

**Del “destello de un nuevo comienzo” a la “metafísica de la
subjetividad absoluta”.**
**Sobre los “giros” de la interpretación heideggeriana del *Tratado de la
libertad* de Schelling en 1936 y 1941**

From the “Sheet Lightning of a New Beginning” to the
“Metaphysics of Absolute Subjectivity”.
The Transformation of Heidegger’s Interpretations of Schelling’s *Treatise on
Freedom* in 1936 and in 1941

HOLGER ZABOROWSKI
(Universität Erfurt)

Traducción del alemán a cargo de Rolando González Padilla

Resumen: En el siguiente artículo se aborda la interpretación de Heidegger del tratado de la libertad de Schelling en las dos lecciones dedicadas a esta obra sostenidas en los años 1936 y 1941. En un primer momento me referiré al carácter autorreferencial de la aproximación heideggeriana a la obra de Schelling en 1936. En este curso Heidegger sitúa a Schelling más allá del idealismo alemán y encuentra en él los impulsos necesarios para un nuevo comienzo del pensar, en correspondencia con la tarea programática del propio Heidegger en los años 30. A continuación me enfocaré en el giro radical de la interpretación heideggeriana con relación a Schelling en el curso de 1941, cuando al igual que a Hegel lo considera un exponente más de la metafísica absoluta del idealismo alemán.
Palabras clave: libertad, metafísica e idealismo absoluto, nuevo comienzo, Schelling, Heidegger.

Abstract: The following article addresses Heidegger’s interpretation of Schelling’s treatise on human freedom in the two lecture courses held in 1936 and 1941. At first, I will refer to the self-referential nature of Heidegger’s approach to Schelling’s work in 1936 and show that, in this course, Heidegger read Schelling’s work as pointing beyond German idealism and furthermore, found necessary impulses for a new beginning of thinking in it in correspondence with his own programmatic enterprise in the 1930s. Subsequently, I will focus on the radical turn of Heidegger’s interpretation of Schelling in the course of 1941. He now considered him, – like Hegel, to be another representative of the absolute metaphysics of German idealism.

Key-words: freedom, absolute idealism/metaphysics, new beginning, Schelling, Heidegger

1. Heidegger y la historia de la filosofía

En la actualidad se discute intensamente si el pensamiento de Heidegger podrá continuar considerándose relevante en lo adelante y cuáles serían las razones para ello, en caso que se responda afirmativamente a esta cuestión. La publicación y discusión de los *Cuadernos negros* ha conducido a que también otros textos de Heidegger como, entre otros, *Ser y Tiempo* (GA 2) o los manuscritos de su legado de los años 30 como los *Aportes a la Filosofía* (GA 65) o *Meditación* (GA 66) también sean sometidos a una relectura crítica¹. En este sentido, como se mostrará en lo adelante, desempeña también un importante papel la confrontación que Heidegger desarrolla en los años 30 con la historia de la filosofía en cuanto historia de la metafísica en el marco «de una meditación general (...) desde su primer comienzo (Anaximandro, 1932) hasta Nietzsche (1937)» (GA 66, p. 415/346)², tal y como destaca el filósofo de Friburgo en los años 1937/38 en una «ojeada retrospectiva al camino»³. En esta dirección y en una pugna por alcanzar una comprensión acertada de esta historia, Heidegger formula la tesis de que el «pensamiento occidental» está caracterizado por determinadas «posiciones fundamentales» que, en cada caso, interpretan el ente en su totalidad de una forma específica (Cfr. GA 88). De acuerdo con la perspectiva heideggeriana, el nihilismo de Nietzsche, el cual comprende el ser del ente como «voluntad de poder», representa la consumación de la historia de la metafísica.

Esta perspectiva que se enfoca en determinadas posiciones fundamentales permite comprender el hecho de que hay una serie de pensadores con los cuales Heidegger en ningún momento se confronta o bien solo aisladamente o en el mejor de los casos de una forma superficial. También pone de manifiesto que Heidegger se distancia una y otra vez de otros modos de acceso a la historia de la filosofía de carácter histórico o, dicho de una manera más rigurosa, de carácter histórico-filosófico. En cuanto se trata de comprender históricamente el vínculo interno de la metafísica en sus diferentes posiciones fundamentales, estos modos de acceso resultan poco útiles para Heidegger porque se mantienen atados a presupuestos metafísicos que frecuentemente no son reconocidos ni pensados lo suficiente. Debido a que el pensar siempre se ejecuta históricamente no es posible desde el modo de comprensión heideggeriano una separación disciplinaria entre la “historia de la filosofía” y la “filosofía sistemática”. También las filosofías sistemáticas de la historia, tal y como estas se desarrollan en el idealismo alemán o incluso más tarde, son para Heidegger cuestionables, esto es, dignas de la pregunta respecto a su “posición fundamental” al interior de la historia del pensar occidental. Otro modo de comprensión de la historia del pensar en cuanto “historia del Ser” resulta necesaria desde la perspectiva heideggeriana. Esta necesidad de una comprensión diferente de la historia de la filosofía no representa, por lo demás, el punto de partida únicamente del Heidegger tardío o del de los años 30. *Mutatis mutandis*, esto es, no en el marco de un pensar histórico del Ser, sino en el ámbito de una hermenéutica de la vida fáctica, ya el joven Heidegger se confronta con modos problemáticos de acceso a lo “histórico”. En este sentido Heidegger constata no solo una amplia «lucha de la vida en contra de lo histórico» y crítica no solo

¹ De forma paralela a la amplia discusión internacional con relación a los Cuadernos Negros cfr. entre otros Heinz / Bender (Ed.), 2019.

² Cuando en las referencias de las citas de la *Gesamtausgabe* (GA) se indique un número después de una barra oblicua, este corresponderá a la página de la cita de la traducción al castellano. En caso de que haya más de una traducción oficial, se indicará en una nota al pie de la página la traducción empleada (*Nota del Traductor*).

³ Con relación a estos “cursos históricos” y su significado cfr. GA 65, p. 176. Respecto al curso sobre Schelling del semestre de verano de 1936 cfr. también GA 65, p. 81.

el «rechazo platónico de lo histórico» y el camino de Oswald Spengler respecto a «la radical entrega a lo histórico», sino también los accesos a lo histórico que él encuentra en Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert o Wilhelm Windelband (Cfr. GA 60, p. 38).

