

¿Hay una ‘metafísica de lo irracional’ en *Las edades del mundo*?*

Lisa Egloff

Abstract

Windelband’s characterisation of Schelling’s philosophy as a ‘metaphysics of the irrational’ is used here as a starting point for an examination of the ‘first principle’ in Schelling’s *Ages of the World*. Our aim is to show the rational aspect of Schelling’s system-project in this particular text. In the first instance, we focus on the features in Schelling’s thought that Windelband relates to the ‘metaphysics of the irrational’ in order to compare and contrast them, in the second instance, to the meaning of the irrational in Schelling’s *Ages of the World*. Finally we present the consequences of our analysis in our understanding of Schelling’s Idealism in 1813.

Keywords

Metaphysics, irrational, rationality, first principle, Idealism, Schelling, Windelband.

Según Wilhelm Windelband (1848–1915), la filosofía post-kantiana sigue dos tendencias: por una parte autores con un claro proyecto metafísico como Schleiermacher y Herbart retoman la pregunta Kantiana acerca de los *límites del conocimiento humano*; mientras que Jacobi y el Fichte tardío realizan lo que Windelband llama un “viraje místico”, que acaba en una “metafí-

*Texto traducido por Katia Hay.

philosophy@lisbon, 7, 65-83. Lisboa: CFUL.

sica de lo irracional” a manos de Schelling y Schopenhauer.¹ Lo cierto es que la filosofía de Schelling ha sido tachada de irracional desde el comienzo. No fueron Georg Lukács (que vería en el pensamiento de Schelling “una preparación hacia una visión del mundo nacional-socialista”)² ni Ludwig Feuerbach³ (que afirma que a Schelling le falta “fuerza conceptual, precisión” y que su proyecto racional es sólo “*aparente*” mientras que “lo irracional es lo *verdadero* en él”),⁴ los primeros en tachar a Schelling de irracional, sino que ya entre sus contemporáneos encontramos autores que hacen una crítica similar, aunque le den otros nombres. Así Schlegel sostiene que el pensamiento de Schelling es nihilista cuando escribe que: “la doctrina según la cual todo es uno” lleva necesariamente a que “todo es nada”, “pues, cuando todo es negado y todo desaparece ante el concepto abstracto y negativo de lo eterno, entonces él mismo se desvanece y acaba perdiéndose en la nada, ya que desde su origen era un concepto vacío y sin contenido”.⁵ Schlegel se refiere aquí a la ausencia de determinación del absoluto. La idea de la identidad absoluta, tal y cual la concibe Schelling, es como una forma sin contenido; no sólo no puede ser intuitida (*ohne Anschauung*), tampoco tiene contenido (*Gehalt*) alguno. O citando el pasaje famoso de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807):

Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.⁶

Friedrich Köppen (1775–1858), alumno de Jacobi, también acusa al sistema de la identidad de Schelling de nihilismo. Y lo hace, no sólo al tildar a la filosofía de Schelling de “filosofía de la nada absoluta”, sino también al afirmar que no se puede luchar contra los “frutos del *Zeitgeist*” – i.e. el nihilismo – con un sistema

1. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912 [1ª edición: 1892], p. 477.

2. G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied 1962, p. 10.

3. S. Rücker: “Irrational, das Irrationale, Irrationalismus”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Editado por J. Ritter / K. Gründer. Darmstadt 1971ss., vol. IV, pp. 583–588.

4. Ludwig Feuerbach: “Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie” (1842). In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Editado por A. Ruge. Zürich/ Winterthur 1843, Vol. II, 62–86, p. 78.

5. F. Schlegel: *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg 1808, p. 140s.

6. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, p. 22. Theorie-Werkausgabe. Vol. 3. Frankfurt am Main 1970 [=Ph.G.]. Basado en la traducción de Wenceslao Roces, México 1966.

de la identidad, puesto que para ello es necesaria la separación definitiva entre “lo bueno y lo malo. Dios y la nada, la libertad y la necesidad”.⁷ En este sentido la crítica de Köppen anticipa y coincide con la crítica de irracionalismo, tal y como es formulada por Feuerbach y Lukács: en el momento en que se intenta llegar a la razón a través de una especie de intuición o contemplación intelectual (*intellektuelle Anschauung*), la razón se transforma en no-razón (*Unvernunft*). Aunque Köppen no expresa este pensamiento de modo explícito, sin duda es lo que subyace a su análisis irónico de la intuición intelectual.⁸

