

La libertad metafísica del *Dasein* según la temprana interpretación heideggeriana de la *Freiheitsschrift* de Schelling¹

Juan Velázquez González²

Recibido: 29 de julio 2023 / Aceptado: 22 de diciembre de 2023

Resumen. La libertad es el concepto fundamental de la “metafísica del *Dasein*”, que Heidegger desarrolló a finales de los años 20 en continuidad con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, y que se articula junto a otros dos conceptos: trascendencia y fundamento de la existencia. En ese periodo Heidegger realizó sobre el tratado de la libertad (*Freiheitsschrift*) de Schelling una temprana y positiva interpretación, diluida en sus relecturas posteriores y más críticas de la obra. Según la tesis de este trabajo, gracias a esta temprana lectura de la concepción de la libertad en Schelling, al hilo de la idea de libertad en la filosofía práctica kantiana, superando el poso idealista-trascendental de la *Freiheitsschrift*, y descubriendo en él la prefiguración de la “diferencia ontológica” y de la “temporalidad” del *Dasein*, Heidegger formula el sentido metafísico y último de la esencia de la existencia, cuya posibilidad de ser es la libertad.

Palabras clave: libertad; metafísica; *Dasein*; Heidegger; Schelling.

[en] Metaphysical Freedom of *Dasein* following Heidegger’s early interpretation of Schelling’s *Freiheitsschrift*

Abstract. Freedom is the essential concept of “Metaphysics of *Dasein*”, that Heidegger developed in the late 1920s in continuity with Fundamental Ontology of *Sein und Zeit*, and that is articulated with two other concepts: Transcendence and Ground of existence. It is in this time when Heidegger studied Schelling’s freedom treatise (*Freiheitsschrift*), by performing an early and positive interpretation, that becomes diluted in his following and more critical readings of the work. Following the main idea of this paper, thanks to his early reading of Schelling’s freedom conception, with regard to the idea of freedom in Kant’s practical philosophy, by overtaking the Idealistic-Transcendental layers of *Freiheitsschrift*, and by discovering in it prefiguration of Ontological Difference and Temporality of existence, Heidegger outlined the metaphysical and ultimate meaning of the essence of existence, whose possibility of being is freedom.

Keywords: freedom; metaphysics; *Dasein*; Heidegger; Schelling.

Sumario: 1. Introducción; 2. Los dos modos kantianos de plantear la libertad y su esencia; 3. La interpretación temprana de Heidegger de la *Freiheitsschrift* de Schelling en términos ontoteológicos; 4. El desvelamiento de la libertad por Schelling al hilo de la diferencia ontológica; 5. La libertad como concepto fundamental de la metafísica del *Dasein* en su temporalidad constitutiva; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

¹ La publicación de este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación titulado “Fenomenología y hermenéutica de la razón afectiva: para una antropología metafísica de la vida emocional, axiológica y compartida”, beneficiario del programa de Recualificación del Sistema Universitario Español del Ministerio de Universidades y de la Unión Europea, financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU.

² Universidad de Zaragoza
jvelazq@unizar.es
<https://orcid.org/0000-0001-5553-5844>

Cómo citar: Velázquez González, J. (2025): “La libertad metafísica del *Dasein* según la temprana interpretación heideggeriana de la *Freiheitsschrift* de Schelling”, en *Revista de Filosofía* 50 (1), 99-115.

Visto (el ser humano) ahora desde el fundamento de su esencia, de la libertad, se nos presenta algo asombroso y maravilloso: que el ser humano existe como el ente en que se manifiesta el ser del ente y con ello el ser de este ente en su totalidad. El ser humano es aquel ente en cuyo propio ser y esencia fundamental acontece la comprensión del ser (Heidegger 1982, p. 135. T.A.)

1. Introducción

Entre los años 1926/1927 y 1930 se suele acotar el periodo en el que, tras la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger despliega su “metafísica del *Dasein*”, a modo de proyecto antropológico-metafísico que deriva del análisis de la existencia (*Dasein*) llevado a cabo en el *Hauptwerk* de 1927, al tiempo que se diferencia de este, en un intento de llevar más allá –a un nivel meta-físico– la ontología fundamental del *Dasein*³. Rechazando los intentos de identificar con la “antropología filosófica” el proyecto filosófico de *Ser y tiempo*⁴, el propio Heidegger cuestionaba en 1929 la idea de antropología filosófica que sus contemporáneos manejaban, distinguiendo de ella la “metafísica del *Dasein*” que el filósofo estaba confeccionando (Heidegger, 2016). Ahora bien, ese mismo año Heidegger escribía que “únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha” (Heidegger, 1954, p. 176). Podemos hablar de la “metafísica del *Dasein*”, por tanto, como de una singular antropología filosófica desplegada por Heidegger, que supone tanto una nueva metafísica del ser como una nueva idea fáctica del ser humano: lo que podríamos denominar una “antropología metafísica” heideggeriana, que articularía mejor el análisis ontológico de la existencia llevado a cabo en *Ser y tiempo*, sirviéndose ahora de tres conceptos metafísicos: trascendencia, libertad y fundamento.

Con objeto de presentar la “metafísica de *Dasein*”, Heidegger había comenzado en 1927 por determinar el concepto de “trascendencia” del *Dasein*⁵, que remite a los análisis del modo esencial de ser-en-el-mundo de la existencia –realizados por Heidegger a mediados de los años 20 y explicitados en *Ser y tiempo* en forma de

³ En el mismo sentido describe la producción metafísica de este periodo tan prolífico del pensamiento heideggeriano F. Jaran (2010b, p. 206 y ss.)

⁴ En este sentido reductivo habían leído *Ser y tiempo* importantes pensadores contemporáneos de Heidegger, como Georg Misch en *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (aparecido en artículos entre 1929 y 1930) o Maximilian Beck en los *Philosophische Hefte* (de 1928). Así lo hizo también, y de manera muy significativa, Edmund Husserl que, habiendo leído la obra en 1929 junto al *Kantsbuch*, dictaría en 1931 hasta en tres ocasiones la conferencia “Fenomenología y antropología”, donde se contiene una velada crítica al proyecto de Heidegger como uno de los intentos antropologistas o psicologistas de fundamentar la filosofía, muy alejados de la fenomenología según Husserl (1989).

⁵ El concepto de “trascendencia”, que ya aparece en el § 69 de *Ser y tiempo* (Heidegger 2003), es abordado sistemáticamente en la lección de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger 2000b), y posteriormente, siempre en diálogo con la filosofía kantiana, en la parte final de la lección del verano de 1928, *Fundamentos metafísicos de la lógica* (Heidegger 2008), y en 1929: en *Kant y el problema de la metafísica* (Heidegger 1954) y en la conferencia *De la esencia del fundamento* (Heidegger 2000a, pp. 109-149).

“cuidado” (*Sorge*). A continuación, ya desde el semestre de invierno de 1927/28, el filósofo se dedicó al análisis del concepto de libertad (*Freiheit*), que tan importante ha sido en la tradición filosófica para explicar la esencia humana del ser humano⁶. No lo es menos para este Heidegger metafísico, que parece situar la libertad como el concepto clave de todo su proyecto filosófico en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* (Ruin 2008, p. 281). Es además entonces cuando Heidegger abordó tal concepto como metafísico en remisión directa a la *Freiheitsschrift* de 1809 de Schelling⁷ que, desde una perspectiva también fundamentalmente metafísica, remite al problema de la relación entre la libertad y el fundamento (*Grund*) de la existencia –siendo este último el tercero de los conceptos de la metafísica heideggeriana del *Dasein*⁸. De esta forma, como veremos, Heidegger presenta la libertad como un problema metafísico y antropológico fundamental (Jaran 2010a, p. 308), en conexión con el problema de la verdad, a fin de plantear la esencial posibilidad del ente en general y del *Dasein* en particular (Heidegger 1982, p. 9).

