

Comentario primera sección WA II, 119-126: El pasado como problema

Katia Hay

Abstract

This paper discusses some of the main topics that Schelling introduces in the first pages of his *Ages of the World* from 1813. These include the organic and conflictive nature of time, the problem of contradiction, the notion of the unconditional (das *Unbedingte*) and the idea of inner scission or rupture with oneself. The main argument, however, is that in dealing with the problem of time Schelling constantly confronts us with the existential dimension of what otherwise are considered purely metaphysical and epistemological problems. Moreover, this paper argues that for Schelling, our access to such notions as the 'unconditional' is not primarily intellectual, but rather arises from the way in which we feel, experience, and live our own temporality.

Keywords:

time, contradiction, existential, knowledge, organic, desire/longing.

Because gods perceive what lies in the future, and mortals what is happening now, but wise men perceive what is approaching (Constantine Cavafis, citando a Philostratus).

Con la Naturaleza ocurre como con los hombres: su esencia está dividida y en ella se encuentra una interna contradicción; en su seno la sorda codicia, la insensibilidad y la inercia estúpidas libran una lucha

sin tregua con la poesía. Sería un tema hermoso para un poema la gran batalla que tienen entablada estos dos mundos (Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*).

Y sin embargo todos experimentamos incontestablemente la esencialidad del tiempo en nuestra propia actividad (WA II, 122)

I. La filosofía del tiempo como promesa

Además de las grandes similitudes entre las distintas versiones de las *Edades del mundo*, hay también sutiles diferencias. Si Schelling iniciaba la primera versión de *Las edades del mundo* (1811) explicando que dedicaba el libro del pasado al estudio de “la historia de los desarrollos del ser primordial [*die Geschichte der Entwicklungen des Urwesens*]”, la cual debía situarse en un “tiempo anterior al mundo [*vorweltlichen Zeit*]” (WA I, 10), su versión de 1813 parece comenzar con la exaltación, el estruendo y la impaciencia por comunicar un aspecto muy distinto y mucho más cercano al problema del pasado:

El pasado... ¡un concepto elevado, común a todos y comprendido sólo por unos pocos! La mayoría no sabe de otro pasado que el que, engrandecido en cada instance precisamente por éste, aún está llegando a ser y no es. Sin un presente determinado y decidido, no hay pasado; ¿cuántos disfrutan de un presente así? El hombre que no puede separarse de sí mismo, desprenderse de todo lo que (para él) ha llegado a ser y de todo aquello con lo que se ha confrontado activamente no tiene pasado, o mas bien nunca sale de él, vive continuamente en él. Beneficiosa y provechosa es para el hombre la consciencia de (como se suele decir) haber dejado algo detrás, es decir, de haberlo puesto como pasado; sólo de ese modo el futuro se le vuelve alegre y ligero, sólo bajo esa condición puede sacar algo adelante. Sólo el hombre que tiene la fuerza de elevarse por encima de sí mismo es capaz de crearse un verdadero pasado; sólo este mismo disfruta además de un verdadero presente, igual que solo él tiene un auténtico futuro por delante [...] (WA II, 119).¹

1. “Vergangenheit – ein hoher Begriff, Allen gemein und nur Wenigen verstanden! Die Meisten wissen von keiner, als der, welche sich in jedem Augenblick durch eben diesen vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich einer solchen? Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich tätig entgegen-

Y sin embargo, el contenido de este pasaje no es nuevo. Ya en la versión de 1811 encontramos en las primeras páginas uno muy parecido (aunque menos elocuente).² En efecto, lo nuevo no es tanto el mensaje, sino la urgencia y el deseo de llamar nuestra atención apelando, no ya a nuestro deseo de conocer y comprender el pasado en general, sino a algo mucho más íntimo y personal. Schelling apela a nuestro deseo de ser y de estar en el mundo presente de modo ‘verdadero’, esto es: *auténtico*. Y para ello, Schelling enfatiza mucho más que en las otras versiones la necesidad de una ruptura interna o escisión con nosotros mismos.