En el contexto de esta pugna en torno a la historia de la filosofía que determina el camino del pensar heideggeriano se debe considerar también su interpretación de la filosofía de Schelling. En un primer momento Heidegger se confronta intensamente con Schelling en los *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados* del semestre de invierno de 1927/28, en el marco de una lección que solo puede reconstruirse en líneas generales a partir de algunas notas de la mano de Heidegger y de un cuaderno de protocolo. Aquí, como en otras lecciones posteriores, Heidegger tematiza el tratado de la libertad de Schelling⁴. Comparativamente, Schelling desempeña en la lección *El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y los problemas filosóficos del presente* (GA 28) del semestre de verano de 1929 un papel secundario. Después de una detallada introducción que trata la «tendencia hacia la antropología» y la «tendencia hacia la metafísica», en cuanto tendencias fundamentales de la filosofía de la época que se hayan conectadas en su origen, se encuentra la *Doctrina de la ciencia* de Fichte en el primer plano. Al Schelling temprano y al idealismo absoluto de Hegel, de cuya *Fenomenología del espíritu* Heidegger se ocupa intensamente a inicios de los años 30 (Cfr. GA 32), se le dedican solo breves comentarios (Cfr. GA 28, pp. 183 y 195). En algunos de ellos, sin embargo, Heidegger interpreta muy críticamente la filosofía de la identidad de Schelling y remonta su pensamiento a sus raíces cristianas. Con relación a la *Exposición de mi sistema* de Schelling del año 1801 Heidegger se refiere en los anexos de la lección a la «completa negligencia del filosofar de Schelling» (GA 28, p. 254) y encuentra la «substancia de su filosofar» en «la teología, la fe y el pietismo» (GA 28, p. 256). Cuando a mediados de los años 30 el tratado de la libertad de Schelling vuelve a convertirse en el foco central de un curso, Heidegger transforma su juicio y da paso a una apreciación del logro filosófico de Schelling, que aún no era constatable en las aproximaciones «a tientas»⁵ de los años 1927/28 (GA 42)⁶.

Como es conocido, Heidegger tematiza este texto de Schelling no solo en el año 1936, sino también en un curso de 1941 (GA 49) y ello de una manera muy diferente. Estas diferencias, sin embargo, no fueron tematizadas expresamente por Heidegger en el último de estos cursos. Con seguridad él no era consciente de las mismas. En su «Ojeda retrospectiva al camino» se refiere expresamente con vista a sus cursos a «contradicciones y cambios de lo anterior, sin que éstos sean respectivamente advertidos» (GA 66, p. 421/351). En el caso de su interpretación del tratado de la libertad de Schelling, estos «cambios», o bien incluso «contradicciones», proporcionan importantes aclaraciones sobre su interpretación de la filosofía moderna. Esto resulta, sin embargo, todavía más claro en una comparación de los dos cursos sobre Schelling. La relación de Heidegger con la historia es también siempre autorreferencial en un doble sentido. Por una parte, en la confrontación con la historia de la filosofía se trata para Heidegger de su propia relación con esa historia. Por medio de una reflexión histórica sobre un pensador, como justamente en el caso de Schelling, Heidegger ilustra la totalidad de la filosofía occidental, así como su propia posición al interior de esa totalidad. Esta primera autorreferencia en su relación

⁴ Cfr. GA 86, pp. 47-54 y la parte de la edición en Hühn/Jantzen, 2010. Respecto a las similitudes y diferencias del seminario sobre Schelling y el curso de 1936 cfr. Schwab/Schwenzfeuer, 2010, pp. 308-317.

⁵ Cfr. Schwab/Schwenzfeuer, 2010, p. 317.

⁶ Cfr. la referencia positiva a la filosofía de Schelling y Hegel, que a su vez ignora a Fichte, como las «más significativas» de las filosofías postkantianas en GA 23, p. 9.

con la historia se completa con una segunda que, sin embargo, no puede comprobarse en la relación con cada pensador: Heidegger emplea el diálogo con determinados filósofos seleccionados, o bien con poetas como Hölderlin, para reflejarse en ellos. Esto se pone claramente de manifiesto en los años 30 especialmente en su confrontación con Nietzsche y su legado, así como en su discusión de la poesía de Hölderlin⁷. Todo ello desempeña también un papel importante en su acercamiento a Schelling, al cual le atribuye un rol especial dentro del idealismo alemán, que le niega pocos años después, por su especial enfoque de la cuestión de la libertad. De hecho, existe una sorprendente cercanía o afinidad entre ambos pensadores, la cual se enfatiza una y otra vez y sobre la cual Otto Pöggeler ha llamado la atención. Al respecto Pöggeler pregunta:

¿No se descompone la obra de Heidegger, en la que cada posición alcanzada es superada inmediatamente de nuevo, en fragmentos más grandes o más pequeños sobre trabajos sistemáticos o históricos, así como en tratados individuales, conferencias, cursos, cartas, comparable sobre todo con la obra de Schelling, en la que ya títulos como ‘Ideas sobre...’, ‘Aforismos sobre...’, ‘Investigaciones sobre...’, ‘Primer borrador de un...’, ‘Introducción al borrador...’ ponen de manifiesto las constantes superaciones y el permanecer de modo fragmentario? (Pöggeler 1983, p. 177)⁸.

Esta cercanía del pensamiento heideggeriano a la filosofía de Schelling en su «carácter fragmentario» no excluye, sin embargo, una importante diferencia entre estos dos pensadores. En este sentido prosigue Pöggeler:

Pero los trabajos de Schelling están abarcados por un marco unitario, se delimitan en el intento de una ejecución y continuación del idealismo especulativo. En la obra de Heidegger es, sin embargo, característico, que cae una y otra vez fuera de cualquier marco establecido: ni en una filosofía existencial, ni en una renovación o crítica de la metafísica, ni siquiera en un retorno al mito puede ser clasificado el pensamiento de Heidegger en su conjunto. (Pöggeler, 1983, p. 177).

Justamente esta cercanía y diferencia respecto al camino del pensar de Schelling se ponen de manifiesto claramente en las interpretaciones heideggerianas sobre el tratado de la libertad de Schelling. Es precisamente en este carácter fragmentario del pensamiento de Heidegger, así como en la renuncia a un marco unitario, que se muestra la radicalidad de un pensar que también puede ser relevante con respecto a la cuestión del significado duradero de su obra. Heidegger da testimonio de las posibilidades de un pensar cuestionador que en cada caso se ejecuta de una nueva manera y que no se aferra a certezas, sino que permanece abierto para eso que siempre necesita ser pensado de nuevo.

2. El curso de Heidegger de 1936 sobre el tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)

Después de la interpretación temprana sobre Schelling de finales de los años 20 Heidegger se dedica nuevamente a Schelling en un curso del semestre de verano de 1936. Este curso le resultará a Heidegger particularmente importante porque, junto con los cursos sobre Nietzsche (GA 6.1, 6.2, 43, 44, 47, 48, 50) o el texto *Introducción a la metafísica*

⁷ Cfr. Babich, 2020, pp. 117-132.

⁸ Cfr. también Kerkmann 2020, pp. 552-558.

(GA 40), aparecido en el año 1953, pertenece a los pocos cursos que Heidegger publicó en vida. El contexto biográfico-histórico ulterior de este célebre curso está determinado sobre todo por la reanudación del trabajo filosófico de Heidegger después del rectorado, por la confrontación con sus propios orígenes religiosos y por el fracaso del rectorado, como muestra una carta a Karl Jaspers del 1 de julio de 1935, en la que Heidegger destaca:

Para mí es un tedioso andar a tientas. Apenas hace unos meses he podido alcanzar nuevamente la conexión con el trabajo interrumpido en el invierno de 1932/33 (Semestre de vacaciones). Pero es un fino balbuceo y, por lo demás, son también dos pilares —la confrontación con la fe del origen y el fracaso del rectorado— justamente lo suficiente de algo tal que en realidad quiere ser superado (Heidegger / Jaspers 1990, p. 157).