Presentar la libertad como concepto metafísico según la interpretación de Heidegger del escrito de Schelling en el contexto de su “metafísica del *Dasein*” a finales de los años 20, tal y como proponemos aquí, resulta importante para representarnos el tipo de antropología metafísica que estaba considerando el joven pero ya por entonces reconocido profesor en Friburgo. Ahora bien, no será hasta 1936 –en el curso de la llamada *Kehre* de su pensamiento– cuando el filósofo realice un estudio más sistemático de la *Freiheitsschrift*, sobre el que volverá en 1941⁹. Nuestra perspectiva no pretende incidir en la ruptura o giro dentro del pensar heideggeriano sino en los rendimientos positivos que ofrecieron a Heidegger sus tempranas lecturas hermenéuticas de la concepción schellingiana de la libertad, que arrancan a finales de los años 20 del siglo pasado. Se trata de una interpretación del pensamiento de

⁶ En el invierno de 1927/28 Heidegger impartió un primer seminario sobre el escrito sobre la libertad o *Freiheitsschrift* de Schelling –publicado en 2011 en el volumen 86 de las obras completas o *Gesamtausgabe*, y un año antes en Hühn & Jantzen (2010, pp. 319-434). Allí Heidegger trató también el problema de la libertad en uno de esos autores de referencia en la tradición: Lutero (Hühn & Jantzen 2010, pp. 362-372). Desde este seminario y hasta la lección de 1936, cuando Heidegger retoma la *Freiheitsschrift*, J.F. Courtine (2007, p. 56) cifra hasta en cinco ocasiones el tratamiento explícito por parte de Heidegger de este texto de Schelling, y en una línea interpretativa semejante. Para notas muy informativas sobre esta y otras interpretaciones heideggerianas sobre Schelling, ver Rivera de Rosales (2014, pp. 197-202).

⁷ Según refiere Gadamer, Heidegger reconoció la cercanía entre el pensamiento tardío de Schelling sobre la libertad –vinculado al de Kierkegaard– y el suyo propio, especialmente en relación con el problema de la facticidad y de la “oscuridad indisoluble del fondo” (Gadamer 2013, p. 178), cobrando entonces para Heidegger una auténtica relevancia el pensamiento de Schelling, familiar para él desde sus años de formación como estudiante de teología (Schalow 1998, p. 54).

⁸ La cuestión del fundamento de la existencia, planteada a finales de los años 20 en diálogo con la metafísica de Kant y de Schelling, y explicitada en la conferencia de 1929 *De la esencia del fundamento* (Heidegger 2000a, pp. 109-149), recibirá un nuevo planteamiento por Heidegger en los años 30, al hilo de sus interpretaciones de Hegel, los filósofos griegos o Hölderlin, y particularmente desde 1936 releendo al propio Schelling y a Nietzsche.

⁹ Aludimos a la lección del verano de 1936 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. (Heidegger 1988) –traducida como *Schelling y la libertad humana* (Heidegger 1990)– y a la lección del verano 1941 titulada *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. (Heidegger 1991). Como indica el título de esta última lección, se trata de una nueva interpretación del escrito de Schelling, que en nuestra opinión sustituye la primera interpretación positiva –la que está todavía presente en la lección de 1936– por una crítica más plana del texto al hilo de un rechazo general a la metafísica occidental.

Schelling en la que Heidegger, y de la mano de sus contemporáneas interpretaciones de la filosofía kantiana¹⁰, defiende una metafísica de la existencia no encerrada en ningún antropologismo sino comprendida en su fundamento, en su verdad, esto es, remitida al ser (*Sein*) por el que el *Dasein* se interroga en tanto que existe.

La libertad metafísica conduce entonces a la esencia de la libertad (*Wesen der Freiheit*) que el *Dasein* comprende en su concreto y fáctico existir. La libertad es un problema metafísico; ello no quiere decir que sea genérico, como ha sido tratado por la tradición, que ha reducido la pregunta por la totalidad del ente a la pregunta por un ente en general: ya sea el mundo como totalidad, ya sea Dios como absoluto. Así, la tradición metafísica ha entendido por libertad un genérico liberarse respecto a las necesidades mundanas –constricciones naturales o sociales– o un genérico ser-libre –y autónomo– respecto a los designios del Absoluto. En lugar de esta doble forma negativa de abordar el problema de la libertad –lo que ya Kant había señalado como liberación respecto de algo (*Freiheit von*)– Heidegger remite al sentido positivo de la libertad para ser (*Freiheit für*), formulado también por Kant (1913, p. 33)¹¹: un problema entonces que hay que abordar en sentido positivo y desde sí mismo (Heidegger 1982, pp. 6/7): un problema que no es genérico pero sí universal y ontológico, por cuanto trata de la esencia del ente en su totalidad, y además concreto, esto es, planteado desde la concreta libertad del ente que cada individuo es. La libertad será por tanto un problema óntico-ontológico, en los mismos términos en los que planteaba Heidegger (2003) la esencia del *Dasein* en el §4 de la introducción de *Ser y tiempo* (p. 34 y ss.).

Se trata de un problema óntico-ontológico porque para Heidegger la libertad en su originariedad metafísica no es un rasgo o propiedad del ser humano –la forma práctica de la espontaneidad de su razón– sino la condición de posibilidad de la esencia del ser humano que se comprende desde dicha esencia en tanto que *Dasein*. Como dice Heidegger (1982), “*el ser humano es una posibilidad de la libertad*. La libertad humana es la libertad en tanto que se abre paso en el ser humano y lo lleva ante sí, y de este modo lo posibilita” (p. 9. T.A.)¹². Esto es lo que trata de comprender Heidegger en su interpretación, primero, de la idea de libertad que está manejando la filosofía práctica kantiana (*vid.* apartado 2) y, después, de la consideración radicalmente metafísica a la que queda sometida por parte de Schelling (*vid.* apartados 3 y 4), con el objetivo de plantear una metafísica –y hermenéutica– de la existencia fundada en la libertad al hilo de su temporalidad constitutiva (*vid.* apartado 5), según la formulaba el autor a finales de los años 20 del siglo pasado.

¹⁰ Junto a la publicación en 1929 de *Kant y el problema de la filosofía* (Heidegger 1954), encontramos la interpretación heideggeriana de la razón teórica en el invierno de 1927/28 con *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Heidegger 1977), y de la razón práctica en el referido *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger 2000b) del verano de 1927.

¹¹ Si la libertad negativa queda ceñida a una problemática exclusivamente óntica, la idea kantiana de libertad positiva atisba según Heidegger el problema óntico-ontológico de la existencia del ser humano.

¹² Una idea que Heidegger repite 6 años después en referencia a la idea de libertad de Schelling: “la libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre, sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad. La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad” (Heidegger 1990, p. 11).