Schelling apela a nuestro afán por comprendernos en tanto que seres libres, apela a nuestro deseo de autodeterminación, de ser dueños de nuestro tiempo y de nuestro destino. O dicho de otro modo, en este pasaje Schelling nos instiga a ver que el problema del tiempo no es un tema más de los que se ocupa la filosofía, sino un problema que nos atañe y nos afecta directamente de manera constante. Casi parece que antes de ocuparnos de cualquier otro tema es necesario (existencialmente necesario) resolver el problema del tiempo. Schelling ubica así el problema del pasado (incluso si se trata del pasado más remoto, de un pasado metafísico, un pasado anterior al tiempo) en el centro de nuestra existencia. Nuestra vida depende y se nutre de él. Y aunque encontramos esbozos o trazos de este pasaje en las otras dos versiones de *Las edades del mundo*, es esta versión la que Schelling inicia con una promesa. Pues implícitamente nos dice que: si llegamos a comprender “El libro del pasado”, comprenderemos de algún modo cómo *controlar* el tiempo, cómo vivirlo de modo auténtico; cómo *estar verdaderamente en el presente* y cómo *crear un espacio* para el futuro. La filosofía tendrá un impacto real sobre nuestras vidas.

II. El carácter orgánico (y conflictual) del tiempo

Para Schelling es obvio que no debemos entender el tiempo como una máquina o como una secuencia de causas y efectos

setzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt ständig in ihr. Wohltätig und förderlich ist dem Menschen das Bewusstsein, etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d.h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, nur unter dieser Bedingung, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht”

2. Cf. WA I, 11. Véase también en la tercera versión de 1815: SW VIII, 259.

(WA II, 119).³ El tiempo tampoco es algo que nosotros añadimos al mundo para entenderlo o medirlo, no es la condición de posibilidad de nuestras percepciones y desde luego no desaparecería si dejásemos de “contar los días y las horas” (WA II, 121-122); el tiempo es *real*. Es más, el tiempo es lo que otorga realidad a las cosas, pues todo, dice Schelling, “es obra del tiempo, y sólo a través del tiempo obtienen las cosas su peculiaridad y su significado” (WA II, 121). Y aunque muchas veces a penas lo podamos advertir, la Tierra está repleta de indicios y de signos que apuntan a tiempos anteriores y remotos; llena de huellas que señalan momentos de cambio, rupturas, fisuras (WA II, 120). El tiempo surge como surgen la vida y los cambios reales que ésta conlleva. El tiempo surge a través de los movimientos que constituyen y construyen la realidad. Por ello, no tendría tampoco sentido pensar el tiempo como un gran receptáculo o una secuencia de momentos indistinguibles entre sí, o que todo lo que acontece es una repetición de lo que ya aconteció. El tiempo no se repite. La repetición sólo es sinónimo de ausencia de tiempo (WA II, 120), ausencia o carencia de ser.

Y así, Schelling nos invita a adentrarnos en lo que denomina “la esencialidad del tiempo [*die Wesentlichkeit der Zeit*]” (WA II, 122) y su carácter orgánico. Y para explicarlo, Schelling apela de nuevo al modo en que *nosotros* - cada uno de nosotros - vivimos (*erfahren*) y sentimos (*fühlen*) el tiempo, y lo que sentimos según Schelling es un conflicto de fuerzas. La esencia del tiempo es un conflicto constante de dos principios opuestos: uno que desea salir de sí mismo y uno que desea recogerse, o retirarse hacia dentro de sí mismo. Una tendencia de exteriorización y expansión, otra de interiorización y parálisis:

un principio que impulsa hacia adelante, al desarrollo, y otro que detiene, que frena, que se opone al desarrollo. Si este otro principio no ofreciera resistencia, no habría tiempo, ya que el desarrollo sucedería en un momento, sin escala ni sucesión; pero si este principio no fuera superado continuamente por el primero, habría una paz absoluta, muerte, detención, por lo que tampoco habría tiempo. (WA II, 122)⁴

3. El problema de cómo entendemos el tiempo para Schelling está directamente relacionado con el modo en que entendemos el mundo. Y Schelling dice claramente que el mundo no es una cadena de causas y efectos.

4. “Wer die Zeit auch nur nimmt, wie sie sich darstellt, fühlt in ihr einen Widerstreit zweier Principien: eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden. Leistete dieses andere nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu, ohne Absatz und Folge geschähe; würde aber auch nicht dieses andere beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit.”

