

**El camino hacia Schelling
desde la metafísica de la finitud hacia la metafísica del mal.
El descubrimiento de la temporalidad más originaria de la eternidad**

**The Path to Schelling
From the Metaphysics of Finitude to the Metaphysics of Evil.
The Discovery of the Most Original Temporality of Eternity**

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(Universidad de Buenos Aires)

Resumen: La recepción que Heidegger tiene del idealismo alemán data de sus primeros años de formación y ejerce una influencia duradera hasta su pensar maduro. Al interior de ella un caso paradigmático es su interpretación del *Freiheitschrift* de Schelling en el *Sommersemester* de 1936. En el presente escrito nos ocuparemos de mostrar como su lectura tiene dos consecuencias centrales. La primera, a partir de su análisis del devenir divino eterno de Dios tal como lo plantea Schelling modifica su propia teoría de la temporalidad originaria en un aspecto central: pasa a considerar a la eternidad ya no como una mera sucesión intemporal de ahoras, sino como núcleo central del tiempo. La segunda consecuencia radica en que el examen de las implicancias de este devenir divino articulado con una metafísica del mal permiten a Heidegger revisar el lugar del concepto de hombre que venía utilizando en su lectura de Kant hacia 1929.

Palabras clave: idealismo alemán, dios, eternidad, devenir, temporalidad originaria

Abstract: Heidegger's reception of German Idealism dates from his early formative years and exerts a lasting influence until his mature thinking. Within it, a paradigmatic case is his interpretation of Schelling's *Freiheitschrift* in the *Sommersemester* of 1936. In this paper we will deal with showing how his reading has two central consequences. The first, based on his analysis of the eternal divine becoming of God as proposed by Schelling, modifies his own theory of original temporality in a central aspect: he begins to consider eternity no longer as a mere timeless succession of nows, but as central core of time. The second consequence is that the examination of the implications of this divine becoming articulated with a metaphysics of evil allows Heidegger to review the place of the concept of man that he had been using in his reading of Kant around 1929.

Key-words: german idealism, god, eternity, becoming, original time

1. Teología especulativa y metafísica de la finitud kantiana

Heidegger describe su primer y temprano encuentro con el idealismo alemán y con la teología especulativa durante su etapa de formación en los siguientes términos:

En los años posteriores a 1911, asistí a otro curso de teología, el del dogmatismo de Carl Braig. Allí cobré interés por la teología especulativa (*an der spekulativen Theologie*), sobre todo en el impresionante estilo de pensamiento que ese renombrado docente mostraba con suma claridad en cada una de sus lecciones. Durante algunas caminatas en las que me permitió acompañarlo, escuché por primera vez sobre la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa (*für die spekulative Theologie*), a diferencia de las enseñanzas sistemáticas de la escolástica. De esta manera, entró en el espectro de mi investigación la tensión entre ontología y teología especulativa en la constitución de la metafísica (*So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens*). (GA 14: 94).

Se destaca en estas líneas la referencia positiva al idealismo alemán como fundamento conceptual de la Teología especulativa a la cual Heidegger reivindica como fuente para el desarrollo de su concepción de la metafísica como una tensión entre ontología y teología. Este temprano conocimiento en 1911 se mantiene a modo de marco conceptual de su Tesis doctoral de 1913 como recuerda Heidegger en el *Vorwort* de 1972, al señalar a Carl Braig como «el último de la tradición de la escuela especulativa en Tübingen (*aus der Überlieferung der Tübinger spekulativen Theologie*), que dio rango y amplitud a la teología católica a través de la confrontación con Hegel y Schelling» (GA 1 a: 57 (XI)). En virtud de estas palabras preliminares ha de señalarse que la recepción heideggeriana del idealismo alemán es inseparable de dos aspectos 1) los teológicos-especulativos que inhiere en esta tradición idealista y 2) sus fundamentos kantianos. En lo que sigue introducimos y fundamentamos las dos tesis del presente trabajo que involucran, a saber, la primera de ellas: el contexto, es decir, la influencia de la escuela especulativa y la segunda de ellas: el elemento específico, esto es, cierta herencia kantiana de trasfondo en la recepción heideggeriana del idealismo alemán en general y de la obra media de Schelling, especialmente el *Freiheitsschrift*, en particular.

(a) En el presente artículo consideraremos entonces como *tesis central* que el temprano descubrimiento en 1911 de la teología especulativa y del idealismo alemán constituyen una adquisición duradera en el pensamiento de Heidegger¹ que mostrará su

¹ Ha de especificarse cierta ambigüedad que tiene el sentido de Teología especulativa en relación a la temporalidad originaria como historicidad, pues esta estará presente en la interpretación que Heidegger lleve delante de Schelling hacia 1936, como pensador dual. Por un lado consume la onto(teología) y, por el otro, contribuye a su puesta en cuestión. Por ello delimitamos su alcance y límites con las siguientes aclaraciones y especificaciones: «Sin viciar el dogma, los teólogos de Tübinga elevaron su interpretación histórica a un lugar hasta entonces sin precedentes del pensamiento católico» (Barash, 2017, p. 104), en este mismo sentido hay que referirse a Staudenmaier y sus estudios sobre historia y sobre el método especulativo (cfr. Barash, 2017, p. 105). Cabe también aclarar que si bien Heidegger menciona a Carl Braig como el Profesor que le transmitió los fundamentos de la tradición especulativa de la Escuela de Tübinga en su confrontación con el idealismo alemán, en especial con las posiciones de Hegel y Schelling, no obstante hay diferencias entre estas tradiciones de pensamiento que merecen señalarse. Con respecto a la Teología especulativa en su relación de confrontación con el idealismo alemán ha de destacarse una diferencia fundamental: «Al mismo tiempo, con su claro énfasis en la distinción entre trascendencia Divina e immanencia histórica humana, se distinguieron de las filosofías predominantes del idealismo alemán, en especial la de Hegel, cuyas nociones panteístas incluían a Dios y las doctrinas del cristianismo por completo dentro del marco del desarrollo histórico humano» (Barash, 2017, p. 104).

especificidad conceptual y su influencia en su análisis del *Freiheitsschrift* de Schelling en el *Sommersemester* de 1936 (cfr. (Rahner y Lehmann, 1965, p. 747). En este marco cabe mencionar que las relaciones entre Schelling y Heidegger en sus aspectos convergentes han sido estudiadas profusamente en la literatura alemana actual (cfr. Hühn 2012a, pp. 159-166; Hühn, 2010, pp. 15-18). Estos estudios recientes retoman y dialogan profundizando investigaciones ya clásicas que han buscado posibles paralelismos, semejanzas y diferencias entre ambos autores; de esos estudios pioneros cabe mencionar, entre los más importantes, los de Jürgen Habermas (1954), Wolfrang Wieland (1956), Walter Schutz (1975) y Barbara Loer (1974). No obstante la originalidad, riqueza y exhaustividad de estos trabajos la temática temporalidad-eternidad como problema común a ambos autores no es tratada en detalle y permanece como un tema que debe ser investigado a futuro (cfr. Hühn, 2012b, pp. 239 y ss).

La temprana formación religiosa de Heidegger (cfr. Schaber OSB, 2004: pp 159-184) constituye un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia el idealismo alemán y, en el interior de esa orientación, identificar sus primeras reflexiones sobre la temporalidad y la eternidad. Heidegger afirmaba que sus «raíces teológicas» (Zaborowski, 2004: p. 123) habían sido muy importantes en la determinación de su pensamiento temprano como lo expresaba del siguiente modo: «Sin ese origen teológico no me hubiera orientado hacia el camino del pensar. Pero, el origen (*Herkunft*) permanece siempre futuro» (GA 12: p. 91 (p. 96) y cfr. Zaborowski, 2004: p. 123). Caben dos consideraciones al respecto de esta afirmación; la primera de ellas indica que el énfasis en los estudios teológicos no es incompatible, sino que tiene una relación fundamental con su orientación hacia la filosofía, especialmente con su primera inclinación hacia la lógica. El joven Heidegger no solo se encuentra en la búsqueda de una interpretación adecuada de la conciencia cristiana, sino también de una comprensión de las posibilidades del filosofar (cfr. Zaborowski, 2004: p. 126). La segunda que esta motivación inicial no es solo una aspiración juvenil, sino que en gran parte constituye un criterio para interpretar su pensamiento posterior, en especial, su exégesis del devenir divino en el *Freiheitsschrift* de Schelling: «La relación de Heidegger con el cristianismo está en esta fase temprana caracterizada no solo... por un enfoque sistemático y teológico de corte neoescolástico, sino por momentos que permiten presentir (*vorausahnen lassen*) tanto los motivos de su pensamiento tardío como su profundo interés posterior en la teología protestante o también la pregunta por la historicidad» (Zaborowski, 2004: p. 136). A este contexto marcado por el origen teológico de su pensar y por intereses de fuerte carácter apologético pertenecen la disertación doctoral, la de Habilitación, la reforma de la lógica a través de la teoría del juicio² y la primera recepción de idealismo alemán.

