. J. Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés.
- CORRIERO, Emilio Carlo (2020). *The Absolute and the Event: Schelling after Heidegger*. London · New York · Oxford · New Delhi · Sydney: Bloomsbury Academic. (Translated by Vanessa Di Stefano).
- DAVID, Pascal (2002). “El sistema de los tiempos”, en SCHELLING, F. W. J. *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Madrid: Ediciones Akal, S. A. (Traducción de Jorge Navarro Pérez).
- EILENBERGER, Wolfram (2019). *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919–1929*. Barcelona: Taurus-Penguin Random House Grupo Editorial. (Traducción de Joaquín Chamorro Mielke).
- FIGAL, Günter (2011). „Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- GABRIEL, Markus (2011). „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- GADAMER, Hans-Georg (2007). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Ediciones Cátedra. (Traducción de Manuel Garrido).

³³ »Jeder Wille ist Wider-wille im Sinne eines Gegen-willens, d. h. Wille-gegen, Sucht. Wollen in sich gegenwendig (Widerspruch)«. (Heidegger, GA 49, p. 100).

- HARMAN, Graham (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Barcelona – Morelia: Editorial Anthropos – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. (Traducción de Laureano Ralón).
- HEIDEGGER, Martin (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin (2015a). *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Buenos Aires: Ediciones Waldhuter. (Traducción de Mariana Dimópulos).
- HEIDEGGER, Martin (2015b). *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Editorial Trotta, S. A. (Traducción de Alberto Ciria).
- HEIDEGGER, Martin, GA 86. *Seminare Hegel-Schelling*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt am M.: Vittorio Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin (2008). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, S. A. (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte).
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (2ª edición). Buenos Aires: Editorial Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger. (Traducción de Dina V. Picotti C.).
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa. (Traducción de Angela Ackermann Pilári).
- HEIDEGGER, Martin (2001). “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser* (3ª edición). Madrid: Editorial Tecnos. (Traducción de Félix Duque).
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino. S. A. (Traducción de Juan Luis Vermal).
- HEIDEGGER, Martin (2000b). *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino. S. A. (Traducción de Juan Luis Vermal).
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling (1941)*. Ed. Günter Seubold. Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin & JASPERS, Karl (2003). *Correspondencia (1920 – 1963)*. Biemel, Walter & Saner, Hans (Editores). Madrid: Editorial Síntesis S. A. (Traducción de Juan José García Norro).
- HÜHN, Lore (2011). „Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch – Der Versuch einer Einleitung“, en HÜHN & JANTZEN (Hrsg.) *Heideggers Schelling – Seminar (1927/28)*. Schellingiana 22. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- LÖWITH, Karl (1998). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Editorial Herder. (Traducción de Adrián Kovacsics).
- MARRAMAO, Giacomo (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa Editorial. (Traducción de Helena Aguilà).
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando (2022). “La herencia de Schelling en Heidegger”, en PÉREZ-BORBUJO & ZABALO & GIRÓN. *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Editorial Herder S. L., pp. 13-64.
- RAMOS, Samuel (2006). “Prologo”, en HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. (2ª edición). México: Fondo Cultura Económica. (Traducción de Samuel Ramos), pp. 9-27.
- ROJAS, Alejandro (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger: de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga: Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga. doi: http://dx.org/10.5209/rev_RESF.2011.v36.n2.38409

- ROJAS, Alejandro (2011). “El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger”, en *Revista de Filosofía*. Vol. 36. Núm. 2, pp. 109-131.
- ROJAS, Alejandro (2009). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga.
- RIUS, Carles (2011). “Introducción”, en *Schelling esencial: El arte es la única y eterna revelación*. Barcelona: Montesinos/Esencial, pp. 9-66.
- SCHELLING, F. W. J (2002a). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: RBA Coleccionables, S. A. (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).
- SCHELLING, F. W. J (2002b). *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Madrid: Ediciones Akal, S. A. (Traducción de Jorge Navarro Pérez).
- SCHULZ, Walter (1961). *El dios de la metafísica moderna*. México DF: Fondo de Cultura Económica. (Traducido por Filadelfo Linares).
- VATTIMO, Gianni (2010). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós. (Traducción de Carmen Revilla).
- XOLOCOTZI, Ángel (2021). “Schelling y su lugar en el proyecto heideggeriano en torno a la lógica”, en GRAVE, Crescenciano (Coord.). *Schelling y Heidegger. El principio de la libertad y las derivas del mal*. Ciudad de México: Editorial Itaca – Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-136.