En este contexto, así como en el contexto del “fracaso” de *Ser y tiempo*, que permaneció como un fragmento, Heidegger busca en estos años una nueva orientación de su pensar mediante «interpretaciones», a través de las cuales «experimenta la distancia con relación a las posibilidades de un pensar verdadero» (Heidegger/Jaspers, p. 157). En el primer plano de este curso de Heidegger se encuentra el inicio del tratado de la libertad, que Heidegger abre temáticamente para sus oyentes en una interpretación cercana al texto, esto es, de una manera que, más allá de los retos y de las parcialidades del acceso heideggeriano al texto, representa, aún así, una buena introducción a este escrito, así como al pensamiento de Schelling y al idealismo alemán⁹. Sin embargo, este curso también muestra simultáneamente una excedencia semántica y conceptual, que remite mucho más allá del pensamiento de Schelling y de un acceso histórico-filosófico al tratado de la libertad. En este sentido Xavier Tilliette se refiere acertadamente a un «adentramiento mutuo», del cual, por supuesto, solo es responsable Heidegger, quien desde su pensamiento se adentra en la obra de Schelling y, viceversa, se adentra en su propio pensamiento desde la obra de Schelling (Tilliette, 2004, p. 489)¹⁰. Esto se puede comprender de este modo en cuanto Heidegger, en su confrontación con Schelling, lucha en torno a un adecuado acceso a la pregunta por el ser y a la historia del pensar. Con ello Heidegger se distancia críticamente del renacimiento contemporáneo de la ontología, el cual le parece «poco productivo». Al menos le resultan notables «la mera reactivación» de Nicolai Hartmann y «el mero rechazo de la ontología anterior» de Karl Jaspers (GA 42, p. 111). Sin embargo, ambos pensadores «no comprenden la necesidad y el modo de la pregunta fundamental por la verdad del Ser» (GA 42, p. 111). En su crítica a la filosofía de la época Heidegger afirma, por tanto, «que la confrontación histórica con los grandes pensadores y sistemas justamente se detiene ante la verdadera pregunta y, debido a esto, no se convierte en una confrontación real, sino que degenera en una mera rectificación y emisión de censuras o bien en una interpretación psicológica de la filosofía a partir de la personalidad de los filósofos» (GA 42, p. 112).

Pero, ¿cuál es «la verdadera pregunta»? Esta no es más que esa pregunta que Heidegger denomina la pregunta fundamental por la verdad del Ser en contraste con la pregunta tradicional «¿qué es el ente?» (Cfr. GA 88). Si esta pregunta no se plantea, Heidegger considera que «se elude una y otra vez la verdad propia y única de la filosofía» (GA 42, p. 112). Esto le parece un «suicidio» de la filosofía, el cual deja claro que «la filosofía está desempoderada» (GA 42, p. 112) y, por lo tanto, ya no desempeña el papel que una vez desempeñó y que, desde su perspectiva, también debería desempeñar nuevamente.

⁹ Respecto a la parcialidad de la interpretación de Heidegger cfr. Kaufmann, 2010, p. 194.

¹⁰ Respecto a la interpretación hermenéutica heideggeriana del tratado de la libertad cfr. también Marz, 1977, p. 11; Figal, 2010, pp. 45-58.

Debido a esto el interés de Heidegger consiste en llevar a cabo una interpretación de las «posiciones fundamentales» de la historia de la metafísica que, a partir de la pregunta por la verdad del Ser, pueda empoderar nuevamente a la filosofía para convertirla en la instancia central de la autocertidumbre y orientación del ser humano y que, por consiguiente, no conduzca al suicidio de la filosofía. El desarrollo de una metafísica de la libertad en cuanto metafísica del mal en el tratado de la libertad conduce a Heidegger, sobre todo en su confrontación con Schelling, a que le atribuya a este un significado especial dentro de la filosofía occidental con vistas a la pregunta por el ser, así como a que se atribuya a sí mismo la tarea de desplegar este significado y transformarlo en un nivel «superior»:

Porque el tratado de Schelling sobre la libertad humana es, en su esencia, una metafísica del mal y porque, con ello, aporta un impulso nuevo y esencial a la pregunta fundamental de la filosofía por el Ser y porque este impulso hasta ahora le ha permanecido privado a cada desarrollo, puesto que un desarrollo tal solo puede llegar a ser fecundo en una transformación superior; debido a esto aquí se intenta llevar a cabo una interpretación del tratado de la libertad. Esta es la razón filosófica verdadera de esta elección. (GA 42, p. 169)

En el marco de algunas consideraciones sobre el idealismo alemán que atestiguan una evasión de la verdad del Ser por parte de este, Heidegger expresa en los *Aportes a la filosofía (Acercas del evento)* en relación a la «fuerza de impacto» de Schelling lo siguiente: «Y entremedio rociados singulares avances, como el *Tratado de la libertad* de Schelling (...)» (GA 65, p. 204/170). No obstante, se verá que este elogio a Schelling deberá disfrutarse con reservas. El 16 de mayo de 1936 Heidegger vuelve a informar a Jaspers sobre su trabajo, en este caso con relación a su curso sobre el tratado de la libertad:

Mientras tanto me encuentro nuevamente en mi trabajo diario —siempre solo interpretar: esta vez solo el tratado de la libertad de Schelling, tal y como hace quince años me esforcé con Aristóteles. (...) Como es sabido, los suabos, entre los cuales debo contarme, solo se vuelven inteligentes después de los cuarenta años, y con ello se alcanza únicamente lo suficiente para entender lo que verdaderamente estaba sucediendo en la filosofía. Y luego la propia actividad se vuelve muy indiferente y solo sirve como recurso de urgencia, esto es, como una escalera de cuerdas para trepar en los abismos y en las paredes escarpadas de las montañas. (Heidegger/Jaspers 1990, p. 161)

Aunque Schelling, quien nació en 1775, aún no tenía cuarenta años en el momento de la redacción del tratado de la libertad, la afirmación de Heidegger sobre los suabos probablemente también se refiere al suabo Schelling y a su tratado de la libertad. Por mucho que Heidegger reconozca los límites de sus propios intentos de pensar, así de importante es para él, como un suabo que ya tiene más de cuarenta años, aparecer junto a Schelling o, más bien, dejar aparecer a Schelling junto a él. Ya solo la referencia en esta carta a su temprana ocupación con Aristóteles, que resultará decisiva para todo su camino del pensar posterior, indica que de la misma manera que Heidegger leyó a Aristóteles como un protofenomenólogo en su época como profesor no numerario en Friburgo y, así, se colocó al mismo tiempo en la tradición de Aristóteles, retoma ahora «transformadoramente» el pensamiento de Schelling y lo lee como un protopensador de la historia del Ser. Este curso confirma la suposición de que hay una significativa dimensión autorreferencial en la interpretación heideggeriana sobre Schelling de 1936. Por un lado, muestra un marco atípico y sorprendente para la enseñanza académica de Heidegger, el cual no se dedica inmediatamente a la interpretación del tratado de la libertad. Además, Heidegger tampoco se limita a una localización esquemática de este texto dentro de la vida y obra

de Schelling o dentro de la historia del idealismo alemán, sino que comienza con una clasificación histórica del tratado de la libertad de Schelling, lo cual es sorprendente justamente porque Heidegger, por lo demás, rechaza muy escépticamente tales accesos biográfico-históricos y casi narrativos a la filosofía¹¹. En este contexto, Heidegger explica con referencia a los éxitos político-militares de Napoleón lo siguiente: «Y pronto debería salir a la luz la profunda falsedad de esas palabras que Napoleón le dijo a Goethe en Erfurt: ‘la política es el destino’. No, el espíritu es el destino y el destino es el espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad» (GA 42, p. 3).