Es decir, no podemos entender el paso del tiempo como una emanación eterna. El tiempo nace en cada instante de una tensión, y lo que llamamos el ‘fluir’ del tiempo es siempre el resultado de un conflicto entre dos fuerzas o dos tendencias opuestas. De manera similar, Bergson y Deleuze dirán que el presente no puede concebirse como un instante simple, aislado, pues siempre lleva en sí mismo la imagen virtual de su propio pasado: el presente se desdobra instantáneamente en pasado y futuro. Pero más importante aún: vivir el tiempo, para Schelling, es vivir también este conflicto o esta contradicción. Ser temporal (auténticamente temporal) es incorporar esta contradicción.⁵ El eterno conflicto entre estas dos fuerzas opuestas no caracteriza sólo al tiempo, sino que refleja la estructura fundamental de todo ser, de toda cosa que es (*Seyende*) y que está viva por así decir: “todo lo que es, quiere al mismo tiempo estar en sí y salir de sí” (WA II, 122). O, como lo describirá más tarde: “los principios que percibimos en el tiempo son los auténticos principios interiores de toda vida, y la contradicción [*Widerspruch*] no es sólo posible, sino necesaria” (WA II, 123).

Pero si ‘ser’ es estar en ese conflicto, si ser es *ser temporal*: entonces, ¿cómo se explica que alguien pudiera no estar en el tiempo de modo auténtico, como veíamos al principio? ¿En qué medida podemos ser sin *ser* realmente? El texto de Schelling no responde directamente a esta pregunta, pero quizás podríamos decir que del mismo modo en que Schelling afirma que hay quienes no tienen pasado porque no son capaces de escindirse, de crearse un pasado y un futuro reales, también hay quienes intentan evitar la contradicción, como si no existiera, como si no fuese indispensable para la vida y para la acción. Y en consecuencia, no actúan y no piensan, y postergan la acción hasta que ya no pueden ocultar la contradicción inevitable y se ven *forzados* a actuar “a vida o muerte” (cf. WA II, 123). Y lo mismo ocurre con la filosofía: un sistema filosófico que huye o pretende ‘evitar’ o ‘solucionar’ el problema de la contradicción es un sistema inerte que no dice nada de la realidad, que ni si quiera la roza. “Porque la vida, ella misma está en contradicción. Sin contradicción no habría vida, ni movimiento, ni desarrollo ninguno, sino un letargo mortal de todas las fuerzas [*Todesschlummer aller Kräfte*]” (WA II, 123). De modo que si el texto de Schelling está atravesado por una cierta contradicción, conjugando el carácter o la tendencia universal de la razón dialéctica con momentos de inspiración e

5. “Si pensamos esos dos principios operando por igual en un mismo ser, tenemos en seguida la contradicción” (WA II, 122).

intuición, deseo y anhelo, es porque en él la filosofía no sólo refleja el carácter orgánico del tiempo y de todo ser, sino que lo encarna, lo actualiza.⁶ *Las edades del mundo*, cabe decir, es un texto marcado por la tensión entre el deseo de trascender lo humano y el deseo de recogerse y centrarse en lo más próximo y personal porque está concebido como un texto vivo, un texto que habla y mueve en la medida en que nos reconocemos como estando también atrapados en esta eterna contradicción.

Y sin embargo, parece que todo (todas nuestras acciones y pensamientos) están ocupados en evitar la contradicción, hasta tal punto que Schelling afirma que todo movimiento no es más que el resultado de un deseo de anular la contradicción: “la contradicción es propiamente el veneno de toda vida, y todo el movimiento de la vida no es otra cosa que el intento de derrotar a este veneno” (WA II, 123).

III. *Das Unbedingte* o lo incondicionado

Así, y no sin cierta contradicción, hacia el final de esta primera sección, Schelling introduce la noción de lo **incondicionado** (*das Unbedingte*) y carente de contradicción (*Widerspruchloses*), que también define como la unidad (*Einheit*) o eternidad. Schelling introduce este concepto como aquello gracias a lo cual podemos mentar, sentir y sufrir la contradicción ya que, argumenta, no podríamos si quiera pensar en ella, conceptualizarla o comprenderla sin pensar a su vez en lo ausente de contradicción:

Sin una unidad de este tipo que lo atraviesa todo, no se podría comprender la contradicción.