2. Los dos modos kantianos de plantear la libertad y su esencia

En un apunte de la lección del verano de 1928, *Fundamentos metafísicos de la lógica*, Heidegger alude al modo en que Kant abordó los dos conceptos de su metafísica del *Dasein* –trascendencia y libertad– estrechamente emparentados:

toda la *Crítica de la razón pura* de Kant es un dar vueltas en torno al problema de la trascendencia –que, en su sentido originario, no es precisamente un problema de teoría del conocimiento, sino el problema de la libertad (Heidegger 2008, p. 194).

Si el problema de la trascendencia explica la esencia del *Dasein* en tanto que *es-en-el-mundo*, el problema de la libertad habrá de responder a cómo es esto posible, en tanto que condición de posibilidad de la trascendencia misma. Ahora bien, ninguno de los dos problemas encuentran su sentido metafísico en el marco de la teoría del conocimiento, según lo planteó Kant en la *Crítica de la razón pura*, sino en el marco de otro tipo de análisis que Kant también emprendió, al estudiar la razón práctica. Habiendo comprendido correctamente la esencia de la moralidad, Kant habría comprendido –según Heidegger– el modo más originario del ser libre (Dupond 1996, p. 19). Mientras que el modo kantiano de plantear positivamente la cuestión de la libertad en su obra magna sería deudor de los esquemas metafísicos de la tradición, la *Metafísica de las costumbres* remitiría a un análisis fenomenológico y directo de la experiencia de la libertad. En ambos casos, para Kant libertad significa “autodeterminación” (*Selbstbestimmung*), según explica Heidegger en 1930 (Heidegger 1982, p. 21), pero tal determinación de la propia acción desde sí mismo fue concebida entonces por el filósofo de Königsberg de dos formas diferentes.

La *Crítica de la razón pura* presenta un primer modo epistémico-trascendental de autodeterminación, en donde la *libertad –trascendental (transzendente Freiheit)–* se entiende como *espontaneidad absoluta* de una voluntad racional a la hora de conocer el mundo (Heidegger 1982, p. 24). La preocupación que movía aquí a Kant era la característica de la tradición metafísica moderna: asegurar todo el conocimiento, y objetividad del mundo, sobre el *ego cogito* –en tanto que causa primera– y según un sentido de causalidad que remite a una ontología de la presencia: unos entes (los sujetos cognoscentes) están ahí presentes en el mundo como causa de otros entes (los objetos conocidos del mundo), sus efectos o accidentes, que se suceden (se presentan en sucesión) respecto a la síntesis subjetivo-trascendental primera. Para que ello (*i.e.* el conocimiento) sea posible, el sujeto, a diferencia de los otros entes, ha de poder ser espontáneamente libre: condición de posibilidad del conocimiento del mundo y causalidad ontológico-trascendental primera.

En este sentido la libertad puede pensarse como una representación o idea de la razón teórica, que actúa como “causalidad incondicionada” (*unbedingte Kausalität*), originaria, que da ella misma “comienzo en último término a la serie” (Heidegger 1982, p. 214. T.A.). La subjetividad del sujeto cognoscente es entonces fundamento (*hypokeímenon*) de sí misma y, en la medida en que es libre, queda asimismo autofundamentada o incondicionada (*unbedingt*). Se trata de la “apercepción pura o trascendental” kantiana, que no entraña la percepción o aprehensión de algo sino que es la forma de toda aprehensión, la que acompaña a todas mis percepciones, dando cuenta de *que soy*, pero según una ontología de la sustancia, *i.e.*, de *lo que soy* (Heidegger 1982, p. 256), a saber: sujeto libre.

Según Heidegger esta forma de analizar de un modo general el fenómeno de la libertad no atendería a su esencia, la de la libertad humana; la cual sin embargo Kant habría atisbado en su crítica de la razón práctica. Se trata en este caso de analizar la *libertad efectivamente real* (*wirkliche Freiheit*) del ser humano como persona, dice Heidegger en su lección sobre la esencia de la libertad humana de 1930 (Heidegger 1982, p. 265). La libertad no es solo la posibilidad (*Möglichkeit*) en general de ser libre, sino la concreción efectiva de la vida del *Dasein*, que es en tanto que libre. La efectividad (*Wirklichkeit*) de la libertad de la conducta humana, estudiada por Kant, no es algo empírico, sino el fenómeno posibilitante de la vida práctica en concreto, es decir, de la ejecución fáctica de la vida humana.

Este segundo sentido kantiano de la idea de libertad o autodeterminación es la “libertad práctica” (*praktische Freiheit*) o “autonomía” (*Autonomie*): no una idea o representación teórica de lo que somos (*i.e.* sujetos libres), sino el modo en que cada uno realiza su propia voluntad (*i.e.* la ley moral, según Kant) y así cada cual ejecuta su propia existencia (Kosch 2006, p. 37). En este caso la voluntad (*Wille*) de la libertad práctica no responde a la lógica de la autofundamentación, sino que está remitida a la acción humana en el mundo de cosas y personas (*Um- und Mitwelt*) con las que el *Dasein* cotidianamente trata (*Be- und Fürsorge*). En este ámbito efectivo de la trascendencia del *Dasein* es donde se realiza la libertad originaria, es decir, la autodeterminación para la acción, para la ejecución de las propias acciones: lo que Kant denominaba “autonomía” por oposición a toda forma de imposición externa de acciones, determinaciones y conductas. La autodeterminación de la libertad es la ley que uno se da a sí mismo a la hora de querer y actuar, a la vez que cada cual responde de sus propios deseos y acciones. Como dice Heidegger (1982) de una forma muy expresiva:

La libertad práctica como autonomía es la propia responsabilidad (*Selbstantwortlichkeit*), que es la esencia de la personalidad de la persona humana, la esencia auténtica, la humanidad del ser humano (p. 296. T.A.).

Responder de las propias acciones, gracias al ejercicio efectivo de la libertad como determinación de la propia existencia, es –para Kant– la manifestación de la esencia del ser humano. A partir de esta idea de libertad efectiva y práctica –que se distancia del modo epistémico-trascendental kantiano de plantear la libertad y se sitúa en continuidad con un modo fáctico y óntico-ontológico de hacerlo– Heidegger tendrá que poner en claro por qué la esencia del ser humano en este sentido ontológico, *i.e.* del ser humano en tanto que *Dasein*, solo puede reconocerse a su vez en la esencia metafísica de la libertad –como verdad de la existencia. Y ello, al tiempo que se evidencia que esta libertad metafísica es la condición de posibilidad –más originaria– de toda libertad práctica humana. Para desarrollar estas tesis, y analizar la esencia metafísica de la libertad, Heidegger se servirá de la lectura hermenéutica de la importante *Freiheitsschrift* de Schelling.

3. La interpretación temprana de Heidegger de la *Freiheitsschrift* de Schelling en términos ontoteológicos

Heidegger plantea que los análisis kantianos de la libertad están en último término sometidos a una ontología de la subjetividad trascendental moderna, donde “la

posibilidad de la autonomía está fundada en la espontaneidad, y la libertad práctica está fundada en la libertad trascendental” (Heidegger 1982, pp. 24/5. T.A.). Rechazando tal interpretación, el filósofo tampoco la invierte, como si la libertad práctica del yo –con sus deseos, decisiones y acciones– fuera la condición de posibilidad de un *cogito* trascendentalmente libre; lo cual supondría a su vez una nueva autofundamentación óntica por parte de la subjetividad práctica: un sujeto en cuya voluntad y capacidad de acción se descubre el origen de todo saber y de las posibilidades de todo conocimiento¹³. Por el contrario, ya algunos análisis kantianos, de carácter fenomenológico, sitúan la esencia de la libertad en otro ámbito, en la tensión entre lo que surge *de* y lo que se impone *a* la existencia (Jaran 2010a, pp. 315/6): los análisis del sentimiento moral de *respeto* (*Achtung*), descrito por Kant como un sentirse el sí mismo en la totalidad de lo óntico, o del carácter constrictivo de la *ley* (*Gesetz*) como imperativo categórico, o de la *responsabilidad* entendida como dar respuesta a un reclamo (*Anspruch*) (Heidegger 1982, p. 289).