(b) Siguiendo las indicaciones de las investigaciones más recientes dedicadas a examinar en la obra de Heidegger las transformaciones de la temporalidad humana en su vínculo con la divina (cfr. Appel 2018, pp. 69-97; Gonzáles Padilla, 2022, pp. 85-97) explicitamos el contexto hermenéutico de nuestro análisis: la presencia del transfondo

² Señala Heidegger al respecto: «El juicio se considera con razón como la “celula”, esto es, el protoelemento de la lógica... desde el juicio ha de plenificarse la construcción propia de la lógica» (GA 1 b: p. 64, (p. 6)). El término entrecomillado es de Heidegger). De allí que Heidegger cite la expresión de Alois Riehl como “divisa (*Motto*)” de su investigación doctoral: «*La reforma de la lógica ha devenido una reforma de la doctrina del juicio*». (GA 1 b: p. 65, (p. 7)). La expresión es destacada en bastardillas por Heidegger). La expresión esta tomada, según refiere Heidegger, de la obra de Alois Riehl „Logik und Erkenntnistheorie“. Kultur der Gegenwart, I, 6, 2, Aufl. 1908, S. 81. (cfr. GA 1 b: p. 65, (p. 7). Nota 4).

kantiano en el idealismo alemán (especialmente el de Schelling y Hegel) como un fenómeno complejo. Heidegger explica cierta continuidad-discontinuidad entre el idealismo alemán y sus antecedentes en la filosofía de Kant y dice en relación a este punto, en la nota 196 de su libro *Kant und das Problem der Metaphysik*, lo siguiente:

La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos a Kant. Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán (GA 3: 137).

Complementando el razonamiento anterior afirma Heidegger: «Toda transformación de la imaginación trascendental en una función del pensamiento puro –transformación que el “idealismo alemán”, a raíz de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, llevó al extremo- desconoce su esencia específica» (GA 3: 197)³. Pese a estos señalamientos que realiza Heidegger, delimitando y diferenciando el pensamiento kantiano de su apropiación por el idealismo alemán, hay dos aspectos por los cuales no se debe pensar que entre ambas tradiciones hay para él una mera relación de oposición. El primer aspecto lleva a su examen del idealismo alemán en general y de Schelling en particular (cfr. Frank, 1985: pp. 10 y ss.) siguiendo el camino inaugurado por su interpretación de la noción de imaginación trascendental en Kant (cfr. GA 25: 335-340). El segundo aspecto enfatiza que gracias a ese camino que parte de Kant y lleva a su análisis de Schelling y de la apropiación del idealismo alemán en su conjunto Heidegger logra especificar su teoría del tiempo originario.

A modo de transición hacia su tratamiento del tiempo en el marco de la filosofía media de Schelling, Heidegger señala en su *Vorlesung* sobre Kant que los tres modos de la síntesis trascendental del tiempo tienen una «mutua pertenencia [*Zusammengehörigkeit*]». En este sentido, la apercepción trascendental es el «fundamento de unidad» de las tres síntesis, de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento. Esa apercepción trascendental en tanto es comprendida como «unidad originaria de las síntesis en general [*ursprüngliche Einheit der Synthesis überhaupt*]» es definida por Heidegger como una «relación temporal [*Zeitbeziehen*]» (cfr. GA 25: 388-389). En tanto las tres síntesis temporales encuentran su unidad en una apercepción pertenecen al «sí-mismo» temporal. El tiempo unifica a las tres síntesis y es el modo en que el sujeto finito vinculado al darse en tanto posibilidad de una objetividad en general experimenta el tiempo como «resistencia [*Widerstand*]» (GA 25: 391). Las dificultades para explicar cómo el sujeto

³ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

finito es temporal, es decir, cómo la imaginación trascendental⁴ es el tiempo originario⁵ tendrán como contrapartida, en la exégesis de la filosofía de Schelling, el desarrollo de un tiempo originario como devenir eterno y la explicación del origen del mal al interior de ese sistema.

A modo de *tesis específica*, complementando la tesis general enunciada más arriba, desde nuestro punto de vista Heidegger se orientará en sus análisis desde una perspectiva centrada en una “metafísica de la finitud” basada en su re-interpretación de la filosofía trascendental en su *Kantbuch* al hilo de la intuición sensible (cfr. GA 3: 25-35; 219-226) hacia una “metafísica del mal”⁶ centrada en el hecho que (i) la libertad humana en tanto «facultad para el bien y para el mal» (GA 42: 168) convierte a la «[...] pregunta por la libertad humana [...] en la pregunta por la posibilidad y realidad del mal» (GA 42: 168) y (ii) revela así que «[...] el tratado sobre la libertad [...] es en su médula una metafísica del mal» y con ello «la pregunta fundamental de la filosofía acerca del ser recibe [...] un nuevo impulso esencial [...]» (cfr. GA 42: 169). A modo de hipótesis señalamos que en este tránsito desde una metafísica de la finitud a otra centrada en el mal humano se actualiza su interpretación de la temporalidad y la eternidad en Schelling en una dirección diferente a la de *Sein und Zeit*, pues la eternidad ya no será concebida como una mera duración intemporal, sino como el núcleo del tiempo originario. En la primera sección de este trabajo analizaremos el marco en el cual Heidegger recepciona el idealismo alemán siguiendo los conceptos de tiempo y eternidad y precisaremos qué lugar ocupa Schelling en el mismo. En la segunda,

⁴ Heidegger señala que «Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental [...] Kant retrocedió ante esa raíz desconocida» (GA 3: 160). Como anticipamos en la introducción a este punto “1. Tiempo originario y subjetividad» el epicentro de este retroceso estaría en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: «En la segunda edición de la Crítica de la razón pura la imaginación trascendental, según la espontánea redacción de la primera redacción, es apartada y transformada- a favor del entendimiento. Pero, al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición habría señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo» (GA 3: 161). El resultado de este cambio Heidegger lo expresa señalando las notas distintivas que la imaginación tiene en la segunda edición con respecto al entendimiento; en la segunda edición «[...] se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que puede ser fundamento esencial del conocimiento ontológico... Por lo tanto, si en la segunda edición, debía suprimirse la imaginación trascendental, por lo que respecta a su función central de facultad fundamental, era necesario en primer lugar, reelaborar completamente la deducción trascendental» (GA 3: 161-162). Por ello Heidegger encuentra una contraposición entre ambas ediciones en el tratamiento de la imaginación trascendental: «Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis» (GA 3: 163). Con lo cual cabe afirmar que en la segunda edición «La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirve de intermediaria, en un sentido originario, entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento» (GA 3: 164).

⁵ Dice Heidegger al respecto: «Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo no fue ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental... En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental» (GA 3: 167).

⁶ Heidegger la describe así: «Ya Kant habla de la metafísica de la metafísica. Esta es para él la Crítica de la razón pura, para Schelling, la metafísica del mal. A partir de ella podemos adivinar la distancia y lo que ha ocurrido entre tanto en la filosofía alemana» (GA 42: 181. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger).

nos centraremos en explicar en qué sentido la eternidad —el devenir eterno de Dios— constituye para Schelling, según la interpretación de Heidegger, la temporalidad más originaria del ser desde la cual se explica la capacidad libre para el mal. Finalmente en la tercera parte, a modo de conclusión, examinaremos cómo influyen algunas derivas del vínculo tiempo y mal en la revisión que Heidegger hace del concepto de hombre al interior del idealismo alemán.