[...] si conocemos la contradicción también conocemos lo carente de contradicción (WA II, 124).⁷

En lo que sigue quisiera destacar *el modo* en el que, según Schelling, accedemos a lo incondicionado: es a través de un *sentimiento* que yace en el fondo de todo lo que existe - un sentimien-

6. De este modo, quizás sin darse cuenta, Schelling respondía a la idea lanzada por Novalis cuando afirma en boca de Heinrich von Ofterdingen que “la gran batalla que tienen entablada estos dos mundos sería un tema hermoso para un poema” (Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In: *Gesammelte Werke*. Fischer Verlag 2008, cap VIII, p301. 107). Novalis se refiere en concreto a la batalla entre el mundo contemplativo de la poesía, que nos eleva y transporta a regiones eternas de verdad y el mundo concreto de las cosas, las posesiones y las acciones humanas.

7. ohne eine solche alles durchwirkende Einheit wäre der Widerspruch selber nicht zu begreifen”; “Erkennen wir also den Widerspruch, so erkennen wir auch das Widerspruchlose

to (primero) de rechazo y aversión hacia la contradicción⁸ que al mismo tiempo despierta un sentimiento vago e impreciso de anhelo y deseo de lo ausente de contradicción. Este sentimiento no sólo constituye el modo en el que accedemos en primera instancia a lo incondicionado, sino que es también la base sobre la cual Schelling desarrollará su argumento. Pues la aversión que sentimos, que todo lo vivo siente, hacia la contradicción no se podría entender

si por detrás de toda vida, casi como un transfondo continuo, no estuviese lo carente de contradicción y si en todo lo vivo no hubiera un sentimiento profundo de ello que lo impulsa a regresar a ello

[...] Todo anhela la eternidad (WA II, 124).⁹

Es decir, el sentimiento de aversión hacia la contradicción es el primer indicio claro de que *necesariamente* ha de haber algo así como lo carente de contradicción.

El problema que Schelling intenta resolver a partir de aquí (WA II, 124 ss.) concierne precisamente la esencia de eso incondicionado y carente de contradicción, y su respuesta es que no puede hablar de ello sin recurrir a e incurrir en la contradicción. Pues lo incondicionado es y no es al mismo tiempo, está y no está en el tiempo y sólo puede pensarse como la esencia “cuya naturaleza consiste en un eterno ponerse o afirmarse a sí misma” (WA II, 124). Lo incondicionado es a la vez lo que afirma y lo afirmado, agente y acto, la fuerza expansiva y la contractiva, pero sin ser ninguna de ellas realmente. O como lo describirá más tarde: lo incondicionado es a la vez el ser en general (*das Seyn*) y el ente en particular (*das Seyende*) (WA II, 125), pero sin ser aquello (concreto) que es ‘ser’ y aquello que es ‘ente’ [*das Unbedingte [ist] zwar Sein und Seiendes, aber nicht wieder als das, welches sie ist*] (WA II, 126). Lo incondicionado es ambos y al mismo tiempo no es ninguno de ellos, porque puede ser ambos, pero no es ninguno de ellos *en concreto*. Y por ello, afirma Schelling, que estrictamente hablando lo incondicionado no es “ni lo uno ni lo otro”: Y por tanto, sólo se puede entender en tanto que siendo “por encima de ambos” (WA II, 125).

8. La contradicción, nos dice Schelling “resulta insoportable a toda vida” y todo lo vivo está “constantemente intentando escaparse de ella” (WA II, 124).

9. “Wie kommt es aber, dass [...] er [der Widerspruch] doch allem Leben so unleidlich ist und nichts darin verharren will, sondern immerfort strebt, sich ihm zu entreißen? Wahrlich, dies wäre nicht zu begreifen, wenn nicht hinter allem Leben, gleichsam als beständiger Hintergrund, das Widerspruchlose wäre und nicht jedem Lebenden ein unmittelbares Gefühl desselben beiwohnte, wodurch es getrieben wird, in eben dieses zurückzuverlangen. [...] Nach Ewigkeit sehnt sich alles.”