Estas palabras proporcionan una primera importante clave para la interpretación del curso de Heidegger sobre Schelling y de su dimensión autorreferencial relacionada con el propio camino del pensar y de vida de Heidegger. El mismo Heidegger experimentó a través del rectorado y de su “fracaso” en qué medida la política nacionalsocialista pretendía ser el destino, y de hecho el único destino al que todo lo demás tenía que estar subordinado. Al mencionar a Napoleón, es posible que Heidegger incluso se haya referido implícitamente a Hitler, a quien en ocasiones se ha comparado con Napoleón¹². Por consiguiente, se muestra un peligro doble con el cual Heidegger se tuvo que confrontar en este curso. Además del ya mencionado peligro de un «suicidio» filosófico, existe también el peligro de un “asesinato” de la filosofía por parte de la política. En esta peligrosa situación Heidegger llama la atención sobre la dimensión del espíritu, que también desempeñó un papel central en el discurso del rectorado y que ahora enfrenta expresamente a la política y a lo político: no la política, sino el espíritu es el destino, y viceversa. Para él, la pregunta de Schelling por la libertad —como también la suya propia— se genera a partir de la esencia del espíritu como libertad. En tanto Heidegger, conjuntamente con Schelling, plantea la pregunta por la esencia de la libertad humana, se muestra de este modo un pensar que es consciente de su propio carácter de destino y, por lo tanto, procura implícitamente cuestionar radicalmente la pretensión de la política de ser destino. Debido a esto, también se puede comprender la confrontación con el tratado de la libertad como una defensa de la filosofía y de su significado especial, y como una crítica de la política de entonces. Este curso da testimonio de una confrontación crítica con el rectorado y con el nacionalsocialismo, lo cual también es válido para la interpretación de Heidegger de la poesía de Hölderlin¹³.

Heidegger también puede identificarse con Schelling por otra razón, a saber, su silencio tras la publicación del tratado de la libertad. En este sentido destaca Heidegger: «El hecho de este silencio arroja una luz sobre la dificultad y la novedad del preguntar, y sobre el claro saber del pensador de todo esto. Lo que usualmente se ofrece para la explicación de este período de silencio, solo cuenta en segunda y tercera línea y pertenece básicamente al ámbito del chisme» (GA 42, p. 5). Heidegger habla de Schelling, pero al mismo tiempo habla también de sí mismo y de sus reservas de entonces con relación a las publicaciones, puesto que Heidegger se ve a sí mismo en una situación parecida a la de Schelling. Después de *Ser y Tiempo*, que permanece como un fragmento, y del libro

¹¹ Además de la famosa afirmación, transmitida solamente por Hannah Arendt, de que lo significativo de la vida de Aristóteles es que nació, trabajó y murió, cfr. también GA 66, p. 427/355. Aquí Heidegger se expresa con relación a su propia obra de la siguiente manera: «Lo peor que pudiera salir al encuentro de estos esfuerzos sería el análisis y explicación psicológico-biográficos, por lo tanto, el movimiento contrario a lo que precisamente nos es encomendado —ofrecer todo lo ‘anímico’, por más íntimamente que tenga que ser guardado y realizado, a la soledad de la obra en sí extraña». También Figal destaca la dimensión autorreferencial de la interpretación de Heidegger del tratado de la libertad en el curso del semestre de verano de 1936 (Cfr. Figal, 2010, p. 51).

¹² Cfr. Zaborowski, 2010, p. 491.

¹³ Cfr. Zaborowski, 2010, p. 519.

sobre Kant, Heidegger publicó muy poco. En el año del curso sobre Schelling comienza su trabajo en los *Aportes a la filosofía*, en un texto que Heidegger considera provisional y que lo relega a su obra póstuma (GA 66, p. 424). Heidegger, además, escribe muchos otros textos que no quiso publicar de inmediato porque, de modo parecido a Schelling en sus numerosos cursos después de 1809, lidia en ellos con nuevos enfoques del pensar, así como también con la interpretación de su propio camino del pensar (Cfr. GA 82). La proximidad a Schelling no se basa, por tanto, solamente en un silencio mutuo comprendido superficialmente, sino que tiene dimensiones más profundas que se muestran en las razones para el silencio respectivo de estos dos pensadores. A través del planteamiento de sus respectivas cuestiones, ambos se apartan de un posible “centro”, que habría posibilitado una comunicación externa. Schelling, destaca Heidegger, «tuvo que fracasar en su obra —si es que esto se puede decir—, porque el planteamiento de su tarea no concedía ningún punto medio interior para el lugar de la filosofía de ese entonces» (GA 42, p. 5). Sin embargo, si el «lugar» de la propia filosofía de Heidegger en los años 30 concedía en general un «punto medio interior» es absolutamente una pregunta abierta. Especialmente si se sigue la indicación de Pöggeler sobre la diferencia entre el pensamiento de Heidegger y Schelling, tiene que plantearse la pregunta de si para Heidegger, cuyo camino del pensar se puede comprender a partir de una nueva ejecución del pensar en cada caso, se trataba en lo absoluto de encontrar un tal «punto medio interior». Heidegger no buscaba en lo absoluto un centro en el cual el pensar pudiese descansar o al que pudiese referirse permanentemente, sino que se entregó repetidamente a fuerzas de carácter centrífugo —esto no solo lo muestran los *Cuadernos Negros*— que conducen desde dentro hacia fuera, desde lo cerrado hasta lo abierto, desde lo sólido y rígido hacia lo fluido y en movimiento. Respecto a esto Heidegger solo pudo guardar silencio exteriormente al inicio, de la misma manera que Schelling tuvo que guardar silencio, porque no pudo encontrar ningún «punto medio interior», aunque, probablemente a diferencia de Heidegger, estaba buscando uno tal.