Feuerbach, Lukács, Jacobi y Köppen, refieren o fundamentan su crítica a Schelling en la noción de “intuición intelectual”. Este teorema, que a partir de 1800 se convertiría en una suerte de “eslogan” tanto en la filosofía como en la literatura y que se extendería “como un fuego incontrolado”, como bien ha mostrado Xavier Tilliette,⁹ fue desde el inicio el objetivo central de las críticas a la filosofía de la identidad de Schelling. En el S. XX Georg Lukács considera que ya en “la intuición intelectual de Schelling” se halla “el primer atisbo de irracionalismo”.¹⁰ Para Lukács, el irracionalismo designa un modo de pensar que se caracteriza por “la degradación del entendimiento y de la razón, la glorificación de la intuición, una epistemología aristocrática, el rechazo del desarrollo social e histórico, la creación de mitos, etc.”¹¹

Dejando de lado el aspecto político de su tesis, la crítica de Lukács sobre el modo en que Schelling pone una intuición indiferenciada por encima del pensamiento racional (Lukács lo llama lo “super-racional [*Übervernünftige*]”¹²) es muy parecida a la de Feuerbach, Jacobi y Köppen. En su crítica Lukács toma palabras prestadas de Hegel, que en un pasaje bien conocido de la *Fenomenología del espíritu* habla del “entusiasmo que comienza inmediatamente con el saber absoluto como con un pistoletazo”¹³ para referirse a la aceptación acrítica de la intuición intelectu-

7. F. Köppen: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F.H. Jacobi*. Hamburg 1803, p. 204: “Soll die Menschheit sich retten vor dem Zustande völliger Erschlaffung, in welchen sie mit der Frucht ihres Zeitgeistes, dem Nihilismus, versinkt [...]: so muß sie aufgeben die Konkreszenz des Guten und Bösen, Gottes und des Nichts, der Freyheit und der Nothwendigkeit.”

8. Véase Köppen 1803, p. 24.

9. Cf. X. Tilliette: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Lisa Egloff / Katia Hay (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, p. 4 y 76.

10. Lukács 1962, p. 15 y 114.

11. Ibid.

12. Lukács 1962, p. 86.

13. Hegel, *Ph.G.*, p. 31.

al. Menos conocida, sin embargo, es la cercanía entre Köppen y Feuerbach.¹⁴

Teniendo en cuenta el modo en que la crítica al carácter irracional de la filosofía de Schelling estuvo tradicionalmente vinculada a la noción de intuición intelectual, sorprende que en su “Metafísica de lo irracional”¹⁵ Windelband se refiera al *Ensayo sobre la libertad humana* de 1809 y no a la filosofía de la identidad. Windelband, además, tampoco se centra en lo que podría considerarse como motivos o figuras herederas de la noción intelectual, sino que se centra en la idea de la “irracionalidad del fundamento del mundo [Unvernunft des Weltgrundes]”.¹⁶ En este sentido, Windelband sigue a su maestro Kuno Fischer, que aún habiendo criticado la noción de intuición intelectual por constituir un punto de partida problemático para la filosofía de la identidad y por conducir a Schelling a una especie de “dogmatismo pre-kantiano”,¹⁷ no relaciona el problema de lo irracional con la filosofía de la identidad, sino con el pensamiento posterior a 1804. Según Fischer, comparando a Schelling con Spinoza resulta evidente que en el caso de Schelling no se trata de una filosofía puramente racional porque parte de una “creación irracional [irrationale Schöpfung]”.¹⁸

La caracterización de Windelband del pensamiento de Schelling como una “metafísica de lo irracional” nos sirve aquí como pretexto para reflexionar sobre el “primer principio” tal y como Schelling lo desarrolla en *Las edades del mundo*. Nuestro propósito es defender el aspecto racional del proyecto de sistema que Schelling esboza en este texto. Para ello nos centraremos en los motivos schellinguianos que Windelband asocia a la “metafísica de lo irracional”, para, en un segundo momento, contrastarlos con un análisis del primer principio y del significado de lo irracional en *Las edades del mundo* en general. Como conclusión expondremos las consecuencias de nuestro análisis para el idealismo schellinguiano de 1813.

14. Cf. F. Köppen: “Fichte und die Revolution”. In: *Anekdoten*, Vol. I, pp. 153–196.

15. Vgl. Windelband 1912, § 43 “Die Metaphysik des Irrationalen”, pp. 517–522.

16. Windelband 1912, p. 517.

17. K. Fischer: “Die Identität in der intellektuellen Anschauung ist nicht begriffen, sondern vorausgesetzt” (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*. Stuttgart 1852, p. 32, § 17: “Übergang von Schelling zu Hegel”).

18. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Vol I: *Das klassische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854, 576; E. Feil ve aquí el origen de la clasificación de Windelband (cf. *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie“ und „rational – irrational“*. Göttingen 1987, p. 160).

I. La ‘metafísica de lo irracional’ según Windelband

Según Windelband, Schelling se perdió en el “camino de la irracionalidad” en el momento en el que intentó incorporar “lo religioso al Idealismo absoluto”,¹⁹ como respuesta al texto de 1803 de Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie* (*La filosofía en su transición a la no-filosofía*). En este texto Eschenmayer desarrolla la tesis según la cual la filosofía de Schelling es capaz de mostrar la unidad entre la racionalidad del mundo y la razón divina, pero no puede explicar la existencia independiente de las cosas finitas – esto sólo lo puede hacer la religión. No sólo Eschenmayer, también Schlegel consideraba que el sistema de la identidad de Schelling excluía la libertad finita: En la medida en que el sistema de Schelling niega o sublima (*aufheben*) la individualidad, cae en una especie de panteísmo.²⁰ Si “todo es uno”, entonces “se elimina completamente la eterna distinción entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto”.²¹ Al acusarle de panteísmo, Schlegel estaba pues al mismo tiempo afirmando que el sistema de Schelling relativiza la diferencia entre el bien y el mal; es decir que es amoral. En cierto modo, con su *Ensayo sobre la libertad* de 1809 Schelling responde a ambas acusaciones, la de Eschenmayer y la de Schlegel. Pues en este texto Schelling toma el mal en toda su radicalidad y con ello está intentando re-pensar la libertad finita en su independencia relativa del absoluto, es decir: la cuestión principal que aborda en este texto 1809 es precisamente la de la autonomía de la libertad finita dentro del sistema. Y sin embargo, siguiendo la argumentación de Eschenmayer, Windelband afirma que el motivo que subyace al texto de Schelling es el de recuperar o reintegrar la religión en la filosofía. Para Windelband, en la medida en que Schelling intenta integrar la religión al sistema filosófico²² (lo que supone poder dar cuenta de la autonomía de la libertad finita dentro y desde el conjunto del sistema), lo que ocurre es que “lo irracional es reubicado en la esencia del absoluto mismo”.²³ En el momento en el que Schelling sitúa la base (*Grund*) de la finitud en el absoluto, está introduciendo un momento de irracionalidad en el seno de la razón.

19. Windelband 1912, p. 518.

20. Cf. Schlegel 1808, p. 97.

21. Schlegel 1808, p. 141 y 98.

22. Windelband 1912, p. 518.

23. Ibid., p. 519.

Windelband ya observa esta tendencia en el texto de Schelling *Filosofía y Religión* (*Philosophie und Religion*) de 1804 que da cuenta de lo finito a partir de una ruptura o partición de las ideas del absoluto. Según Windelband, con este planteamiento Schelling consigue unir dos posturas filosóficas relativas a la libertad finita: por una parte la idea kantiana de una acción inteligible (*intelligible Tat*) tal y como aparece en su *Religionsschrift*, por otra la idea fichteana de la ausencia de fondo o base (*Grundlosigkeit*).²⁴ Con el fin de salvar la unidad entre el mundo finito y el absoluto, Schelling asume un algo “irracional” en Dios: sitúa en Dios la posibilidad de un mundo independiente. Pero, para Windelband, esta doctrina “místico-especulativa” con la que Schelling intenta resolver el problema de la creación, convierte a Dios en la “Irracionalidad del fundamento del mundo [*Unvernunft des Weltgrundes*]”,²⁵ y además, muestra la pobreza argumentativa del propio Schelling en la medida en que “transforma conceptos filosóficos en intuiciones religiosas”.²⁶

En *Las edades del mundo* hay un cambio de enfoque: la cuestión de la libertad finita pasa a segundo plano y la cuestión sobre el absoluto (que en la *Freiheitsschrift* aparece sólo de modo marginal) pasa a ocupar un primer plano. Según Windelband, la tesis que defiende Schelling en este texto es “que Dios también se ha desarrollado hacia la razón absoluta a partir de la autorrevelación y autoconocimiento de una esencia originaria [*Urwesen*] oscura y carente de razón [*vernunftlos*]”.²⁷ Esto es lo que, según Windelband, lleva a una “metafísica de lo irracional”, porque aquello que la razón no puede explicar ni entender es pensado explícitamente como lo “irracional [*Unvernünftiges*]”.²⁸