Dicho de otro modo: lo incondicionado es pura potencialidad y al mismo tiempo es el ser efectivo, concreto que se opone al ser abstracto, al mero reposar en sí mismo. Pero en lo incondicionado este conflicto o tensión de fuerzas opuestas no se ha manifestado, la contradicción que atraviesa todo cuanto es, no es aún activa, por así decir. De hecho, en lo incondicionado nada se ha expresado aún (*sich erklären, sich aussprechen*). En cierto modo, lo incondicionado es, pero sin re-afirmarse en su ser. Lo incondicionado es lo previo al deseo y al lenguaje, lo previo a la expresión; no hay nada en él que lo haga desear salir de sí mismo, que lo haga desear ser sí mismo.

Ciertamente, en estas primeras páginas Schelling no resuelve el problema de lo incondicionado. Apenas introduce este misterio conceptual cuya esencia sin embargo todos de algún modo mas o menos consciente intuimos. Pero a través del *modo* en que lo introduce podemos ver la importancia que tienen para él lo sensible o sensitivo: el tiempo y todo lo que Schelling tiene que decir sobre él (incluyendo lo *incondicionado*) se percibe (*wahrnehmen*), se siente (*fühlen*), se vive o experimenta (*erfahren*), se anhela (*ahnen*), se tiene (*haben*). Es decir, no es algo meramente pensado, deducido, hipostasiado... Por otro lado, queda también más claro lo que caracteriza según Schelling al ser (ente) y a la existencia concretos: ser de manera real significa o implica siempre un proceso de auto-afirmación y auto-expresión, o dicho de otro modo: ser es duplicarse. Pero también como hemos visto antes y volveremos en lo que sigue: ser es escindirse, ruptura, hiato.

IV. El tiempo como problema y el anhelo de lo incondicionado

Ya hemos visto que para Schelling la pregunta por la esencialidad del tiempo es una pregunta a la vez universal y personal, metafísica e íntima – un problema en realidad existencial (del individuo moderno). Quizás por ello, incluso cuando habla del tiempo del mundo, Schelling se refiere a la Tierra como a un individuo (WA II, 120-121). ¿Pero qué significa todo esto de modo más concreto? ¿En qué medida comprender el tiempo, conocer el pasado de todo cuanto es o pensar lo incondicionado nos afecta existencialmente?

Todo lo que es - insiste Schelling - es el resultado de un proceso. Conocer, es conocer ese proceso, o más bien reconocer

(*erkennen*) sus estructuras implícitas y subyacentes (WA II, 120). Y del mismo modo en que conocer la naturaleza es conocer también su pasado y la serie eterna de tiempos (*eine unendliche Reihe von Zeiten*), movimientos y cambios que ha sufrido, que ha realizado y de los que es testigo (WA II, 120), conocernos a nosotros mismos también es conocer y reconocer nuestro pasado; el pasado más oculto, más secreto, el pasado que compartimos con la naturaleza y la tierra, el pasado de todo cuanto es. “[H]ay que quitar una gran cantidad de capas, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo [*Grund*]” (WA II, 120), escribe Schelling. Pero lo cierto es que nunca podremos realmente llegar a ese ‘fondo’, porque siempre quedará algo oculto. Conocer, para Schelling siempre conlleva descubrir todo un fondo desconocido que permanece necesariamente desconocido. Siempre podremos descubrir otra capa más detrás de la capa... Por ello, incluso si pensamos o presuponemos algo así como una esencia primordial (como lo *incondicionado*) de la que todo emana, deberemos hacerlo de tal modo que se garantice su necesaria naturaleza insondable. Y esto significa que también el pasado debe ser comprendido como un pasado abierto, no cerrado.

De hecho, desde las primeras páginas del texto queda claro que el pasado no se debe concebir como algo dado, sino como algo que creamos, algo que construimos desde el presente... (un presente que se constituye en ese mismo instante, es decir en el mismo instante en el que se crea el pasado: presente pasado y futuro son coetáneos y nacen en el mismo movimiento). Pero para ello, para crear el pasado, se necesita fuerza y se necesita también la capacidad para romper con uno mismo y escindirse de uno mismo (*sich von sich selbst scheiden*). Schelling entiende este acto como un acto de auto-superación (*sich über sich selbst erheben*) (WA II, 119). Así, en lugar de pensar el tiempo como una sucesión de acontecimientos o de tiempos, Schelling piensa el tiempo (más concretamente la oposición entre los tiempos) como una elevación o *Steigerung*. Esto no quiere decir que no haya sucesión. Al contrario, pero no es una sucesión lineal y homogénea: el tiempo se construye en capas, como los estratos de tierra que se esconden bajo las montañas, revelando al ser descubiertas su edad oculta y sepultada.