Tales análisis manifiestan que la existencia, en tanto que libre, está a su vez condicionada, aunque no sea menos cierto que la libertad de la existencia es condición de posibilidad de la manifestabilidad y comprensibilidad del ser (Heidegger 1982, p. 303). Se trata de una doble condicionalidad, que se plantea en términos de libertad: la esencia de la libertad (metafísica) es condición de posibilidad de la esencia de la libertad del ser humano, al tiempo que la esencia metafísica de la libertad sólo puede comprenderse –como condición hermenéutica de posibilidad– en la esencia óntico-ontológica de la libertad del *Dasein*, que se manifiesta originariamente en la libertad de su razón práctica. Para entender esta doble dirección –metafísica y hermenéutica– del análisis del *Dasein* a partir de una metafísica de la libertad, Heidegger interpreta el tratado de Schelling de 1809 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹⁴. Según tal interpretación, la diferencia planteada por Schelling entre la “existencia” y el “fundamento de la existencia”, que se descubre en la libertad metafísica del *Dasein*, presenta la diferencia ontológica que se da entre el *Dasein* y el ser del *Dasein*: una diferenciación esencial para plantear además la libertad como concepto fundamental de la “metafísica del *Dasein*”.

Desde que comenzó a leer la *Freiheitsschrift* de Schelling de forma atenta hacia 1927, Heidegger se sintió atrapado por un difícil contenido que fue lentamente desentrañando en compañía de Jaspers, llegando a reconocer la importancia de este tratado para entender el pensamiento de Schelling: más que como un tránsito dentro del Idealismo de Fichte y Hegel¹⁵, como la superación del mismo y, con él, del conjunto de la metafísica de la subjetividad moderna. Bajo la primera impresión de que el tratado responde a un antropocentrismo de carácter teológico o teologal

¹³ Tal inversión del sentido de dependencia de los dos modos kantianos de plantear la libertad es la que Heidegger reconocerá en la filosofía nietzscheana de la subjetividad, y estudiará en los años 30 y 40.

¹⁴ El texto se encuentra en el volumen VII de las obras completas (Schelling 1980, pp. 331-416). Es un lugar común dentro de los estudios señalar cómo la *Freiheitsschrift* marca el final de la primera etapa de la filosofía de Schelling (1794-1809), ligada al Idealismo de Fichte y su transformación en el sentido de un idealismo objetivo de la naturaleza, y el comienzo de la segunda etapa de carácter más teológico, teosófico y mitológico, que dura hasta la muerte del filósofo en 1854.

¹⁵ Ver al respecto la correspondencia de Heidegger con Jaspers del 27.IX.27, 8.XI.27, 10.II.28 y 25.VI.29 (Heidegger / Jaspers 1992, pp. 79-80; 83; 86/7; 122/3), así como las notas del editor C. Strube de las lecciones de 1929 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. (GA 28) (Heidegger 1997, pp. 364/5).

que distanciaría a Schelling del criticismo kantiano, el tratado puede ser visto en realidad como una crítica a la concepción idealista del ser humano y, en esta medida, como la continuidad en la cuestionabilidad kantiana –y no en la respuesta– de la pregunta “*Was ist der Mensch?*”, al tiempo que sitúa este interrogante en el ámbito de una nueva forma de plantear la pregunta por el ser, desplazando las respuestas de la metafísica anterior, idealista-trascendental (Courtine 2007, pp. 61/2).

El cuestionamiento metafísico ha de arraigar en el particular carácter metafísico del ser humano: un ente que es trascendente y trascendencia: ya sea según una interpretación teologal de Schelling¹⁶, o una ontológica por parte de Heidegger. Y dicho carácter metafísico se plantea en términos de libertad para ambos autores: la libertad es la esencia de la existencia, y la esencia misma de la libertad es el núcleo de la metafísica. Ahora bien, la metafísica que ya habría planteado Schelling no remite al carácter (auto)fundante de la subjetividad absoluta y su libertad, sino que manifiesta por el contrario la fundamentación sin fundamento óntico (*Ungrund*) –o carácter abismático (*abgründlich*)– de la existencia.

Mientras que la tradición ha entendido el “fundamento” metafísico como la necesidad (*Notwendigkeit*) de que la existencia posea una causa, que se opone a la libertad (*Freiheit*) o ausencia de causalidad, Schelling explica que esta oposición fundamental entre necesidad y libertad ha de aparecer en su sentido verdadero (Schelling, 1989, pp. 104/5), que no es de carácter lógico, sino metafísico: en el sentido aletheiático de ocultamiento y manifestabilidad del ser que alberga la existencia en tanto que libre (Heidegger 2011, p. 49). Así que Heidegger va a encontrar en la *Freiheitschrift* un escrito esencial que ha de ser interpretado¹⁷, con el propósito de acceder a la comprensión fenomenológica de la esencia de la libertad –y de la verdad– de la existencia, de la ausencia de fundamento óntico en ella –según su carácter abismático–, y del fundamento ontológico que en la existencia se manifiesta. Al mismo tiempo, Heidegger pondrá de manifiesto los elementos de ocultamiento que la metafísica todavía idealista de Schelling, entendida como ontoteología, también implican.

La confrontación de Heidegger con la metafísica de Schelling como “ontoteología” supone efectivamente un doble sentido¹⁸, al hilo de la ocultación y de la manifestabilidad que ella conlleva, y que remite a los claroscuros de la verdad¹⁹.

¹⁶ Como dice Heidegger en 1936 concluyendo su explicación del tratado de Schelling de 1809, “Dios no es rebajado aquí al nivel del hombre, sino a la inversa: el hombre es experimentado respecto de aquello que lo empuja más allá de sí mismo”. (Heidegger 1990, p. 200). En conexión con ello, tomamos el término “teologal” usado por X. Zubiri (1984, p. 12) para distinguir el análisis del ser humano desde una lógica concreta de lo divino (dimensión “teológica”) del análisis del ser humano desde sí mismo en su capacidad de relacionarse con lo divino (lo “teologal” de la existencia), tal y como lo refiere Schelling.

¹⁷ Este ejercicio hermenéutico, realizado por el autor en el seno de su “metafísica del *Dasein*”, es el característico de la deconstrucción que el joven profesor habría realizado antes sobre los grandes autores de la tradición filosófica, singularmente de Aristóteles y Kant, consiguiendo así sacar a luz las posibilidades de grandes textos filosóficos para transformar los problemas fundamentales de la filosofía (Jaran 2010b, p. 21).

¹⁸ A decir de Heidegger (1990), “el preguntar de la filosofía es siempre en sí mismo ambas cosas, onto-lógico y teo-lógico en sentido muy amplio. Filosofía es *Ontoteología*. En la medida en que ella sea más originariamente ambas cosas en unidad, ella será filosofía de manera tanto más propia. Y el tratado de Schelling es una de las obras más profundas de la filosofía, porque él es a la vez ontológico y teológico de una manera única” (p. 62).