2. Heidegger y el idealismo alemán: tiempo y absoluto

A modo de introducción cabe analizar dos cursos de Heidegger. En primer lugar, la *Vorlesung* dedicada a J.G. Fichte; G.W.F.Hegel; F.W.J. Schelling titulada *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929* recogida en *Gesamtausgabe* 28 en la cual Heidegger, si bien no analiza la noción de tiempo en estos autores, sí enfatiza los rasgos centrales que, a su juicio, componen el idealismo alemán; en dicha reconstrucción hay consideraciones adicionales que nos permiten examinar la noción de temporalidad que subyace al idealismo alemán. En dicho curso Heidegger busca: «El desvelamiento de las tendencias filosóficas fundamentales del presente» (cfr. GA 28: 10-47). Esas tendencias son, por un lado, la transformación de la filosofía en una antropología filosófica y, por otro lado, el giro hacia el pensamiento metafísico. En ese sentido el idealismo alemán es deudor del pensamiento kantiano, pues: «[...] no acogió directamente el problema de la metafísica como tal, sino que lo creó con la ayuda de lo que, gracias a Kant, había crecido en la fundación de la metafísica, una metafísica en sí misma; en este sentido fue, por supuesto, influido por Kant [*in einem Sinne, der freilich durch Kant mitbestimmt wurde*]» (GA 28: 35).

Heidegger señala que ambas tendencias, antropológica y metafísica, «[...] se desvelan ahora en la unidad de los problemas centrales de la filosofía en cuanto tal» (GA 28: 40). En este marco establece su «[...] confrontación con el idealismo alemán [*Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*]» (GA 28: 49) en el siguiente orden: primero con Fichte, luego con Schelling y finalmente con Hegel. En relación a Fichte Heidegger explicita en el primer capítulo la presentación de los «principios [*Grundsätze*]» de la *Wissenschaftslehre*, en el segundo capítulo el «fundamento [*Grundlage*]» del saber teórico para, finalmente, en el tercero analizar los fundamentos de la ciencia de lo práctico. Este análisis desemboca en el reconocimiento, por parte de Heidegger, de una «extraña cercanía [*merkwürdige Enge*]» (cfr. GA 28: 183 y ss.) entre los análisis que lleva adelante Fichte en su empresa filosófica y la obra del joven Schelling.

En relación a Schelling Heidegger analiza, en especial, sus textos vinculados con la filosofía de la naturaleza para concluir que en el interior de la reflexión filosófica del joven Schelling: «[...] Hegel ya está aquí en el trasfondo. Con inquebrantable tranquilidad y seguridad creciente frente a la escritura, emocionada y volátil y el impulso de Schelling [*gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings*]» (GA 28: 194). En el trasfondo del impulso filosófico del joven Schelling ya anida la filosofía del saber absoluto de Hegel. Cabe señalar que no es esta la interpretación que desarrollará de modo específico cuando analice el tratado *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pero sí hemos de tener en cuenta las implicancias de este señalamiento porque nos permitirá ponderar el modo en que Heidegger juzga el alcance de la filosofía de Schelling, sus límites y, muy especialmente, su proyección.

En relación a Hegel señala Heidegger que no es por «azar [Zufall]» que se oriente hacia Kant para desarrollar su propio sistema teniendo como trasfondo el idealismo de Fichte y Schelling. Esta consideración hegeliana, según Heidegger, es al mismo tiempo «afirmativa [zustimmend]» en tanto Kant es el fundador del principio del idealismo y «desfavorable [ablehnend]» en tanto el idealismo crítico trascendental no conduce a lo absoluto (cfr. GA 28: 199). Esta doble valoración de la interpretación que Hegel realiza de Kant, según señala Heidegger, se asienta en su análisis de la imaginación trascendental. Lo decisivo es, a juicio de Heidegger, el rol de la imaginación trascendental que Hegel reconoce y, a su vez, critica en el planteo de Kant. Heidegger señala que Hegel no toma el problema kantiano del «yo en cuanto tal [Ich selbst]» en el marco de su finitud como hacia Fichte en su análisis, sino que sigue el camino contrario al de Fichte y hace del «yo en cuanto tal [Ich selbst]» el hilo conductor del problema de la identidad. En ese sentido, para Hegel sólo se comprende la deducción trascendental cuando se ha comprendido «la unidad sintética originaria de la imaginación [die ursprüngliche synthetische Einheit von der Einbildungskraft]» (GA 28: 200). Hegel se ocupa de la imaginación porque se pregunta por la absoluta identidad entre ella y la razón. La imaginación sería la manifestación de la razón en la esfera de la conciencia empírica. Heidegger considera que Hegel puede hacer este señalamiento porque se centra en las nociones de idea y saber de lo absoluto para expedirse en torno a la imaginación trascendental como una manifestación finita de éstas. Complementariamente señala que esta comparación entre la razón y la imaginación trascendental que realiza Hegel es una abstracción vacía y, por ende, no se basa en la realidad. Para Hegel, la dificultad que tiene el planteo kantiano es que la razón como tal deja de ser el problema específico y se vuelve intercambiable con el entendimiento. Con lo cual la búsqueda de identidad desaparece en sí misma y se convierte así en un nivel subordinado. La filosofía kantiana es para Hegel «una crítica de la facultad de conocimiento», un retorno a la finitud, un reconocimiento de la subjetividad, pero no de lo absoluto y de la identidad que le es consustancial (cfr. GA 28: 201). La teoría kantiana deviene «una teoría aislada de la subjetividad [eine isolierte Theorie der Subjektivität]» (GA 28: 202).

En este marco de continuidad y delimitación de Hegel con respecto a Kant hay una referencia por parte de Heidegger a la concepción del tiempo en Hegel. Cabe destacar que no hay una consideración análoga sobre este tema en torno a Fichte y Schelling, que son los dos autores que preceden a Hegel en el análisis. Heidegger señala que, en la obra de Hegel, ha de entenderse a la eternidad «como presente absoluto [als absolute Gegenwart]» (cfr. GA 28: 211 y ss.) lo cual significa: «El tiempo como tiempo es la eternidad [Die Zeit als Zeit ist das Ewige]» (GA 28: 213) y «la eternidad es duración infinita [die Ewigkeit ist unendliche Dauer]» (GA 28: 212). Esta duración infinita entendida en sentido hegeliano implica la identidad de algo consigo mismo: «[...] durar, de forma más nítida: infinito, es decir, absoluto» (GA 28: 212). El tiempo permite de este modo la identidad porque el verdadero tiempo es eternidad y la eternidad es duración infinita y, por ende, absoluta. Heidegger argumenta que, en realidad, la eternidad debería comprenderse a partir del tiempo y que el camino hegeliano es justamente el inverso:

Y entonces debemos considerar en relación a nuestra referencia al origen del concepto de eternidad a partir del tiempo, que Hegel se opondrá a nosotros inmediata y especialmente: si vosotros señaláis, partiendo del concepto de tiempo, que el concepto de eternidad se funda en él, yo respondo que, precisamente, el tiempo en su concepto ya es eterno. [Und so müssen wir im Bezug auf unseren Hinweis auf den Ursprung des Begriffs der Ewigkeit aus der Zeit bedenken, was Hegel uns sofort und vor allem entgegenhalten wird: Wenn ihr, vom

Begriff der Zeit ausgehend sagt, dass der Begriff der Ewigkeit in ihm gründet, so erwidere ich, dass eben gerade die Zeit in ihrem Begriff schon ewig ist]. (GA 28: 213).

Queda el camino establecido: o bien se concibe, como señala Hegel, al tiempo a partir de la eternidad y en ese sentido ella es un absoluto presente con una duración infinita, la cual finalmente cancela al tiempo, o bien, como dice Heidegger, se concibe a la eternidad a partir del tiempo, con lo cual se disuelve la oposición entre el tiempo y una eternidad atemporal, y esta eternidad entonces será una forma de temporalidad que debe ser aclarada en su carácter originario. O bien el tiempo es eterno o bien la eternidad es temporal. La aclaración de este problema será especulativa en el sentido que la interpretación del *Freiheitsschrift* de 1809 de Schelling (cfr. Henningfeld, 2001, pp. 56-138) llevada adelante por Heidegger permitirá concebir una noción de eternidad que no sea mera duración de un presente absoluto. Por ende, la eternidad implicará un temporalizarse que progresivamente en la argumentación se convertirá en la modalidad originaria de la temporalidad (cfr. Tilliette, 1987, pp. 97-119; Tilliete, 1975, pp. 11-24; Tilliete, 1969, pp. 193-203; Tilliette, 1966, pp. 89-108).