En el curso de 1936 Heidegger esboza, por lo tanto, una imagen absolutamente compleja de Schelling. Por una parte, lo sitúa en la historia del idealismo alemán. El tratado de la libertad es para Heidegger, en cuanto intento de un sistema de la libertad, el «mayor logro» de Schelling «y al mismo tiempo es una de las obras más profundas de la filosofía alemana y, por consiguiente, de la occidental» (GA 42, p. 2). Sin embargo, Heidegger tiene que aceptar al mismo tiempo que justamente en el fracaso de Schelling —como también precisamente en el fracaso de Nietzsche— no se debe visualizar un «fallo» ni tampoco algo «negativo», sino «la señal del surgimiento de algo muy diferente, el destello de un nuevo comienzo» (GA 42, p. 5). «El que fuera capaz de conocer verdaderamente la razón de este fracaso y de superarlo con saber, debería convertirse en el fundador del otro comienzo de la filosofía occidental» (GA 42, 5).

Heidegger no pretende aquí conocer “verdaderamente” la razón del fracaso de Schelling. Sin embargo, resulta claro que en su interpretación va tras la pista de este motivo. Pero al mismo tiempo Heidegger no solo se refleja en el silencio de Schelling, sino también en su fracaso (como también en el de Nietzsche): el fracaso de este gran pensador, en cuanto fracaso audaz, productivo y orientado hacia el futuro, es como una anticipación de su propio camino del pensar que constantemente fracasa. En este sentido Heidegger escribe poco después del curso sobre Schelling en 1937/38 y con vistas al «borrador ‘Acerca del Evento’» y a su propia «confrontación con ‘Ser y Tiempo’» que estos «trabajos preparatorios son siempre nuevos comienzos, a fin de encontrar la posición fundamental para la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*]» (GA 66, p. 424/353). El «destello de un nuevo comienzo» Heidegger lo encuentra en ese momento tanto en

Schelling como también en su propio pensar. Su propio legado —que en ese momento tenía un carácter futuro— se le manifiesta a alguien que en ese entonces aún no tenía 50 años como una obra póstuma, porque «si estas obras póstumas no poseyeran en lo más íntimo la fuerza del dejar pasar – de la anticipación que abre-camino para un todo otro, muy largo preguntar, no merecerían ser consideradas» (GA 66, p. 428/356).

Debido a este «destello» el pensamiento de Schelling adquiere para Heidegger una posición especial dentro de la historia del idealismo alemán. Heidegger ve una diferencia considerable entre Schelling por una parte y Fichte y Hegel por la otra, puesto que ni Fichte ni Hegel fracasaron ni remitieron en un fracaso más allá de la posición fundamental idealista-metafísica. Precisamente esta es la razón por la cual Heidegger también ve en Schelling una cierta proximidad con Hölderlin. Al inicio del curso dice sobre Schelling: «Es un hecho que él todavía no lleva el preguntar a ese lugar metafísico, al que Hölderlin poéticamente tuvo que arrojar, para con ello, sin embargo, permanecer completamente solo» (GA 42, p. 6). Sin embargo, al final del curso Heidegger señala que «a través del tratado de la libertad de Schelling se desliza algo de ese temple fundamental de Hölderlin», sobre el cual él había tratado «en una ocasión anterior», esto es, en los cursos de los años 1934 y 1935 (GA 42, p. 284). Heidegger cierra el curso con algunos versos del poema de Hölderlin *El Rin*, como si lo hiciera con el propósito de destacar el particular carácter del tratado de la libertad y su temple de ánimo fundamental de carácter hölderliniano¹⁴.

3. El curso de Heidegger *La metafísica del idealismo alemán. Sobre una nueva interpretación de Schelling: Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)* del año 1941

Unos pocos años más tarde, en el curso sobre Schelling del primer trimestre y del semestre de verano de 1941, no se menciona más el papel especial de Schelling en la historia del idealismo alemán, que Heidegger en 1936 había puesto de relieve con palabras de admiración¹⁵. En el tratado de la libertad no se muestra más un «destello» o «avance» que se deba desplegar o transformar. Cuando se conoce el trabajo de Heidegger, su manera de proceder como profesor académico, pero también su pretensión de ser un pensador en un camino del pensar, no sorprende que no haya simplemente repetido el curso sobre Schelling, esto es, que no pudo simplemente repetirlo palabra por palabra. Pero tampoco pudo repetirlo porque su comprensión sobre Schelling se había transformado decisivamente, como también su comprensión de la historia de la filosofía y de su tarea de cara a la pregunta por la verdad del Ser. Su interpretación del tratado de la libertad se encuentra ahora bajo el título *La metafísica del idealismo alemán*. Este título lo dice todo. Para Heidegger el tratado de la libertad ahora «ha alcanzado la cima de la metafísica del idealismo alemán» (GA 49, p. 2). Esto es un enfoque completamente diferente al de 1936, cuando Heidegger todavía enfatizaba la «dificultad y novedad del preguntar» (GA 42, p. 5) en el tratado de la libertad y, a través de la referencia al temple de ánimo fundamental de carácter hölderliniano en el tratado de la libertad, le pudo asignar a este un papel especial dentro del idealismo. Si bien este texto le parecía en 1936 particularmente

¹⁴ Cfr. Figal, 2010, pp. 45-58.

¹⁵ Sobre las diferencias entre las lecciones de 1936 y 1941 cfr. Köhler, 2010, pp. 163-191; cfr. también Höfele, 2019, p. 414.

«profundo» —como «una de las obras más profundas» de la historia de la filosofía (GA 42, p. 2; cfr. también GA 42, pp. 88, 229)—, ahora le parece particularmente «elevado» —esto es, como una cumbre—. Con ello no se trata de atributos intercambiables, sino que en ellos se muestra la interpretación fundamentalmente diferente de ambos textos: pues el texto de Schelling ya no le permite a Heidegger en 1941 una autointerpretación implícita, sino un acceso paradigmático a la metafísica del idealismo alemán. El propósito de la lección es «el conocimiento de la metafísica del idealismo alemán mediante una confrontación con el tratado de la libertad de Schelling» (GA 49, p. 169). A pesar de todas las diferencias en los detalles, Schelling y Hegel comparten ahora *una* «posición fundamental de carácter metafísico». Esto lo muestra una detallada consideración intermedia sobre Hegel. Aquí pregunta Heidegger: «¿Conformidad en qué?» y responde a esta pregunta de la siguiente manera: «en ello también la diferencia». Él encuentra «a pesar de todo la misma pasión por lo mismo y precisamente en ello la escisión de estos dos pensadores; la discordia *el* testimonio de su unidad» (GA 49, p. 185). Heidegger ve conformidad sobre todo en los siguientes aspectos: «1. Realidad: lo absoluto – el espíritu / 2. Lo absoluto como sistema / 3. Realidad – contradicción (Negación) – diferenciación / 4. Realidad – el devenir (Voluntad) / 5. Realidad como manifestarse». Sobre la base de esta conformidad fundamental Heidegger encuentra entonces diferencias, que aparecen solamente como marginales en su referencia a la historia del Ser, en el ámbito de la comprensión del espíritu, del sistema, de la separación y del devenir (GA 49, p. 184)¹⁶. Estas ya no permiten atribuirle a la obra de Schelling en general o al tratado de la libertad en lo particular un papel especial dentro de la historia de la metafísica occidental que se aparte radicalmente de la obra de Hegel. Algo más llama la atención, cuando se comparan ambas lecciones. La contextualización histórico-biográfica del tratado de la libertad, que seguramente fue de ayuda para los estudiantes y en la que Heidegger se refiere expresamente a la diferencia entre Schelling y Hegel, así como al distanciamiento de Hegel con respecto a Schelling en la *Fenomenología del espíritu* (GA 42, p. 19), desaparece en 1941. El acceso de Heidegger a Schelling no está marcado ahora por una confrontación con lo político, lo cual había sido significativo unos pocos años antes con vistas al “fracaso del rectorado” todavía presente y que se puso de manifiesto en la referencia al encuentro de Goethe y Napoleón en Erfurt. Esto no significa, sin embargo, que las lecciones posteriores fuesen completamente apolíticas. Mientras que Heidegger en 1936 posiciona a Schelling como representante del espíritu en contra de Napoleón —y si la interpretación aquí presentada está en lo cierto, también a Schelling y a sí mismo en contra de Hitler y en general a la filosofía en contra de la política—, ve a inicios de los años 40 una continuidad de la «metafísica absoluta»