¹⁹ Como bien indica F. Jaran (2010b, p. 214), “Heidegger no concibe el problema ontoteológico como un camino en falso para el cuestionamiento filosófico, sino como un acceso posible a las cuestiones fundamentales de la filosofía” (T.A.). Ello quiere decir que, si bien el término ontoteología aparece como tal en la lección heideggeriana de 1930/31 sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y solo con el sentido negativo

La ontoteología de Schelling, que intentando responder a la pregunta por el ser de todo ente (o pregunta *onto*-lógica) se pregunta por el ente en su totalidad (o pregunta *teo*-lógica), se halla en medio de tal ambivalencia. Por una parte se da en ella el anhelo del sistema y su fundamentación²⁰, según una *teología negativa* encubridora, por así decirlo, que totaliza aquello que dice de lo que es y oculta aquello de lo que dice que no se puede hablar. Pero, por otra parte, la ontoteología schellingiana conserva al mismo tiempo la potencia auténtica del preguntar orientado a la esencia del ser en general, como ontología, y según una *teología positiva* con capacidad para desvelar²¹. Esta última tendencia positiva rompe con esa otra tendencia negativa que decimos que reside en la ontoteología misma, como absolutización encubridora de la fundamentación óntica de la ontología.

La existencia libre del ser humano, en tanto que carente por sí misma de fundamentación óntica (*ungründlich*), no por ello está incondicionada (*nicht unbedingt*), porque –según la teología positiva a la que aludimos– ostenta otro tipo de fundamento (*Grund*) que la sitúa en el abismo (*Abgrund*). Así que Schelling pregunta por el ser humano pero en su esencial libertad, en su ser-libre: allí donde, como explica J.-F. Courtine (2007), “por primera vez el suelo se ha convertido en abismo” (p. 68).

4. El desvelamiento de la libertad por Schelling al hilo de la diferencia ontológica

Antes de 1809 el joven Schelling, como declarado idealista metafísico, había defendido que “en suprema y última instancia no hay otro ser que querer (*Wille*)” (Schelling 1989, p. 147), de tal forma que el sentido de lo real radica en la libertad absoluta de la razón, donde se da la indiferencia (*Indifferenz*) entre lo subjetivo y lo objetivo. Por su parte, la finitud y el mal serían simplemente la imperfección o ausencia de la razón absolutamente libre y capaz de acción (Courtine 2012, pp. 17-19). En 1809 Schelling plantea por el contrario que el ser humano no se encuentra en esta indiferencia, fruto de una razón y libertad absolutas, sino en el mundo fáctico, es decir, el mundo transido por el mal, la finitud, el sufrimiento; lo que implica asumir la condición humana en su totalidad. De ahí que Schelling redefine la libertad –según un concepto real y vivo (*reale und lebendige Begriff*)– como la “capacidad para el Bien y para el Mal” (*Vermögen des Guten und des Bössen*) (Schelling 1991, p. 352).

de remitir a una metafísica ocultadora, en los años previos Heidegger había insistido en la ambivalencia ontoteológica de la metafísica, y recalado su carácter positivo y manifestativo a la hora de comprender el ser de la existencia humana. Según aquí sostenemos, la temprana lectura heideggeriana de la *Freiheitsschrift* de Schelling se inscribe en esta primera valoración que hace Heidegger de la metafísica como ontoteología.

²⁰ Tal anhelo, que comienza en Descartes y se expresa claramente en la razón kantiana de carácter sistemático, llega según Heidegger hasta la filosofía de Nietzsche, en base siempre a la oposición entre sistema y libertad, ser y existencia (Heidegger 1988, p. 70).

²¹ Usamos aquí como recurso explicativo la distinción entre la “teología negativa”, que pretende afirmar lo que la divinidad sea afirmando lo que no es –la “teología negativa” que el Idealismo absoluto retoma a partir de una dialéctica de la negación y la contradicción– y la “teología positiva” que afirma lo que la divinidad propiamente es –es decir, el tipo de “teología” que la filosofía de Schelling representa. Lo afirmativo en el primer caso habla del ente (el ser humano) sin poder decir nada de “Dios” mismo (lo absoluto) sino por la vía de la negación. Lo afirmativo en el segundo caso afirma lo que el ente (el ser humano) y el Dios comparten, sin pretender por ello reducir su diferencia esencial.

El Mal y la finitud no son ya para Schelling la ausencia ilusoria de libertad, sino algo real y vivo, algo radicalmente humano, a lo cual ha de responder una idea auténtica y fáctica de libertad. La libertad del ser humano lo es tanto para el Bien como para el Mal: libertad en sentido radical, centro de la contradicción que el ser humano es²². Para el Schelling de 1809, si existe una *Indifferenz* o posibilidad de pensar la totalidad del ente, esta habrá de buscarse en una *Differenz* ontológica que explique la diferencia óptica entre el ser humano en el mundo –que siendo contradictorio en sí mismo se mueve entre el Bien y el Mal– y el ente divino, absoluto o idéntico en sí mismo –no contradictorio y sólo tendente al Bien.

La diferencia que Schelling tiene en mente no es una diferencia óptica sino ontológica, por cuanto no separa dos entes sino que revela la totalidad o unidad del ente en la diferencia de su ser o, como dice Schelling, de su esencia: “la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia” (Schelling 1989, p. 161). La diferencia entre “existencia” (*Existenz*) y “fundamento de la existencia” (*Grund von Existenz*) no es óptica, no responde a la distinción entre la humanidad y la divinidad –como si la segunda fuese fundamento de la primera– especialmente porque según Schelling tal deferencia está contenida además, de manera previa, en la misma divinidad (Schelling 1989, p. 163).

Sabemos que el conocido término de “diferencia ontológica” (*ontologische Differenz*) entre el ente y el ser queda formulado por Heidegger por vez primera en el verano de 1927 (Heidegger 2000b, p. 42), pero allí no logra conceptualizar del todo el término, si bien al final de esta lección indica el horizonte temporal en que tal diferencia se manifiesta. Según creemos, tal propósito lo continúa Heidegger a partir del semestre siguiente de invierno de 1927/28 en diálogo con Schelling, donde la libertad metafísica del *Dasein* aparece como principio hermenéutico de la comprensión del ser y de la diferencia ontológica que el *Dasein* encuentra en sí mismo al comprenderse en su propio ser. Es en este seminario donde dice Heidegger (2011) que para Schelling:

existir (*Existieren*) no significa efectuación, sino ejecución del fundamento, el ser-fundamento mismo (*Vollzug des Grundes, Grund-sein selbst*). (...). El ser-fundamento es en primer lugar posible sobre el fundamento de la existencia (*Grund der Existenz*) (p. 529. T.A.).

Se trata de una aparente circularidad, que en realidad remite a un nexo de cooriginariedad (Heidegger 1988, p. 187 y ss.) entre la “existencia” (*Existenz*) y el “ser-fundamento” (*Grund-sein*) de la existencia, que Schelling vislumbró, no sin caer víctima según Heidegger (2011, p. 530) de la filosofía de la subjetividad que sitúa la voluntad (*Wille*) como principio unitario tanto de la existencia como de la totalidad de lo que es –fundamento de la primera– por la senda de la teología negativa u ocultadora de la ontoteología²³. Reconociendo la “existencia” como un “devenir” (*Werde*) que tiene fundamento, e indicando así el vínculo temporal que ha de haber entre existencia y fundamento –a diferencia del vínculo lógico o dialéctico

²² “En cada ser humano –Heidegger explica– se encuentra originariamente una tendencia hacia esta altura en su bien y esta tendencia es igualmente una lucha con la repugnancia en el abismo de su mal” (Heidegger 2011, p. 532. T.A.)