En segundo lugar, cabe destacar la *Vorlesung* dedicada exclusivamente a G.W.F. Hegel, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1931-1932*, recogida en GA 32, en la cual se hace evidente la importancia del tiempo en el marco del idealismo alemán al tratar la noción de «*Ontocronía*» (GA 32, 144)⁷. Catherine Malabou señala que hay dos aspectos a considerar en la recepción que Heidegger hace de Hegel con respecto a la noción de trascendencia (cfr. Malabou, 1996, pp. 37-53). Uno es el que encontramos en *Holzwege*, recogido en GA 5, sobre el concepto de experiencia en Hegel y el otro se halla en este curso que Heidegger dedica a la *Phänomenologie des Geistes* en el *Wintersemester 1930-1931*. Tenemos así «*dos tipos de lecturas de Hegel*» (Malabou, 1996, p. 48)⁸: «*Estas dos lecturas hacen aparecer el clivaje no dialectizado que existe según Heidegger en el pensamiento de Hegel*» (Malabou, 1996, p. 48)⁹. Mientras en el curso del *Wintersemester 1930-1931* Heidegger presupone que, para Hegel, el pensamiento se cancela en una concepción ontoteológica del ser entendido como duración constante, por el contrario, en el artículo dedicado a la noción de experiencia en los *Holzwege* encontramos una lectura diferente de la subjetividad hegeliana que permite hablar de la *parousía* como un concepto que no implica intemporalidad: «*La parousía, aquí, no es la intemporalidad de la presencia sino apertura pre-dada de un horizonte, dicho de otra manera, de un advenir*» (Malabou, 1996, p. 49)¹⁰, una suerte de venir a la presencia en una apertura que no se retrae.

2.1. La cancelación del tiempo

En la Introducción y Consideraciones preliminares del curso del *Wintersemester Hegels Phänomenologie des Geistes* de 1930-1931 (cfr. GA 32: 1-61) Heidegger comienza analizando cuál es el lugar de la *Phänomenologie des Geistes* hacia el interior del sistema hegeliano luego de la publicación de dicho libro (cfr. GA 32: 1-46). A tales efectos examina los sistemas de la *Phänomenologie* y la *Enzyklopädie*, es decir, la filosofía como sistema de la ciencia y en dicho marco a la *Phänomenologie des Geistes*

⁷ El término es destacado en bastardillas por Heidegger.

⁸ La expresión está destacada en bastardillas por la autora.

⁹ Los términos destacados en bastardillas son de la autora.

¹⁰ El término destacado en bastardillas es de la autora.

como la primera parte del sistema. Este lugar corresponde a la llegada a sí mismo del saber absoluto. En función de este señalamiento pregunta Heidegger: «¿en qué sentido el sistema de la ciencia, reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la fenomenología del espíritu?» (GA 32: 37) y la respuesta es: «La ciencia en su primera exposición deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo en su devenir-se-otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza» (GA 32: 37-38). Luego de esta especificación del lugar de la *Phänomenologie des Geistes* en el conjunto del sistema de la ciencia el curso analiza los cuatro primeros capítulos del libro de Hegel.

En la exégesis de los cuatro primeros capítulos se destaca el análisis dedicado al capítulo IV, sobre la «autoconciencia [*Selbstbewußtsein*]». En este contexto, Heidegger marca la principal diferencia entre su filosofía y la de Hegel. Recuerda que la tesis central de *Sein und Zeit* es que el tiempo es el horizonte para la explicación del sentido del ser. Frente a esto la tesis defendida por Hegel es, a juicio de Heidegger, la inversa: «Así pues, la tesis hegeliana debe rezar, por el contrario: el ser es la esencia del tiempo; el ser, esto es, qua infinitud» (GA 32: 209). De esta forma: «el tiempo es una aparición fenoménica de la esencia simple del ser qua infinitud» (GA 32: 209)¹¹. La discusión y la controversia con Hegel se establece en el marco de la noción de absoluto que emplea este último: «Atendiendo a su propósito e interno cometido la fenomenología se mueve desde su inicio, en el elemento del saber absoluto y sólo por ello puede arriesgarse a “recorrer” este elemento» (GA 32: 43)¹². Es por esto que Heidegger considera el tratamiento del tiempo dentro del marco del saber absoluto como un planteo metafísico de Hegel que «plenifica la significación del concepto absoluto del ser» (GA 32: 204). Considerando lo señalado puede decirse que, para Hegel, la experiencia de lo absoluto significa un «concepto onto-teo-lógico del ser» (GA 32: 209)¹³, algo que contrastará con la lectura de Heidegger en su escrito *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943.

2.2. La temporalidad de la *parousía*

En cuanto a *Hegels Begriff der Erfahrung* de 1942-1943 (GA 5: 115-208 [105-192]) es un *Seminar* posterior a la *Vorlesung* sobre el *Freiheitsschrift* de Schelling y siguiendo el señalamiento de Catherine Malabou (cfr. Malabou, 1996, pp. 49-52) se constata que Heidegger ya no interpreta la noción hegeliana de absoluto como una cancelación del tiempo. Dice Heidegger: «La filosofía contempla lo presente en su presencia [*das Anwesende in seinem Anwesen*]. El contemplador observa lo presente [*das Anwesende*]» (GA 5: 128 [117]). Se trata de un presente que en su esencia temporaliza la presencia de lo absoluto: «Lo absoluto es ya en sí y para sí mismo junto a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros. Ese permanecer junto a nosotros [*παρουσία*] es ya en sí el modo en que lo absoluto mismo, en tanto luz de la verdad, nos ilumina» (GA 5: 130-131 [120]). En ese sentido, lo absoluto en tanto permanece siempre junto a nosotros es un modo de apertura, es decir, un iluminar con su presencia. Se trata de una presencia que se comporta al modo de un horizonte que ilumina y abre en lugar de cancelarse en la intemporalidad. Es una *parousía* del absoluto que en tanto es «junto

¹¹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹² Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

¹³ El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

a nosotros y quiere permanecer junto a nosotros» su modo de presencia no es una mera duración intemporal sino el «[...] predominio que atañe al venir a la presencia [*das Zum-Vorschein-Kommen*] en el desocultamiento» (GA 5: 128 [117]). Este modo de desocultamiento de lo que permite el conocimiento efectivo de lo absoluto en su absolutez (cfr. GA 5: 129 [118]) bajo el modo de «lo presente en su presencia (*das Anwesende in seinem Anwesen*)» es lo que se denomina «experiencia (*Erfahrung*)» en su carácter temporal: «*La experiencia es un modo de lo que presencia, esto es, del ser* [...] La experiencia es el modo de la presencia de lo presente que esencia en el re-presentarse» (GA 5: 185 [170])¹⁴. Hay así un enriquecimiento del proceso temporal de la *parusia* del absoluto, pues es presente no solo en tanto permanece junto a sí mismo, cancelando toda movilidad temporal en una igualdad consigo mismo, sino en tanto que se despliega al mismo tiempo que permanece junto a sí mismo. Es decir, viene a la presencia junto a nosotros: «La *parusia* es la presencia [*Die Parusie ist die Anwesenheit*] en la cual lo Absoluto es junto a nosotros y a la vez [*zugleich*] está junto a sí mismo» (GA 5: 197 [181]). De allí que la *parusia* no signifique la cancelación del tiempo en una unidad consigo misma sino «[...] el mayor poder de exteriorización» y «[...] la mayor enajenación del absoluto en su manifestarse [*der äußersten Entäußerung des Absoluten in seinem Erscheinen*]» (GA 5: 207 [191]).