¹⁶ Aquí Heidegger desarrolla la siguiente visión esquemática de conjunto:

«Espíritu:	Hegel:	la ciencia
	Schelling:	el amor
Sistema:	Hegel:	Sistema de la ciencia (Conceptos – libertad; ‘lógica’)
	Schelling:	Sistema ‘de la libertad’
Separación:	Hegel:	Negatividad del sujeto, ‘del pensar’ como el pensarse del espíritu, del saber; (Aceptación) ...
	Schelling:	la diferenciación en el querer como el querer del amor; (Permitir que el fundamento actúe)
Devenir	Hegel:	Venir-a-sí-mismo del espíritu; espíritu del mundo
	Schelling:	creación, redención, ser humano»

del idealismo alemán con la situación histórico-política de entonces. Heidegger se refiere en este contexto a que la filosofía idealista se ha «desarrollado» de una manera tal que en la actualidad pensamos «‘de forma más absolutista’ que esa metafísica absoluta; ‘más subjetivista’; ‘más voluntarista’» y esclarece esto con pocas palabras: «aumento en lo absoluto —esto es, en la *esencia contraria* [*Gegenwesen*]; *voluntad como voluntad de poder*; voluntad de poder y la necesidad del superhombre» (GA 49, p. 121). Que con ello Heidegger no solo piensa en la filosofía, sino también en la política nacionalsocialista, lo muestra la referencia —sorprendente en este contexto— al artículo de primera plana de la revista *Das Reich*: «como la versión más corta se cita aquí una declaración de un taxista berlinés (no como una ‘broma’, sino con toda la seriedad de la aprobación y de la comprensión de lo que es). La declaración es la siguiente: ‘Adolf lo sabe, Dios lo presiente y a ti no te compete’». Heidegger interpreta esta declaración con las palabras siguientes: «aquí se expresa la culminación incondicional de la metafísica *specialis* occidental. Las tres sentencias son la auténtica interpretación berlinés del ‘Así habló Zaratustra’ de Nietzsche; ellas compensan todo lo escrito de la literatura de Nietzsche» (GA 49, p. 121)¹⁷. La culminación de la metafísica en el nihilismo europeo ha llegado ahora para Heidegger a la política (y literalmente a la calle). El nacionalsocialismo ya no es la respuesta al nihilismo que Heidegger por un breve tiempo había divisado en él.

Sin embargo, lo que ocupa un espacio considerable en 1941 y lo que no existía en la lección de 1936 es una «explicación histórico-conceptual del fundamento y de la existencia» que se refiere exclusivamente a filósofos que nacieron *después* de Schelling: a Jaspers, Kierkegaard y finalmente al propio Heidegger (GA 49, p. 17). Las razones para este interés histórico-conceptual radican en las “experiencias del pensar” de Heidegger desde 1936, porque entretanto había desarrollado aún más su comprensión de la historia del Ser y de las denominadas posiciones metafísicas fundamentales y se había esforzado intensamente por alcanzar un pensar diferente que ya no fuese metafísico. En este contexto, además de la tarea de la interpretación de la metafísica y de su historia, Heidegger se confronta con la tarea mucho más importante de determinar la relación de su propio pensar y en especial de *Ser y tiempo* con la historia de la metafísica porque, como sabe Heidegger, se podría haber adoptado la opinión de que también *Ser y tiempo* puede leerse metafísicamente, esto es, como perteneciente a la historia de la metafísica. De este modo Heidegger admite expresamente que al principio parece «como si ‘Ser y tiempo’ fuese como mucho un ‘apéndice de la metafísica’, una especie de ‘epistemología’ antropológica de la ‘ontología’». Sin embargo, si ‘Ser y tiempo’ no pudiese ser esto, entonces lo único que queda es reconocer, que aquí se pone de manifiesto el intento de un preguntar metafísico originario que, no obstante, sigue siendo metafísico» (GA 49, p. 160). Heidegger se distancia de esta interpretación con la mayor vehemencia: «Sin embargo, en verdad aquí ya no hay una metafísica, sino un comienzo completamente diferente; pero justamente por ello es que hay ahora una relación inicial con el primer comienzo» (GA 49, p. 160). En el manuscrito póstumo *Sobre el comienzo* —también del año 1941— Heidegger también se dedica a la interpretación de *Ser y tiempo*. Aquí señala que *Ser y tiempo* puede generar la impresión de que «se atuviera al preguntar trascendental» (GA 70, p. 192/166). Según Heidegger, esto solo se debe a la necesidad o al hecho de que «por el momento se tomaron aún apoyos prestados de la metafísica y en el proceder se fue casi intentando

¹⁷ Cfr. también GA 49, p. 101: «La época actual —no asumiendo la enseñanza de Nietzsche, sino todo lo contrario: Nietzsche ha anunciado y, con ello, ha mostrado la verdad, en la que la historia moderna se emplaza porque de antemano esta procede de aquella».

algo así como una superación de la metafísica a través de la metafísica». Inmediatamente después añade Heidegger: «lo otro fue buscado aún como metafísica en el sentido amplio de la plurisignificante ‘pregunta por el ser’, aunque en verdad a través de la dirección de la pregunta toda metafísica fuera ya sobrepasada» (GA 70, p. 194/167). Pero a diferencia de Kant, Heidegger afirma que él intentó en *Ser y tiempo* y después de este texto «pensar desde el ser [*Seyn*]». En el contexto de estas radicales autointerpretaciones es también particularmente importante el distanciamiento con relación a Schelling y a filósofos que de manera decisiva fueron influenciados por este último como, entre otros, Kierkegaard y también Jaspers¹⁸. Según Heidegger, un intérprete que fuese en extremo superficial y desconocedor de su tarea, hubiese podido trazar una línea desde el Tratado de la libertad de Schelling pasando por la teología existencial de Kierkegaard y la filosofía existencial de Jaspers hasta *Ser y tiempo*.