²³ La senda que habría recorrido sin ambages Schopenhauer, y Nietzsche siguiendo sus pasos.

propuesto por el idealismo metafísico—, Schelling plantea sin embargo el ser de tal “devenir” de una manera ambigua, en la medida en que concibe también el ser como querer (*Wollen*)—de nuevo en términos ónticos y adscribiéndose todavía al idealismo metafísico²⁴. La distinción y vinculación entre ser-fundamento de la existencia y ejecución de la existencia fundamentada se cifra entonces como el vínculo entre el anhelo de la voluntad, que busca comprenderse, y el entendimiento, *i.e.* la ejecución de tal anhelo, el ejercicio de autocomprenderse de la voluntad. El entendimiento perfecto sería entonces solamente el entendimiento divino, donde la voluntad es consciente de sí misma y ha llegado a dar cuenta de sí (Schelling 1989, p. 169): ha llegado a ser su propio fundamento.

El Bien consiste para Schelling en este autoconocimiento comprensor que alcanza su fundamento, pero que sólo para Dios es posible en su cumplimiento. El Mal, por el contrario, consiste en no poder alcanzar uno por sí mismo su fundamento y sin embargo hacer todo lo posible por cumplir este anhelo²⁵. Tanto el Mal como el Bien son expresiones de la movilidad ontológica o devenir de la existencia descrita por Schelling, y que él mismo atribuye al entendimiento divino, como principios coesenciales y complementarios (Fulvi 2020, p. 878)—y por ello ambos tienen para el filósofo un sentido positivo, aunque se encuentren en contradicción, y ambos son objetos de la libertad: la “capacidad para el Bien y para el Mal”, como decíamos.

Con ello, si bien Schelling había introducido la metafísica de la voluntad en su comprensión de la libertad y de la diferencia ontológica que la puede desvelar, Heidegger considera sin embargo que el filósofo reconoció también la esencia de la libertad y la esencia de la existencia en un sentido originario: la existencia no es libre porque vuelve sobre sí misma, autofundamentándose, sino porque es *para* o *hacia* el fundamento (*Freiheit zum Grunde*)²⁶, al tiempo que dicho fundamento no está contenido en la existencia—como lo está en el ser absoluto de Dios— porque la existencia carece por sí misma de fundamento (*Abgrund*) (Jaran 2010a, pp. 281/2); este fundamento se le da, es un fundamento *para* la existencia (*Grund für Existenz*) (Heidegger 1988, p. 218 y ss.). La esencia del ser humano consiste entonces en la *Differenz* irrebasable, que se manifiesta en la libertad, entre su ser como fundamento y su existencia como ejecución del fundamento, que busca convertirse en la *Indifferenz* propia de Dios—ser y existencia al mismo tiempo— pero que nunca puede alcanzarla, porque la existencia es finitud, facticidad, devenir, temporalidad. La libertad es entonces para Heidegger la invocación a esta condición contradictoria de la existencia, o la “llamada a la finitud en que la existencia misma se trasciende”, como dice lúcidamente J.-L. Nancy (1988, p. 53). Tal contradicción en el ser humano es lo que Schelling expresa en el pasaje más importante de la *Freiheitsschrift*, a decir de Heidegger:

Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder

²⁴ Para Schelling, “el ser-primero es querer (*Ur-sein ist Wollen*)”, explica Heidegger (2011, p. 53. T.A.).

²⁵ El Mal es mal humano porque significa que el ser humano quiere asemejar su entendimiento al divino y enseñorearse con él, sirviéndose de él para dominar absolutamente el ser, el querer, el fundamento de su existir (Heidegger 1988, p. 259).

²⁶ Así es como Schelling superaría la concepción óntica kantiana de la libertad negativa o *Freiheit von*, pero también desvelaría por vía metafísica la concepción kantiana pre-ontológica de la libertad positiva o *Freiheit für*, la que caracterizaba la autonomía de la razón práctica.

del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentra el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros (Schelling 1989, p. 177).

El ser humano, en tanto que libre, es efectivamente siempre un ser “entre”, un *ser-límite*: el entre o límite de la diferencia “entre” *ser* (libre) para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*) y no poder –a diferencia del ente de Dios– fundamentarse, ya que es el fundamento el que se le da (*Grund für Existenz*). Ello se cifra en la contradicción de la vida humana: entre el poder de la luz y el principio de la oscuridad: entre la elevación al cielo y la permanencia en el abismo, su suelo metafísico: entre el Bien imposible –que la libertad alcance el fundamento– y el Mal habitual –que uno se pierda en el puro anhelo del fundamento, sin la disposición para recibirlo. Ninguna de estas determinaciones de la vida son teóricas ni morales, sino profundamente metafísicas y de una metafísica del *Dasein*.

Así que, incluso a partir de una interpretación del ser originario como querer o voluntad, Schelling consiguió pensar de forma originaria la libertad metafísica sobre la diferencia ontológica: *La existencia, como voluntad de trascendencia o de estar fuera de sí en el mundo*, que busca comprenderse y darse un fundamento, *vuelve sin embargo siempre a sí misma con las manos vacías de fundamento pero llenas de vida vivida, libre: la existencia vive en el abismo*, y así el fundamento se le ofrece. Al hilo de esta idea de libertad tanto metafísica como fáctica, según señala la temprana lectura hermenéutica de Heidegger del *Freiheitschrift*, en la libertad humana Schelling habría descubierto la temporalidad originaria del *Dasein*. Es en la temporalidad originaria de la existencia donde se diferencia –a la vez que vincula y articula en un mismo sentido ontológico– la *existencia* del *Dasein* –en tanto que alberga la libertad para el fundamento, para dar con un suelo (“libertad para el fundamento”)– y el *ser* del *Dasein* –en tanto que fundamento abismal para la existencia libre (“fundamento para la libertad”): La temporalidad de la existencia consiste en su devenir lanzado hacia el futuro, a su ser posible, a su poder-ser (libertad para ser, para fundarse), que vuelve continuamente hacia su ser fáctico (el fundamento que se da a la existencia, a su libertad).

5. La libertad como concepto fundamental de la metafísica del *Dasein* en su temporalidad constitutiva

La libertad, entendida en el sentido metafísico presentado por Schelling en su tratado, resulta ser la clave que descubre la esencia o verdad del *Dasein* –lo que el *Dasein* es–, pero de tal forma que existir no es ninguna cosa sino el modo de ser de la ejecución temporal o temporalización –i.e. el fáctico *que es*– del poder-ser a cada instante lo que el existente ha sido. La lectura que Heidegger realiza de la *Freiheitsschrift* y de la concepción schellingiana de la libertad tiene así la intención de profundizar en el concepto de tiempo que deriva de su consideración finita de la existencia –y en contraste con la infinitud del sujeto absoluto de Hegel (Schalow 1998, pp. 53, 62). Tal y como hemos indicado más arriba, Heidegger, que tan solo había formulado su idea de temporalidad ontológica en las lecciones previas y en *Ser y tiempo*, la habría querido exponer de forma más completa en la segunda parte de la lección del verano de 1927 (Heidegger 2000b, p. 279 y ss.), precisamente en conexión con el problema de la diferencia ontológica que iba a estudiar en Schelling a partir del siguiente semestre.