Este modo de interpretar por parte de Heidegger lo presente del absoluto y su *parusia* en clave temporal en la *Vorrede* a la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel contrasta con su interpretación ontoteológica de Hegel en el curso del *Wintersemester* de 1930-1931. Evidentemente hay, en parte y en algunos aspectos centrales de esta nueva interpretación de Hegel en el *Seminar* 1941-1942, la influencia de su lectura de la noción de eternidad de Schelling en clave temporal realizada durante el *Sommersemester* de 1936. A partir de esta base conceptual resta ahora ingresar en el indicado análisis heideggeriano del *Freiheitsschrift* de F.W.J. Schelling de 1809 en el cual el tiempo será concebido en su modo originario de ser como devenir-eterno que unifica los éxtasis temporales. Partiendo del hecho que el idealismo de Schelling es traído al diálogo por Heidegger, en torno al problema de la imaginación trascendental kantiana y su vinculación directa con la temporalidad originaria, su argumentación vincula dos aspectos. Por un lado, conecta la noción de libertad con la de sistema (cfr. Pérez-Borbujo, Álvarez, 2004, pp. 43; Peetz, 1995, pp. 9-76 y 130-225) a partir de lo cual se planteará el problema del tiempo y su originariedad en una metafísica de la libertad (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004: 74) que explique el origen del mal (cfr. Schulte, 1991, pp. 10 y ss.). Por otro lado, en la explicación de esta libertad para el mal el tiempo mostrará su originariedad en tanto devenir divino de lo eterno.

3. La influencia schellingiana: la eternidad como «temporalidad más originaria»

La libertad para el bien y para el mal tiene su epicentro en el *Freiheitsschrift* en el cual Schelling produce la primera ruptura con su filosofía de la identidad como libertad absoluta y se orienta hacia una libertad concebida en el marco de su metafísica del mal (cfr. Courtine, 2012, pp. 34-25). A continuación, se examinará el carácter temático de la libertad humana y el concepto de sistema en Schelling para demostrar que en su metafísica de la voluntad hay una ambivalencia que puede leerse en contra de la intención

¹⁴ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

de Heidegger¹⁵ de identificar el *Freiheitsschrift* como la “cumbre” de la tradición metafísica de occidente¹⁶ (cfr. GA 49: 83). Dice Heidegger, al respecto:

“Querer es el ser primigenio”, es decir, el querer corresponde a la esencia originaria del ser. ¿Por qué razón? Porque los predicados que enuncian la esencia del ser pertenecen al querer en sentido distinguido; esto solo satisface completamente los predicados mencionados. (¿Ser? Ser comprendido ab-solutamente, a la vez como *el* ser en cuanto tal (GA 49: 84. El término destacado en bastardillas es de Heidegger).

En lo que sigue consideraremos que el aspecto ambivalente aludido más arriba se vincula a la propia conceptualización heideggeriana de la noción schellingiana de eternidad:

¿œi; aeternitas como nunc stans? Ser significa permanencia en una sola presencia. (No mera “continuación” en lo interminable en todas direcciones, sempiternitas; perdurar sin fin es el tiempo más largo, aburrimiento sin límites; por otro lado, ¿“eternidad”?) (GA 49: 85).

3.1. El sistema de la libertad

Heidegger destaca la importancia de la noción de sistema para el idealismo alemán comenzando por una reflexión en torno a Kant que continúa su interpretación expuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik*: «Así como Kant no tuvo nunca la posición fundamental del idealismo alemán y éste fue más allá de él, es igualmente cierto que ello *sólo* pudo ocurrir sobre la base y con el hilo conductor de la reflexión fundamental sobre la esencia de la razón humana realizada por Kant» (GA 42: 61-62)¹⁷. Dado que para el idealismo alemán la noción de sistema es fundamental y teniendo en cuenta que dicha corriente filosófica sigue el hilo conductor de una reflexión llevada adelante por Kant cabe preguntarse ¿en qué relación está Kant con la exigencia de sistema? (cfr. GA 42: 62). La posibilidad de diferenciar el conocimiento racional puro del conocimiento matemático es un punto esencial en la *Crítica de la Razón Pura*, de allí la «exigencia de sistema y la «formación de la voluntad de sistema [*Fortbildung des Systemwillens*]» (GA 42: 62). Heidegger recuerda que entre esta reflexión y la noción kantiana de razón hay una relación fundamental (cfr. GA 42: 63). La razón se vuelve así la facultad del sistema en Kant: «La filosofía de Kant, su determinación esencial de la razón y del

¹⁵ Hacia fines de la década de 1940 Heidegger comenzó a dar forma al giro de su pensamiento (*die Kehre*), en este proceso se confrontó con la filosofía de Nietzsche y la poesía de Hölderlin. No obstante, el punto decisivo lo marca la importancia de su encuentro con Schelling y sus escritos a los que Heidegger concedió especial importancia en exégesis. El estudio de Schelling muestra toda la ambivalencia de su recepción. Schelling será para Heidegger, tanto un consumidor de la metafísica como también fuente del nuevo pensamiento post-metafísico que supere el olvido de la historia del Ser, en este segundo camino el papel de la libertad será fundamental. Para una examen detenido de este punto capital consúltese el excelente: Pérez Borbujo Álvarez, Girón Lozano, Zavalo Puig, 2022, en especial los siguientes puntos: “1.4. Schelling y Heidegger dos paradigmas confrontados”; “2.4. Existencia y fundamento en Schelling: la crisis del mal y el albedrío” y “3.3 El preguntar, el salto y la libertad”.

¹⁶ Dice Heidegger en referencia a este lugar de Schelling y a la proposición del fundamento (*Grund*) que se deriva de su filosofía en tanto metafísica de la subjetividad: «Lo fundamental es in-fundado [...], lo funda-mental, es decir, sujeto (*Das Grundhafte ist grund-los [...], das Grund-hafte, d. h. subjectum*)» (GA 49: 85).

¹⁷ El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

sistema, son el presupuesto y a la vez el impulso por el cual “el sistema” se convierte en la meta decisiva del idealismo alemán, en exigencia y campo de los más altos esfuerzos del pensamiento» (GA 42: 67)¹⁸. Si bien desde los albores de la modernidad se mantiene constante la tendencia hacia el sistema a partir del concepto kantiano de razón adviene algo diverso a la mera voluntad de sistema. Esto no es otra cosa que la tarea del sistema de convertirse en una «ensambladura del ser mismo [*Fuge des Seyns selbst*]» (GA 42: 68). Hay un motivo central en el planteo kantiano de esta noción de sistema que el idealismo alemán desarrolla. Kant mostró que si bien «su fundamento [...] es oscuro» (GA 42: 77) y el camino hacia él no es seguro, no obstante es una exigencia ineludible. En ese sentido ocupa un lugar central en la exégesis heideggeriana, pues su filosofía constituye un preludio de la «tempestuosa voluntad hacia el sistema» (GA 42: 73) en el idealismo alemán que pretende entonces llevar a cabo esta exigencia kantiana (cfr. GA 42: 74). Por eso a la confrontación de estos pensadores con Kant le sigue el reconocimiento de que lo esencial que ocurre en sus filosofías tiene su punto de partida en la filosofía trascendental. La filosofía es, para estos autores, la intuición intelectual de lo absoluto (cfr. GA 42: 75-76) y, en ese marco, es que el idealismo alemán pretende avanzar hacia la noción de sistema partiendo del planteo kantiano. Mediante la intuición intelectual se puede alcanzar un saber de lo no-objetivo, es decir, un saber de lo absoluto. Ese saber no-objetivo del ente en total se sabe a sí mismo como el saber propiamente dicho de la «ensambladura del ser mismo (*Fuge des Seyns selbst*)» (GA 42: 68) que ya no se contrapone al saber como objeto que existe en algún lugar, sino que llega a ser en ese saber mismo y en ese «*devenir hacia sí mismo es el ser mismo*» (GA 42: 77)¹⁹.

Esta articulación entre sistema y absoluto buscada por el idealismo alemán (cfr. Pascal, 1998, pp. 93-115) encuentra, a juicio de Heidegger, un punto central en el planteo de Schelling de 1809 acerca de la posibilidad de desarrollar un sistema de la libertad (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004, pp. 65). Se trata de superar dos dificultades fundamentales que radican en que o bien se mantiene el sistema y hay que abandonar la libertad o bien se mantiene la libertad y ello implica abandonar el sistema. Heidegger entiende que, para Schelling, la pregunta por un «sistema de la libertad [*System der Freiheit*]» implica «La fórmula de contraposición más elevada de necesidad y libertad» (GA 42: 99) en torno a esta articulación. La filosofía indica que la «cuestión propiamente dicha no es la de naturaleza y libertad, sino “la contradicción de necesidad y libertad”» (GA 42: 107)²⁰. Debido a esto es preciso un terreno más amplio para establecer la pregunta por la libertad (cfr. GA 42: 105) porque «[...] es necesario mostrar que» esa libertad «[...] domina todas las regiones del ente [...] las reúne en el hombre hasta alcanzar un extremo que es único en su especie, y reclama del ente en total un nuevo ensamble [*Gefüge*]» (GA 42: 105) con sus implicancias en el teísmo (cfr. Lindner, 1996: 299-304).