Con todo ello parece que el texto de Schelling nos plantea dos problemas o dos tareas, no sólo distintas, sino contrapuestas. Pues, si por una parte nos invita a investigar y conocer nuestro pasado, por otro lado nos incita a crearlo. Ambas posturas parecen irreconciliables. De modo que nos vemos inevitablemente enfren-

tados a la disyuntiva: si debemos conocer *o* construir el pasado, estudiarlo *o* crearlo. Ciertamente, la respuesta sólo podrá ser que el objeto de nuestro conocimiento no puede ser ajeno ni indiferente a nuestro propio acto de conocer, sino que se constituye con y a través de aquél. Es por eso que, el ‘saber’ que buscamos no puede ser una ciencia muerta cuyos objetos de conocimiento estén ya dados, esperando a ser descubiertos. Si suponemos que el ‘pasado’ que buscamos y ‘estudiamos’ es independiente de nuestro propio acto de conocimiento, entonces tendríamos que entendernos a nosotros mismos estando también ya predeterminados y condenados por ese pasado que sería al mismo tiempo nuestro destino. En el fondo estaríamos abocados a la rueda de la repetición, a “la rueda del nacimiento que gira sin cesar” (WA I, 194),¹⁰ sin pasado ni futuro ni presente auténticos.

El único modo de comprendernos como seres verdaderamente temporales es por tanto si aceptamos que conocer es construir, y que construir es también romper. Para no caer en la rueda de repetición incesante, para no acabar devorados por ella, es necesario crear rupturas, hiatos en nuestro propio seno. Pues lo ‘natural’, por así decir es la repetición, la inercia. O dicho de otro modo: si queremos entendernos como seres temporales y libres, si queremos pensar y tener un futuro verdaderamente abierto y desconocido, necesitamos mantener nuestro pasado igualmente abierto y desconocido.

En gran medida, la noción de lo incondicionado es lo que va a permitir a Schelling mantener vivo ese abismo insondable, precisamente porque lo incondicionado está eternamente en la indecisión entre el ser y el no ser. Pero para garantizar o mantener ese elemento de apertura Schelling tendrá que encontrar el modo de pensar lo incondicionado o carente de contradicción sin con ello anular la contradicción, es decir, la vida, el movimiento. O lo que es lo mismo: debemos entender nuestro anhelo de unidad que está latente en todo lo que existe de tal modo que no nos impida afirmar la contradicción y su carácter imprescindible para la vida. Si el tiempo no es más que un anhelo de eternidad (WA II, 124), este anhelo no puede convertirse en un deseo de anular la contradicción o anular el tiempo. Nuestro anhelo por lo incondicionado no puede traducirse en un anhelo por un pasado remoto, un pasado dorado, sino que tiene que ser el anhelo hacia algo nuevo. Pero este nuevo *futuro* sólo es conceptualmente posible si concebimos el pasado como un pasado también abierto

10. Curiosamente la imagen de la rueda (*Rad*) de la repetición no aparece en esta versión, mientras que sí aparece en la primera y tercera versiones de 1811 y 1815 respectivamente.

e insondable.

Poco a poco reconocemos que una de las preguntas centrales para Schelling será: ¿cómo llegar a lo incondicionado, a lo eterno? Pero para ello Schelling tiene que resolver primero la cuestión ¿cómo ocurrió que lo incondicionado carente de contradicción pasó a desear la existencia y entró en el mundo de la contradicción? O dicho de otro modo, lo que necesitamos es encontrar el modo adecuado para hablar y entender la contradicción y su relación con lo incondicionado. Nuestra sección termina con una reflexión sobre la necesidad de diferenciar entre lo que se expresa y lo expresado. El hecho de que en el lenguaje no parece que podamos afirmar y negar lo mismo, no significa que aquello de lo que hablamos no pueda ser contradictorio... De esto y otros temas es de lo que trata el siguiente artículo escrito por Diogo Ferrer.

Bibliografía

Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In: *Gesammelte Werke*. Fischer Verlag 2008.