Siguiendo la diferencia ontológica, la libertad metafísica del *Dasein* incide entonces en el sentido temporal que marca la comprensión esencial, la verdad y el desvelamiento de su ser. Como diremos a continuación, es la dimensión temporal de la existencia la que sirve de guía para la comprensión del *Dasein* en base a su triple conceptualización metafísica: ser-trascendencia (el modo básico de ser del *Dasein*), ser-libre (la posibilidad de esta trascendencia del *Dasein*) y ser-respecto al-fundamento (la remisión metafísica última de la trascendencia libre que el *Dasein* es).

Como apuntábamos en la introducción, para la metafísica heideggeriana del *Dasein* la *trascendencia metafísica* es el modo de ser básico de la existencia. Ello significa que la existencia va siempre más allá de sí misma como modo primero de su devenir, y *es* trascendencia porque siempre lo *ha sido*. La trascendencia no es entonces un mero acto, un trascenderse, sino un modo de ser, que se determina temporalmente según el *haber-sido de lo que es*, su pasado. Ahora bien, la posibilidad misma de la trascendencia remite a la *libertad metafísica*, en los términos planteados aquí según la primera lectura heideggeriana de la *Freiheitschrift* de Schelling²⁷. La “libertad *para* el fundamento” se presenta como modo fundamental o esencial de ser de la existencia que proyecta su *poder-ser* –según el éxtasis temporal del futuro–, su ser *para* (*zu*), posibilitándose así que la trascendencia se dé, que se dé curso a lo que uno ha sido, a la vez que tal estructura existencial se orienta hacia (*zu*) su propio ser como *fundamento metafísico*. Así es como el ser, estando más allá de la existencia en sí misma (*trans-cendens*), se remite a la existencia pero dejándola libre, como su abismo ónticamente constituyente (como “fundamento para la libertad”). Esta estructura última de remisión es lo que Heidegger conceptualiza como la estructura ontológica del “*Worum-willen*”, tal y como explicaba en el verano de 1928:

el por mor de (*Worumwillen*) no es nada que esté flotando libremente en el aire, sino que se temporaliza en la *libertad*. La libertad, como extático proyectarse en el propio poder-ser, se comprende a partir de éste, que se muestra, a la vez, como vinculación. De esta manera, la libertad es el *origen de algo como fundamento* (Grund). Podemos decir de modo totalmente lapidario: la esencia metafísica del *Dasein* que existe y trasciende es la libertad. Pero la libertad es *qua* trascendental *libertad para el fundamento* (Freiheit zum Grunde). (...) Dado que el “por mor de” es el regresivo por mor de sí mismo (*Umwillen seiner selbst*), la libertad respecto del fundamento es, por necesidad esencial, el *fundamento del fundamento* (Grund des Grundes) (Heidegger 2008, pp. 248/9).

La libertad es *Wille* pero, a diferencia de la lectura idealista-trascendental de Schelling, lo es del *Worumwillen*: la esencia y posibilidad de toda remisión (*umwillen*) al ser de la existencia en su propio ser (*umwillen seiner selbst*), y de tal forma que el sentido de ejecución del sí mismo, de la existencia, significa su temporalización a partir del futuro. Ello no implica solo un “estar a la expectativa” de lo que uno pueda ser, sino una asunción retrospectiva de las posibilidades de ser (Heidegger 2008, pp. 245/6), dando así con un fundamento que uno mismo no puede darse.

La libertad es, como dice Heidegger, el “fundamento del fundamento” (*Grund des Grundes*): no porque se autofundamente –como sería al entender la libertad

²⁷ Como dice J.-F. Courtine (2012, pp. 53/4), Heidegger reconoció que, junto al contexto teológico de la conformación de la *Freiheitschrift*, la temporalidad es su contexto de interpretación más provechoso.

como la mera voluntad (*Wille*)— sino porque recibe su fundamento al realizarse desde su *poder-ser*, de modo que la libertad no es otra cosa que el modo de ser “a través del cual el *Dasein* se sitúa ante y en medio de los entes”, como explica H. Ruin (2008, p. 283), sin quedar atado a ningún ente en concreto, tampoco a ninguno en el que (como sustancia metafísica: un Dios, un Yo o un Mundo) buscara su sostén o sustento. El fundamento de la libertad, como sabemos después de la lectura del tratado de Schelling y de su interpretación por Heidegger, resulta ser un abismo óntico o fundamento sin fondo (*Abgrund*): Un encontrarse uno mismo a sí mismo ante la nada²⁸, como dirá Heidegger en la conferencia “¿Qué es metafísica?”. El único fundamento o condicionalidad de la existencia y su trascendencia es el permanecer libremente en este abismo: “el *Dasein* humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada” (Heidegger 2000a, p. 107), explica Heidegger en dicha conferencia de 1929.

La existencia se mantiene en la nada porque el devenir de la existencia no puede alcanzar la Totalidad, el Bien, llegar a ser el ente divino, el fundamento de sí mismo, la eternidad, el ente que convierte en indiferencia la diferencia ontológica entre la existencia —que aspira a tener fundamento— y el fundamento de la existencia —que a este se le ofrece. La libertad metafísica no tiene nada que ver con esta “pérdida del fundamento, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo” (Heidegger 2011, p. 52. T.A.), con la que la tradición filosófica —y en último término también Schelling— identificó la libertad, *sub specie aeternitatis*, como si la humana fuera una libertad divina. La libertad metafísica es, por el contrario, el fundamento de la finitud y temporalidad de la existencia fáctica, y en esta misma medida la libertad se convierte para Heidegger en el concepto fundamental de la metafísica del *Dasein*, que, en tanto que esencia de la verdad (Heidegger 2000a, p. 162), le desvela al *Dasein* su propio ser²⁹.

5. Conclusión

Según hemos sostenido, la determinación de la idea de libertad metafísica se da al hilo de la temprana interpretación que Heidegger hizo de la *Freiheitschrift* de Schelling, en el contexto del proyecto de pensar una metafísica del *Dasein* sobre sus otros dos conceptos esenciales: trascendencia y fundamento. Como afirma Heidegger al comienzo de la lección de 1936, las investigaciones de Schelling acerca de la libertad, “son impulsadas ya desde su punto de partida, y de acuerdo con éste, más allá del hombre y de la libertad, hacia la pregunta por la esencia del Ser en general” (Heidegger 1990, p. 11).

En efecto, la libertad originaria de la existencia se ha de describir sobre la diferencia ontológica que Schelling reconoció en la diferencia ontológica entre “fundamento” y “existencia”, lo cual constituye el hallazgo filosófico más importante del tratado de Schelling (Courtine 2012, p. 35), como Heidegger tempranamente interpretó. Este hallazgo de Schelling y su interpretación heideggeriana eclipsan en gran medida la

²⁸ Ello implica sentir la existencia en el modo de la angustia (*Angst*) ante el abismo, como el propio Schelling reconoció sin poderlo entender (Heidegger 2011, p. 539).

²⁹ En este sentido, J.-L. Nancy describe con Heidegger la libertad como la “posibilidad de apertura a la aperturidad en la que el ente se ofrece como tal, que hace que la enunciación de la verdad sea posible” (Nancy 1988, p. 60. T.A.).

importancia de los sedimentos de idealismo trascendental que se encuentran en la obra, pero también relativizan el valor que la obra tendría en las reformulaciones metafísicas realizadas por Schopenhauer primero y Nietzsche después, y que identificarían totalmente el ser originario (*Ursein*) con la voluntad pura, vuelta sobre sí misma o “voluntad de voluntad” (Heidegger 1996, p. 44).