La cercanía a Schelling que Heidegger todavía reconocía en la lección de 1936 o en su carta a Karl Jaspers ha dado paso creciente, por tanto, a un distanciamiento radical. Esto ya se había anunciado en la tesis de Heidegger en los *Aportes a la filosofía*, no citada arriba completamente, respecto a un «avance» de Schelling. Este avance, tal y como había escrito aquí a pesar de todo el reconocimiento de la importancia de Schelling, no pudo, sin embargo, «como lo muestra el tránsito a la filosofía positiva (...) conducir a ninguna decisión» (GA 65, p. 204/170). Como indica el seminario *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* del semestre de invierno de 1937/1938, probablemente después de la lección sobre el tratado de la libertad Heidegger también se ocupa intensamente de la diferenciación que resulta central para la obra tardía de Schelling entre filosofía negativa puramente racional y filosofía positiva de carácter histórico (Cfr. GA 88, pp. 137-144). Mientras que Heidegger a finales de los años 20, como ya se mencionó, remonta la filosofía de la identidad de Schelling a sus raíces teológicas, ubica ahora este pensar, en cuanto una filosofía ontoteológica, de una manera bastante general en el «mundo cristiano-aristotélico-platónico» e interpreta esto como una recaída o «restauración», incluso aunque reconoce que la «reflexión sobre la filosofía tardía de Schelling es particularmente importante dentro de nuestra tarea» (GA 88, p. 137). Según Heidegger, Schelling complementó la filosofía negativa en el marco de la historia de la metafísica con una filosofía positiva que ya no tenía el carácter de «pensar por anticipado» sino el de asumir (Cfr. GA 88, pp. 138, 143). De acuerdo con Heidegger, «Schelling quiere remontarse hasta más atrás de la línea de Descartes – Kant – Hegel, para hacer de lo existente en cuanto tal el punto de partida de la filosofía, pero queriendo mantener pese a todo al mismo tiempo, justamente, la filosofía racional de Descartes, junto con la ontología anterior, como algo que es indispensable pero que nunca es suficiente» (GA 88, p. 138/148). Debido a esto tampoco es posible leer la filosofía de Schelling como «el cumplimiento anticipado de Ser y tiempo», porque entonces no se tiene la menor idea «de lo que se necesita para la superación del auténtico ‘racionalismo’» (GA 88, p. 141/151). Desde esta perspectiva también se relativiza la importancia del tratado de la libertad para Heidegger. Este se muestra en el mejor de los casos como una breve empresa arriesgada que el Schelling tardío trató de evitar: «Por eso, lo propiamente estimulante del pensamiento de Schelling *tampoco* se encuentra en la filosofía tardía: en el ámbito que ella asume [...], dicha filosofía tardía es solo el puerto salvífico para el barco en la travesía tempestuosa del tratado sobre la libertad. ¿Por qué no se

¹⁸ Cfr. la crítica que Heidegger formula a la filosofía de Jaspers en 1941, a la que considera una «banalización» de la diferenciación de Schelling entre fundamento y existencia (GA 81, p. 285). Respecto al distanciamiento de Heidegger con relación a Schelling cfr. también GA 82, p. 287 («Sobre la explicación de ‘Ser y tiempo’ (1941)»).

quedó Schelling en alta mar?» (GA 88, p. 141/151). Ya no se habla ahora del «surgimiento de algo muy diferente» o del «destello de un nuevo comienzo». Si Heidegger en 1941 se ocupa de preguntar por la «verdad del Ser» y de buscar un nuevo comienzo —y, además, no «un nuevo comienzo de la filosofía occidental», como todavía lo formula en 1936 (Cfr. GA 42, p. 5), sino un nuevo comienzo en general— que no solo dejara tras de sí el mundo aristotélico-platónico, sino también el cristiano—, esto ya no lo puede emprender apoyándose en Schelling. Este permanece ahora para Heidegger, también en el tratado de la libertad, muy profundamente arraigado en el cristianismo, el racionalismo de la metafísica y en el «antropomorfismo» y subjetivismo muy estrechamente asociados a ella¹⁹ y no es capaz de dejar tras de sí el «primer comienzo» y, por consiguiente, la metafísica en cuanto ontoteología. En su obra se consume el idealismo —camino a la filosofía de Nietzsche de la voluntad de poder y del eterno retorno. Lo que Heidegger lleva a cabo en sus interpretaciones tardías sobre el tratado de la libertad de Schelling es, por tanto, una separación fundamental de su propio pensar ontológico y del pensar de Schelling en cuanto «cumbre» del idealismo alemán: «La incomparabilidad de la metafísica y del pensar ontológico se muestra allí de manera manifiesta», expresa Heidegger, «donde la apariencia de su mismidad es la más fuerte e inmediata —en la metafísica de la subjetividad absoluta— (Hegel – Schelling y Nietzsche)» (GA 86, p. 213). Para Heidegger, Schelling parece haberse salvado por cobardía intelectual de esa tormenta con la cual Heidegger se enfrenta. Mientras que él permanece en «alta mar» y renuncia a un «punto medio interior» seguro, Schelling no es capaz, de acuerdo a la interpretación de Heidegger, de romper con la posición fundamental del idealismo alemán y también de dejar tras de sí al cristianismo. La conexión permanente de Schelling con el cristianismo también podría aclarar por qué el parecer de Heidegger respecto a su obra cambió de forma tan drástica en el transcurso de pocos años. La «confrontación con la fe del origen», como Heidegger le menciona a Jaspers, atraviesa su pensar de los años 30 y de inicios de los 40 de tal manera que se esfuerza por dejar tras de sí esta fe y su mundo intelectual anclado en la tradición ontoteológica. Cuanto más Schelling parecía pertenecer a este mundo según Heidegger, más claramente tenía que negarle también a Schelling que su filosofía pudiese remitir a un nuevo comienzo en el marco limitado de un «intento» o «destello».

Esta determinación de su propio pensar por medio de una nueva determinación del pensar de Schelling también se muestra en una comprensión transformada de la relación de Hölderlin con Schelling. En los apuntes para los seminarios sobre *Schelling y el idealismo alemán*, llevados a cabo de 1941 a 1943, se halla el comentario de que «la poesía de Hölderlin se encuentra completamente fuera de la metafísica del idealismo alemán» —como «pre-sentimiento» (GA 86, p. 191). Ahora Heidegger no se basa más en que existe una conexión o al menos una proximidad parcial de Schelling con respecto a Hölderlin. De acuerdo con Heidegger, Schelling «permanece en el idealismo»; él pertenece, al igual también que Hegel, al «idealismo absoluto» o a la «consumación de la metafísica» (GA 86, p. 518).