Tratar el problema del sistema y su ampliación implica preguntarse por su relación con el panteísmo. Heidegger recuerda que Schelling no sucumbe en su planteo a la identificación entre panteísmo, spinozismo, fatalismo y ateísmo del cual lo acusaba Jacobi (cfr. GA 42: 107-108 y 114-115). Schelling plantea, por el contrario, un sistema panteísta acorde con una libertad que domine todas las regiones del ente (cfr. GA 42: 112). La clave de la solución schellingiana radica, para Heidegger, en que el panteísmo

¹⁸ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

¹⁹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁰ Los términos entrecomillados son de Heidegger.

puede ser acorde con un concepto de libertad ampliada (cfr. Tilliette, 1970, Volumen 2, pp. 499-614; Tilliete, 1975, pp. 95-107; Hermanni, 1994, pp. 35-98; 165-261; Schulz, 1975, pp. 21-94, 274-290, 307-333; Zeltner, 1975, pp. 75-94; Holz, 1975, pp. 108-127; Laut, sin año de edición, pp. 115-135 y 173-187; Rivera de Rosales y Cubo, 2009). En este sentido dice Heidegger:

«La libertad del hombre es en tanto *libertad* algo incondicionado; en tanto libertad del *hombre* es ella algo finito. Así pues la pregunta que yace en el concepto de libertad humana es la pregunta por la incondicionalidad finita, más claramente, por una *incondicionalidad condicionada*, por una independencia dependiente» (GA 42: 122-123)²¹.

El panteísmo es compatible con una libertad que domine el todo de lo ente y esa «libertad humana tiene que ser entendida como algo incondicionado» (GA 42: 128). El panteísmo así entendido, como sistema de la libertad y no del fatalismo, implica llevar adelante un análisis ontológico en el cual se trata la cuestión de la identidad del sujeto y del predicado en la cópula «es» y en su dialéctica (cfr. GA 42: 128-131). Según Heidegger la libertad es una facultad para el bien y para el mal (cfr. GA 42: 167) y el tratado de Schelling constituye una «metafísica del mal» (GA 42: 169), a propósito de ello señala:

Pero si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, tiene que tener una raíz independiente de Dios y Dios mismo, por otra parte, debe seguir siendo la raíz una y única del ente, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios sólo puede ser en Dios mismo. Tiene que haber en Dios algo tal que no “sea” Dios mismo. Dios tiene que ser concebido de manera más originaria. (GA 42: 179)²².

Esta situación implica la distinción schellingiana capital para la interpretación de Heidegger entre fundamento y existencia en Dios (cfr. GA 42: 180), cuyo análisis llevará progresivamente cambios en su conceptualización de la temporalidad originaria (cfr. Schreier, 1996, pp. 37-39).

3.2. Eternidad e instante

La metafísica del mal constituye la «fundamentación [*Grundlegung*]» de un sistema de la libertad, que en definitiva será un sistema del tiempo (cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, 2004: 178). El punto de partida para explicitar este sistema del tiempo es interrogarse por el vínculo entre la libertad y «el tipo de realidad del mal» (GA 42: 181). La fundamentación del sistema de la libertad como una metafísica del mal conlleva la pregunta ontológica que implica su exposición temporal (cfr. Siemeck, 1996, pp. 40-50): «Una *metafísica del mal* es la fundamentación de la *pregunta por el ser* como fundamento del sistema, el cual ha de ser erigido como sistema de la libertad» (GA 42: 181)²³. A tales efectos, ha de caracterizarse que «[...] la posibilidad interna del mal consiste [...] para nosotros en adquirir el concepto del mal» (GA 42: 184). El descubrimiento de una metafísica del mal llevará a Schelling a la distinción entre fundamento y existencia (cfr. GA 42: 186-187) y a introducir la temporalidad de «¡un Dios en *devenir!*!» (GA 42: 140) como criterio para fundamentarla. Un Dios viviente demarca su temporalidad específica:

²¹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²² El término entrecomillado es de Heidegger.

²³ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

Ciertamente. Si Dios es el ente más ente de todos, tiene que haber en él el devenir [*Werden*] más difícil y más grande; y ese devenir tiene que tener la más extrema amplitud entre su dónde [*Woher*] y su adónde [*Wohin*]. Pero también es cierto: que ese de dónde, así como el adónde solo puede *ser en Dios y en cuanto Dios mismo: ¡ser!* (GA 42: 140)²⁴.

Por eso para concebir a ese Dios como existente deviniente la existencia no debe ser comprendida como una mera presencia, sino como un salir fuera de sí (cfr. Habermas, 1954, pp. 121-159 y 180-220). En este sentido: «*El fundamento en Dios es aquello que Dios no es en cuanto él mismo y qué, sin embargo, no es fuera de él*» (GA 42: 194)²⁵. De esta forma se conforma el devenir de Dios su «temporalidad [*Zeitlichkeit*]» y su «movilidad y ser [*Bewegtheit und Seyn*]». El ser de Dios es temporal porque consiste en un llegar a sí mismo a partir de sí mismo, se trata de la «ensambladura de ser: la distinción schellingiana entre fundamento y existencia» (GA 42: 185) de la cual podemos destacar dos aspectos. El primero, que un Dios en devenir no es ningún Dios ya realizado, sino un Dios que tiene que llegar a ser: «[...] un Dios en devenir no es ningún Dios, sino algo finito» (GA 42: 195). El segundo, que si Dios llega a ser a partir del fundamento, y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, entonces se produce un enriquecimiento y complejización de la sucesión temporal, pues lo producido que constituye un resultado, Dios, se convierte en quien ha producido a su fundamento (cfr. GA 42: 195-196). Heidegger señala en un pasaje, a nuestro juicio central, lo siguiente:

Estamos habituados no solo a “medir” sino también a perseguir todo proceso y todo devenir al hilo conductor del tiempo [*alles Werden als Leitfaden der Zeit*]. El devenir, en el cual Dios en cuanto fundamento llega a ser Dios mismo como existente, no puede ser representado como “temporal” en sentido cotidiano [*als “zeitliches” im alltäglichen Leben*]. Por ello se acostumbra atribuir eternidad al ser de Dios. ¿Pero que quiere decir “eternidad” [*“Ewigkeit”*] y cómo se la puede llevar a concepto? El devenir divino [*Das Werden Gottes*] no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo “es” “simultáneo [*“gleichzeitig”*]”; pero simultáneo no significa aquí que el pasado [*Vergangenheit*] y el futuro [*Zukunft*] abandonan su esencia y se “sobre”vienen (“*über*”*gehen*) en el puro presente [*reiner Gegenwart*]; por el contrario: la iso-cronía originaria [*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*] consiste en que el ser-sido [*Gewesensein*] y el porvenir [*Künftigen*] se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el ser presente [*Gegenwärtigsein*] en la plenitud esencial del tiempo mismo [*als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen*]. Y ese golpe [*Schlag*] de la temporalidad propia, ese instante [*Augenblick*], “es” la esencia de la eternidad y no el presente que tan solo se ha detenido y permanece parado [*das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehendegebliebene und stehenbleibende Gegenwart*], el *nunc stans*. La eternidad [*Ewigkeit*] solo puede ser pensada verdaderamente, es decir, de modo poético, si la concebimos como la temporalidad más originaria [*als ursprünglichste Zeitlichkeit*], pero jamás al modo del sentido común, que dice: eternidad es lo contrario de temporalidad; en consecuencia para concebir la eternidad hay que eliminar todo tiempo con el pensamiento. Lo que resta en ese procedimiento no es un concepto de eternidad, sino sólo un concepto, mal entendido y pensado a medias, de un tiempo aparente (GA 42: 196-197)²⁶.