El tratamiento de la *metafísica de la libertad para el fundamento como posibilidad de la trascendencia* del *Dasein*, esto es, el proyecto de una “metafísica del *Dasein*” marca, sin embargo, un límite en el camino del pensar de Heidegger³⁰. Tal y como se reconoce también en la relectura heideggeriana de la *Freiheitsschrift* de Schelling, sobre todo a partir de los años 30, los vínculos metafísicos entre libertad y fundamento resultan muy complejos y son excesivamente susceptibles de ser interpretados según la metafísica tradicional de occidente. El riesgo está en seguir el camino de la *teología negativa* en la ontoteología –ya sea la del espíritu absoluto racional (Hegel) o la del absoluto de la voluntad vital (Nietzsche). Ambos caminos ontoteológicos, diciendo todo lo que el ser humano es, en absoluto, olvidan el ser, aquello que el ser humano no es aunque exista referido a ello. Este peligro ontoteológico de olvidar la pregunta metafísica fundamental, levantado sobre el olvido de la diferencia ontológica, llevará a Heidegger a superar (*überwinden*) este escollo metafísico dando un viraje o vuelta (*Kehre*) en el camino. Ahora bien, el camino *positivo* de la ontoteología que habría trazado la “metafísica del *Dasein*” consiste, por el contrario, en descubrir que el ser de las cosas y de sí mismo –el ser del mundo– es aquello hacia lo cual el *Dasein* trasciende pero respecto al cual ejerce al mismo tiempo su libertad, y solo en remisión al cual encuentra el fundamento que responde al sentido fáctico y temporal de su propio ser.

En lugar de *superar* la antropología y la metafísica, en tanto que *onto-teo-ego-logía* –o teología negativa de la subjetividad³¹–, y en lugar de hacer silencio, o tan solo escuchar el eco de los poetas, creemos que merece la pena *preservar* la pregunta “*Was ist der Mensch?*” tal y como es cuestionada en su carácter esencial, metafísico, y resituada por Heidegger en las estructuras conceptuales de la antropología metafísica que el filósofo elabora después de *Ser y tiempo* y hasta 1930. Creemos que la pregunta ha de ser preservada en la medida en que asombra, maravilla y entusiasmo³², según el entusiasmo interpelante que siente cada uno de nosotros al reconocernos como seres humanos que existimos en libertad, como dice Heidegger en las palabras que recogíamos al comienzo de esta investigación: “desde el fundamento de (nuestra) esencia, de la libertad, se nos presenta algo asombroso y maravilloso” (Heidegger 1982, p. 135). Lo asombroso y maravilloso es el carácter óntico-ontológico de nuestra existencia libre: Que, en libertad, en la medida en que experimentamos la libertad como nuestra posibilidad metafísica de existir, reconocemos que lo que somos, nuestra esencia, está en remisión a todo lo que es, al ser de todo lo que se

³⁰ Así lo señala también F. Jaran (2010a, p. 278), que también describe el proyecto heideggeriano de la “metafísica del *Dasein*” como el recorrido conceptual que va “de la redefinición del cuidado y el ser-en-el-mundo en términos de trascendencia a la comprensión de la trascendencia en términos de libertad” (Jaran 2010b, p. 212. T.A.).

³¹ Con la inclusión del infijo “ego” en el término “ontoteología” en sus lecciones de 1930/31 sobre la *Fenomenología del Espíritu* Heidegger incide claramente en la apropiación moderna de la ontoteología aristotélica, que abandona la ambivalencia productiva del término para subsumir toda ontología en la teología de la subjetividad absoluta, al modo de Hegel (Heidegger 1980, p. 183).

³² En la medida en que entusiasmo o maravilla en el sentido más filosófico del término griego *thaumázein*, es decir, el asombrarse que pone en marcha el preguntar y cuestionar del filósofo.

da, y que, en esta misma medida, asombrosamente se nos manifiesta y lo podemos comprender, al tiempo que nos comprendemos a nosotros mismos.

6. Referencias bibliográficas

- Courtine, J.-F. (2007): “Kant y el tiempo”, *Universitas Philosophica*, 49, pp. 55-77.
- Courtine, J.-F. (2012): *Schelling. Entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, Paris, Vrin.
- Dupond, P. (1996): *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, Ousia.
- Fulvi, D. (2020): “Schelling as Thinker of Immanence: *contra* Heidegger and Jaspers”, *Sophia*, 60, pp. 869-887. DOI: 10.1007/s11841-020-00784-7
- Gadamer, H.-G. (2013): *Los caminos de Heidegger*. [Trad. A. Ackermann Pilári], Barcelona, Herder.
- Heidegger, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*. [Trad. G. Ibscher Roth], México, FCE.
- Heidegger, M. (1977): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [GA 25], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1980): *Hegels Phänomenologie des Geistes* [GA 31], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1982): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [GA 31], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1988): *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [GA 42], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1990): *Schelling y la libertad humana*. [Trad. A. Rosales Caracas], Monte Ávila.
- Heidegger, M. (1991): *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* [GA 49], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1996): *Nietzsche I (1936-1939)* [GA 6.1], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (1997): *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [GA 28], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a): *Hitos*. [Trad. H. Cortés y A. Leyte], Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2000b): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. [Trad. J.J. García Norro], Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*. [Trad. J.E. Rivera], Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2008): *Fundamentos metafísicos de la lógica*. [Trad. J.J. García Norro], Madrid, Síntesis.
- Heidegger, M. (2011): *Seminare: Hegel - Schelling* [GA 86], Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, M. (2016): “Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins”, en *Vorträge*. Teil 1 [GA 80.1], Frankfurt, Klostermann, pp. 213-251.
- Heidegger, M. / Jaspers, K. [1992]: *Briefwechsel 1920-1963*. München/Frankfurt, Piper/Vittorio Klostermann.
- Hühn, L. & Jantzen, J. (2010): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)* [Schellingiana 22], Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Husserl, E. (1989). “Phänomenologie und Anthropologie”, en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hua XXVII, Dordrecht/Boston/London, Springer, pp. 164-181.

- Jaran, F. (2010a): *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta.
- Jaran, F. (2010b): "Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein", *International Journal of Philosophical Studies*, 18(2), pp. 205-227. DOI: 10.1080/09672551003677846
- Kant, I. (1913): *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft. Kant's Gesammelte Schriften*. Band V. Berlin, Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- Kosch, M. (2006): *Freedom and reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. New York, Oxford University Press.
- Nancy, J.-L. (1988): *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée.
- Rivera de Rosales, J. (2014): "La recepción de Schelling en Heidegger", *Pensamiento* 70(262), pp. 197-202.
- Ruin, H. (2008): "The destiny of freedom: in Heidegger", *Continental Philosophy Review* 41, pp. 277-299. DOI: 10.1007/s11007-008-9087-4
- Schalow, F. (1998): "At the Interface of Destiny and Freedom: The New Locus of History in Heidegger's 1936 Schelling-Lectures", *Clio*, 28(1), pp. 53-69.
- Schelling, F.W.J. (1980): "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", en F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*. Erste Abteilung. Band VII, Stuttgart/Augsburg, Cotta'scher, pp. 331-416.
- Schelling, F.W.J. (1989): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. [Trad. H. Cortés y A. Leyte], Barcelona, Anthropos.
- Zubiri, X. (1984): *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.