4. Pensar «fuera de los marcos». Las interpretaciones heideggerianas sobre Schelling y el significado de su pensar

El pensar heideggeriano se muestra justamente en sus interpretaciones sobre el

¹⁹ Para ello cfr. las reflexiones simultáneas en GA 82, pp. 335-337.

tratado de la libertad de Schelling como un pensar en un camino que no rehúye los rodeos ni los caminos equivocados y que se cuestiona continuamente a sí mismo. Este pensar se mantiene siempre en ejecución y precisamente por eso permanece fragmentario sin poder referirse a un marco externo uniforme, como señaló Otto Pöggeler. Heidegger piensa —de hecho, presumiblemente en contraste con Schelling— «fuera de los marcos». Su pensar da testimonio con ello de una gran libertad interior: «Solo quien puede colocarse libremente siempre de nuevo frente a lo adquirido», expresa Heidegger, «es decir, quien experimenta siempre de nuevo los grandes instantes de ser alcanzado por el ocultarse del ser [*Seyn*] como su esenciarse, sólo éste tiene superioridad suficiente con respecto a la crítica, pero también con respecto a la voluntad de descubrir y desplegar pasos esenciales precisamente en la ‘crítica’ y sus caminos» (GA 66, p. 426/354). Heidegger, al parecer, no puede detenerse en su búsqueda de «pasos esenciales». Constantemente Heidegger se encuentra en camino —la publicación de sus obras completas, que lentamente llega a su fin, muestra esto enfáticamente—. Heidegger se muestra como un pensador radical que no solo cuestiona la historia de la metafísica, sino también su propio camino de pensar —en un forcejeo que también se muestra en los *Cuadernos negros* y que a pesar de las justificadas controversias sobre su pensar, aún hoy es capaz de impresionar en sus pretensiones.

Este estar en camino se encuentra vinculado con una ambivalencia que le es propia. En una reflexión más amplia surgen muchas preguntas. Podría ser, por ejemplo, que Heidegger justamente después de la lección del semestre de verano de 1936 en su “movida” hermenéutica del tratado de la libertad y de la filosofía tardía de Schelling haya pasado por alto algunas cosas que lo podrían haber conducido hacia una perspectiva más diferenciada de la filosofía de Schelling. ¿Realmente Heidegger le hizo justicia a Schelling y a su pensar? ¿Quería hacerle justicia o no lo necesitaba más bien para llevar más lejos su propio pensar? ¿No vinculó el pensar de Schelling a algo sin captar verdaderamente su dinámica pensante? ¿No tuvo Heidegger que distanciarse tanto de Schelling justamente porque sabía lo cercano que en última instancia se encontraba de él? ¿No condujo el carácter autoreferencial de su pensar a un distanciamiento con respecto a otros pensadores como Schelling? ¿Qué habría dicho Heidegger si hubiese podido confrontarse con algunas de las lecciones tardías de Schelling que no fueron publicadas hasta después de su muerte? ¿Habría sido posible entonces un diálogo diferente de Heidegger con Schelling? ¿Y no sería ya hora, como sucede a veces, no solo de leer a Schelling a partir de Heidegger, sino también a Heidegger desde Schelling?

Heidegger a veces se construyó tal marco, incluso si se considera que su pensar verdaderamente carecía de un marco uniforme —¡Sí, tenía que carecer de él!—. Él tampoco podía permanecer constantemente en medio de la tormenta, sino que ocasionalmente necesitaba un puerto seguro. ¿No representa el pensar ontohistórico, reconocido y reconocible filosóficamente solo hasta cierto punto, un retroceso detrás de la radicalidad de su hermenéutica temprana de la facticidad? ¿No se encuentra el pensar ontohistórico —a pesar de todo el *pathos* del riesgo que Heidegger asocia a ello—, también unido con el peligro de conducir hacia una petrificación del pensar? ¿No se muestra una tal petrificación y extravío del pensar justamente también en algunos pasajes de los *Cuadernos negros*? ¿Y no lo reconoció él mismo cuando después de una crisis fundamental de su propio pensar en los años 30 inició con una nueva radicalidad del preguntar —por ejemplo, en los *Diálogos de caminos de campo* (GA 77)²⁰, pero también en los *Cuadernos negros* y en muchos otros textos?

²⁰ Cfr. también Zaborowski, 2015.

Quizás sean precisamente esta ambivalencia y la radicalidad del pensar de Heidegger, su coraje siempre renovado para enfrentarse a alta mar, lo que muestra, dónde podría residir la importancia perdurable de Heidegger: no en que saliese ocasionalmente «fuera del marco», sino en el hecho de que trata, en toda provisionalidad y limitación, de pensar y preguntar fuera del marco, en una apertura originaria que es la ejecución radical de la libertad humana y que muestra la «esencia de la libertad humana» —en toda proximidad y distanciamiento con Schelling y su libertad.

Referencias

- BABICH, Babette (2020). „Heidegger-Philologie: Hermeneutik, Nachlass und Wirkungsgeschichte“, en: ZABOROWSKI y DENKER (eds.). *Jenseits von Polemik und Apologie. Die „Schwarzen Hefen“ in der Diskussion (Heidegger-Jahrbuch 12)*. Baden Baden: Karl Alber, pp. 117-132.
- FIGAL, Günter (2010). „Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings *Freiheitsschrift*“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings »Freiheitsschrift« (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 45-58.
- HEIDEGGER, Martin / JASPERS, Karl (1990), *Briefwechsel 1920–1963*. Ed. W. Biemel y H. Saner. Frankfurt/München: Klostermann
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ed. I. Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Ed. I. Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- 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 (1809)*. Ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Ed. M. Jung, T. Regehly y C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Meditación*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin, GA 88, *Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens 2. Einübung in das philosophische Denken*. Ed. A. Denker. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2008.

- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche*. Ed. I. Schüssler. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2008). *Sobre el comienzo*. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2011). *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Trad. A. Ciria. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Trad. A. Ciria. Barcelona: Herder.
- HEINZ, Marion y BENDER, Tobias (eds.) (2019). *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner Verlag.
- HÖFELE, Philipp (2019). *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings (Beiträge zur Schelling-Forschung 10)*. Freiburg/München: Karl Alber.
- KAUFMANN, Sebastian (2010): „Metaphysik des Bösen. Zu Heideggers Auslegung von Schellings *Freiheitsschrift*“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 193-226.
- KERKMANN, Jan (2020). *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*. Berlin/Boston: De Gruyter
- KÖHLER, Dietmar (2010). „Kontinuität und Wandel. Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp.163-191
- PÖGGELER, Otto (1983): „Heidegger heute“, en: PÖGGELER (ed.). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 171-246.
- SCHWAB, Philipp / SCHWENZFEUER, Sebastian (2010). „Editorischer Bericht“, en: HÜHN y JANTZEN (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (Schellingiana 22)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 267-317.
- TILLIETTE, Xavier (2004). *Schelling. Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- ZABOROWSKI, Holger (2010). „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ZABOROWSKI, Holger (2015). „Herkunft, Freiheit und Gelassenheit. Zu Martin Heideggers zweitem ‚Feldweg-Gespräch‘“, en: DENKER, HILT, ZABOROWSKI, CESARONE. *Technik und soziale Welt und Heideggers Spätphilosophie (Heidegger-Jahrbuch 9)*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 115-134.