Se destaca así como la temporalidad es presentada, en tanto temporalidad originaria, como una forma específica de eternidad. Heidegger diferencia la noción de eternidad, Dios como eternamente temporal, de su concepto en sentido cotidiano: «El devenir divino de lo eterno es una contradicción para el pensamiento vulgar [*Das Werden des*

²⁴ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁵ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶ Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

Gottes als des Ewigen])» (GA 42: 197). Por ende, Dios es eternamente temporal en un sentido no usual y no convencional de eternidad: «reina un ser más originario, en el cual no tiene sentido el antes y el después del tiempo horario» (GA 42: 197). Esa noción de eternidad de Dios que Heidegger considera a partir de Schelling implica una temporalidad específica: el instante en el cual se reúne la totalidad del tiempo. La reflexión heideggeriana en torno a lo señalado por Schelling lleva a concebir el devenir del tiempo y el movimiento del ser como un movimiento eterno que acaece conjuntamente en el instante que presenta eternamente los tres momentos del tiempo (cfr. GA 42: 196). El instante es «la esencia de la eternidad» en tanto «temporalidad más originaria» en la que acaecen «simultáneamente [*gleichzeitig*]») como «iso-cronía originaria [*ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit*]») el haber-sido y el porvenir que de un «golpe [*Schlag*]») con el ser presente dan cuenta de la plenitud esencial del tiempo mismo. La «iso-cronía» temporal de Dios en tanto plenitud del tiempo se opone a la mera superposición de los éxtasis temporales, pues «atribuir eternidad al ser de Dios» es reconocer al «Dios histórico» (GA 42: 194)²⁷.

Al comienzo de este trabajo dijimos que el temprano descubrimiento de Schelling en el marco de la teología especulativa era una influencia duradera en el pensamiento de Heidegger. Su formación religiosa constituía, señalábamos, un elemento insustituible cuando se pretende precisar los motivos de su orientación hacia el idealismo alemán y allí identificar sus primeras reflexiones sobre la temporalidad y la eternidad. Ahora ratificando esa tendencia afirma que el texto de Schelling: «No sólo exige retroceder a Dios sino incluso pensarlo de manera más originaria» (GA 42: 195). Esta temporalidad así entendida no es asociada a una forma de ipseidad-subjetividad-ente fundamental sino que es referida al devenir mismo de Dios en tanto «El ser de Dios es un llegar a sí mismo a partir de sí mismo [*Zusichwerden aus sich selbst*]») (GA 42: 195). De este modo la consideración schellingiana influye fundamentalmente en la interpretación fenomenológica de Heidegger sobre la eternidad como tiempo originario del ser (cfr. Gómez Pedrido 2016/2017, pp. 56-60) en su movilidad originaria (cfr. GA 42: 197).

Tenemos así un devenir divino de lo eterno que expresa la unidad del tiempo como «la plenitud inagotable de la temporalidad misma». Esa unidad del tiempo es la presentación instantánea en la eternidad en tanto movimiento originario del tiempo. El devenir divino es la forma del devenir de la eternidad y es contradictorio con el pensamiento vulgar que la define como cancelación del tiempo y no acepta «exponer al Dios inicial en su eterno pasado» (GA 42: 204). En la movilidad²⁸ del devenir divino «Dios es el que es todo» (GA 42: 201)²⁹ y tiene un «nexo esencial» entre fundamento y existencia que implica una «separación [*Scheidung*]») y «discordia [*Zwietracht*]») que se eleva hacia una «concordia más alta [*Eintracht hinaufbildet*]») como horizonte y dirección del tiempo (cfr. Heidegger, GA 42: 198). Complementariamente encontramos un devenir de las cosas y del hombre en Dios (cfr. GA 42, p. 202) que no puede consistir en el devenir en cuanto eternidad divina (cfr. GA 42: 203) porque se despliega como un devenir fundado (cfr. Habermas, 1954, pp. 87-92; 284 y ss.). De esta forma el

²⁷ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁸ Dice Heidegger sobre la movilidad de la caída en *Sein und Zeit*: «Este constante sacar fuera de la condición de propio –y, pese a ello, simularla siempre- junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino* (Wirbel) [...]. El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo». (GA 2: 178-179. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger).

²⁹ Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

devenir-eterno de Dios funda el tiempo de las cosas y del hombre (cfr. Buchheim 1996, pp. 223-239). Aquí el pensamiento schellingiano reitera una actitud que comienza con Meister Eckhart y alcanza un desarrollo único con Jacob Boehme (cfr. GA 42: 203-204)³⁰: alcanzar «el origen esencial de lo creado» (cfr. GA 42: 235):

«Sabemos que el proyecto de movilidad del crear de lo creado está dirigido a la tarea que apunta más allá, de poner de relieve la posibilidad metafísica del hombre. Esta última debe exponer, a su vez, en qué consisten las condiciones de la posibilidad interna del mal» (GA 42: 242).

La posibilidad del mal tiene un valor ontológico fundamental pues da cuenta de «la posibilidad metafísica del hombre» en su naturaleza temporal y viviente, naturaleza que ha de ser comprendida desde la movilidad del ser de Dios: «La posibilidad interna del mal entraña la pregunta por la posibilidad interna del ser hombre. El hombre es un ser creado, no absoluto» (GA 42: 246). El «acaecer [...] eterno» de Dios es así «un ahora instantáneo» (GA 42: 227) que inaugura un tiempo eterno originario que en su devenir ya no tiene asiento privilegiado en el existente humano. Por ende, el lugar de fundamentación del tiempo originario para Heidegger –debido a dicha influencia schellingiana– se ha desplazado desde el hombre y el *Dasein* que interroga por el sentido de su ser –criterio propio de una metafísica de la finitud– hacia la revelación de un Dios histórico que contiene un principio de plurificación del tiempo en sí mismo y enmarca-determina el alcance de la pregunta antropológica por el hombre en tanto existente, lo que se expresa en una metafísica del mal.

4. Consideraciones finales: el nuevo puesto del hombre en la metafísica del idealismo alemán

La interpretación heideggeriana de Schelling tiene un doble aspecto. Heidegger considera, por un lado, que la filosofía de Schelling, en especial el *Freiheitsschrift*, pre-anuncia la consumación de la metafísica como onto-teo-logía precediendo a Nietzsche, y, por el otro lado, anticipa temas centrales de la propia filosofía tardía de Heidegger (cfr. Hühn 2010, pp. 15 y ss.). Inscribiéndonos en esta segunda vertiente de análisis, promovida en los estudios actuales sobre ambos autores, consideramos que en el examen de la metafísica del mal emprendido por Heidegger el lugar del hombre, en el contexto de la filosofía alemana, se resignifica para su fenomenología. Heidegger pasa de una posición en la que prima su crítica a los presupuestos antropológicos filosóficos de la filosofía trascendental de Kant que le impidieron a éste realizar la

³⁰ Como señala Lothar Knatz, la discusión en torno al lugar del *Freiheitsschrift* en la obra completa de Schelling implica ponderar el valor que tienen dos tradiciones que han influenciado el pensamiento del autor alemán. Por un lado, el impulso decisivo ejercido por la filosofía tardo-antigua y la teología especulativa especialmente neoplatónica y presocrática y por otro lado el valor significativo que tienen las obras de Oetinger y Boehme. Harald Holz y Werner Beierwaltes son representantes del primer señalamiento y Robert F. Brown, Gertrud Bruneder, Horst Fuhrmans, Kurt Leese, Ernst Benz y Jürgen Habermas favorecen en mayor o menor medida la tesis de la influencia renana en el pensamiento de Schelling. En este marco cabe destacar también que mientras Schelling fue un lector de Oetinger, no lo fue así directamente de Boehme, su conocimiento correspondía a la representación popular en la época. (Cfr. Knatz, 1996, pp. 288-298, pp. 296-297) Quien encuentra una estrecha asociación entre el *Freiheitsschrift* y el *Mysterium Magnum* de Boehme es Schopenhauer cuando señala que el texto de Schelling es una mera «elaboración (*Umarbeitung*)» de la obra de Boehme, (cfr. Schopenhauer, 1985, p. 131).

originariedad de su proyecto (cfr. GA 3: 204-218) a una reflexión sobre el nuevo lugar del hombre en la filosofía de Schelling del *Freiheitsschrift* centrado en la posibilidad de elegir el mal como condición ontológica de su individuación. Es decir, a un examen de la relación entre el hombre temporal y lo eterno como su temporalidad más originaria que lo fundamenta. Complementariamente esta influencia schellingiana lleva a que Heidegger considere un cambio en su noción de eternidad; ésta ya no es tematizada como una serie intemporal de ahora, sino que retoma y continua un señalamiento de *Sein und Zeit* concebiéndola como el origen del tiempo, es decir, como la temporalidad más originaria en su devenir:

Que el concepto tradicional de eternidad, en la significación del “ahora detenido” (nunc stans), haya sido tomado de la comprensión vulgar del tiempo y definido por la referencia a la idea de un “permanente” estar ahí, no necesita de una consideración más detallada. Si la eternidad de *Dios* pudiera “construirse” filosóficamente, debiera ser concebida como una temporalidad más originaria e “infinita”. Queda abierta la pregunta para ello la vía negationis et eminentiae podría ofrecer un camino posible (GA 2: 428)³¹.

Finalmente explicar el devenir de las cosas y el devenir del individuo a partir del «devenir absoluto» de Dios implica dar cuenta de la movilidad de la existencia humana singular (cfr. GA 42: 234). Destacamos dos cuestiones que se derivan de esta exégesis heideggeriana. Por un lado, su profundización de la noción de individuo en la filosofía de Schelling (cfr. Žižek, 2016, p. 42), es decir, al analizar «la esencia de la individuación» y, en consecuencia, el principio que determina al individuo en su individualidad (cfr. Žižek, 2016, p.107) especifica el vínculo entre el hombre finito y lo absoluto infinito (cfr. Žižek, 2016, pp. 108-109). Por otro lado, el individuo ya no es en este análisis el ente privilegiado para la mostración de la temporalidad originaria, ahora el principio individuación en tanto principio de la temporalidad originaria es el «devenir absoluto» de Dios (cfr. Žižek, 2016, pp. 134-135). El devenir del hombre en su individualidad y el devenir de las cosas tienen su «origen esencial» «en el movimiento del devenir creador mismo» como tiempo originario-eterno.

Referencias

- APPEL, Kurt (2018). *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel y Schelling*, Brescia: Queriniana, Biblioteca di Teologia Contemporanea.
- BARASH, Jeffrey Andrew (2017). *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BUCHHEIM, Thomas (1996). “Das Prinzip des Grundes und Schellings. Weg zur *Freiheitsschrift*” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 223-239.
- COURTINE, Jean-François (2012). “Schelling. Das Systema der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen”, en FERRER & PEDRO (eds.). *Schelling Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der*

³¹ El término destacado en bastardillas y los términos entrecorillados son de Heidegger.

- menschlichen Freiheit*. Würzburg: Ergon Verlag, pp. 31–50.
- FRANK, Manfred (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, e, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martín (2016/2017), “La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling” en *Cuadernos de filosofía*, 67-68, pp. 49-68.
- GONZÁLEZ PADILLA, Rolando (2022). *Del Horizonte a la excedencia de sentido. Hacia la historicidad de los templos de ánimo en el pensar ontológico de Martín Heidegger*, Madrid: Studia Heideggeriana.
- HABERMAS, Jürgen (1954). *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Gummersbach, Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, sin mas datos de edición.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1 a, “VORWORT, zur ersten Ausgabe der „Frühe Schriften“ (1972)” en *Frühe Schriften*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1 b, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913) en *Frühe Schriften*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994, pp. 59-188 (pp.1-129).
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, “Hegels Begriff der Erfahrung” 1942-1943, GA 5, en *Holzwege*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1994, pp. 115-208 [105-192].
- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Aus dem Gespräch von der Sprache (1953/54) Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* en *Unterwegs zur Sprache*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985, pp. 79-146 (pp 85- 155).
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, Ed. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2007, pp. 91-102.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Ed. I. Görland. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Sommersemester 1929*, Ed. C. Strube. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Wintersemester 1930-1931*, Ed. I. Görland. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Sommersemester 1936*, Ed. I. Schüßler. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), I. Trimester 1941/ Sommersemester 1941*, Ed. G. Seubold. Frankfurt a. Main: Klostermann, 2006.
- HENNINGFELD, Jochem (2001). *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings >Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängende Gegenstände<*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
- HERMANNI, Friedrich (1994). *Die letzte Entlassung, Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien: Passagen Verlag.
- HÜHN, Lore (2012a). “Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger”, en HILTSCHER & KLINGNER (eds.). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 157–174.

- HÜHN, Lore (2012b). „Ur-Grundwollen“. Heideggers Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift”, en FERRER & PEDRO (eds.). *Schelling Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Würzburg: Ergon Verlag, pp. 239–259.
- HÜHN, Lore (2010). “Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch. Der Versuch eine Einleitung”, en HUHN & JANTZEN (eds.). *Heidegger Schelling – Seminar (1927-1928) Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift‘ (1927/1928) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006. Lektüren F.W.J. Schelling I*. London & New York: Frommann Holzboog, pp. 3-39.
- HOLZ, Harald (1975). “Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie” en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 108-127.
- KNATZ, Lothar (1996). “Der Grund der Freiheit” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 288-298.
- LAUT, Reinhard (sin año de edición). *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Málaga: Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga.
- LOER, Barbara (1974). *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schellings-Nachlass*, Berlin: Walter de Gruyter.
- LINDNER, Konrad (1996). “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*” en en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 299-304.
- MALABOU, Catherine (1996). “Négatifs de la Dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève”, en *Philosophie, Hegel: études*, 52, pp. 37-53.
- PASCAL, David (1998). *De l’Absolu a l’Histoire*, París: Presses Universitaires de France.
- PÉREZ-BORBUIJO ÁLVAREZ, Fernando; GIRÓN LOZANO, Carlos ZABALO PUIG, Jacobo (2022). *Schelling-Heidegger; inicio, abismo y libertad*, Barcelona: Herder Editorial S.L.
- PÉREZ-BORBUIJO ÁLVAREZ, Fernando (2004). *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona: Herder Editorial S.L.
- PEETZ, Siegbert (1995). *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- RAHNER, Karl & LEHMANN, Karl (1965). “Geschichtlichkeit der Vermittlung” en FEINER & LÖHRER, Magnus (eds.). *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Band 1. *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln: Benziger Verlag, pp. 727-787.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto & CUBO, Oscar (2009). *La polémica sobre el ateísmo Fichte y su época*, Madrid: Dykinson.
- SCHABER OSB, Johannes (2004). “Martin Heideggers „Herkunft“ im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts” en DENKER & ZABOROWSKY (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp 159-184.
- SIEMECK, Marek (1996). “Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff” en BAUMGARTNER & JACOBS (eds.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 40-50.

- SCHEIER, Arthur-Claus (1996). "Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitschrift*" en BAUMGARTNER & JACOBS (eds). *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachachtung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Schellingiana*, Band 5, Stuttgart: Bad Cannstatt, pp. 28-39.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1985), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Banden*. Band III, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SCHULTE, Christoph (1991). *Radikale Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- SCHULZ, Walter (1975), *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske.
- WIELAND, Wolfgang (1956), *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg.
- TILLIETTE, Xavier (1987). "Hegel et Schelling à Iéna" en TILLIETTE, (ed.). *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris: PUF, pp. 97-119.
- TILLIETTE, Xavier (1975). "Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings" en *Hegel-Studien*, 20, pp. 11-24.
- TILLIETTE, Xavier (1969). "Schelling contre Hegel" en *Hegel-Studien*, 4, pp. 193-203. Una versión ligeramente modificada del mismo artículo puede consultarse en TILLIETTE, Xavier (1966). "Schelling contre Hegel" en *Archives de Philosophie*, XXIX, pp. 89-108).
- TILLIETTE, Xavier (1970), *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- TILLIETTE, Xavier (1975). "Die Freiheitschrift" en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp. 95-107.
- ZABOROWSKI, Holger (2004). "„Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919" en DENKER & ZABOROWSKI (eds.). *Heidegger und der Anfänge seines Denkens, Heidegger Jahrbuch, 1*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag, pp.123-158.
- ZELTNER, Hermann (1975). "Das Identitätssystem" en BAUMGARTNER (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, München: Karl Albert Verlag.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016). *El resto indivisible*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Godot.