En resumen, podemos reformular la crítica de Windelband a Schelling de este modo: Schelling presupone una “esencia originaria irracional [*vernunftloses Urwesen*]” que es gobernada por una “voluntad inconsciente”,²⁹ una obsesión ciega, un impulso eterno que en su irracionalidad constituye la voluntad originaria o voluntad primera. Con esto además se entiende por qué Windelband considera que Schelling y Schopenhauer son similares: ambos apuestan por la *irracionalidad de la voluntad como primer*

24. Windelband 1912, p. 519.

25. Ibid., p. 517.

26. Ibid., p. 518.

27. Ibid., p. 520.

28. Ibid., p. 517.

29. Ibid., p. 520.

principio.³⁰

En lo que sigue me centraré en la crítica de Windelband a *Las edades del mundo*.

II. ¿*Las edades del mundo* son el esbozo para una metafísica de lo irracional?

En *Las edades del mundo* encontramos un pasaje que pareciera hecho a medida para confirmar el diagnóstico de Windelband y en el que podemos identificar muchas de las características de la primera voluntad que éste menciona en su análisis y crítica de Schelling:

Así pues, sin que la eternidad lo sepa se genera, a través de ella, la voluntad que es el primer comienzo lejano de la revelación; y sin darle más vueltas, impulsada por un oscuro presentimiento y anhelo, esta voluntad se pone a sí misma coma negada, como no siendo lo ente. Pero sólo se niega para llegar a la esencia, de modo que a través de esa negación es inmediatamente un afán y un deseo eternos de esencia, y mediante este deseo la voluntad pone la esencia coma algo independiente de ella y que es en sí, como el bien eterno, al que únicamente le compete tener en sí mismo el ser.

Pero mediante esta negación, la voluntad negadora se ve a sí misma en contraste con la esencia que fluye libremente; se ve como severidad [...] como un *no* eterno que se opone al *sí*.

Llena de presentimientos y sin saberlo, esta voluntad busca o anhela la indiferencia [...], o la unidad que la redima de la disputa y en la que se pueda conocer como uno con su contrario. Pero esta unidad es espíritu, si bien un espíritu de un nivel más profundo. (WA II, 143)³¹

30. En relación con Schopenhauer (que también es tachado de hacer una ‘metafísica de lo irracional’), Windelband habla de una “sin-razón (*Unvernunft*) absoluta de una voluntad sin objeto” (ibid., p. 521), lo cual supone una ‘mejora’ con respecto a la filosofía de Schelling.

31. “Ohne Wissen der Ewigkeit also erzeugt sich, durch sich selbst, der Wille, der der erste ferne Anfang zur Offenbarung ist, und ohne Überlegung, durch dunkle Ahndung und Sehnsucht getrieben, setzt er sich selbst als verneint, als nichtseiend das Seiende. Aber er verneint sich doch nur, um an das Wesen zu kommen, und ist also unmittelbar durch jenes Verneinen ein ewiges Suchen und Begehren des Wesens, und setzt durch eben dieses Begehren das Wesen als ein von ihm unabhängig in sich seiendes, als das ewige Gute selbst, dem es allein gebührt, das Sein in sich selbst zu haben.

Aber er selbst der verneinende Wille findet sich durch dieses Verneinen im Gegensatz mit dem frei ausquellenden Wesen; er findet sich als Strenge [...] Als ein ewiges Nein, das dem Ja widerstreitet.

Er sucht aber, oder sehnt sich ahnungsvoll und ohne es zu wissen nach der Indifferenz [...] vom Widerstreit erlösende Einheit [...] in der er selbst mit seinem Gegenteil als Eins sich erkennen kann. Diese Einheit aber ist Geist, wenn auch Geist einer tieferen Stufe.”

Este pasaje se podría resumir del modo siguiente: la voluntad primera es el primer comienzo hacia la revelación. Y lo es sin premeditación, inconscientemente dejándose llevar por un presentimiento [*Ahnung*] y un anhelo [*Sehnsucht*]. Esta primera voluntad es pues una búsqueda y un deseo que anhela la indiferencia, pero lo es sin saber antes nada de ella, sin conocimiento de su objeto de deseo.

La primera conjunción del pasaje citado arriba “así pues” (*also*) nos indica con claridad que Schelling está retomando un pensamiento anterior (desarrollado desde WA II, 137), pero que fue interrumpido brevemente por un párrafo que aparentemente separa dos secciones (“Hasta aquí [...] prosecución de la ciencia”, WA II, 143). Si el primer principio se explicó antes en relación con la eternidad, ahora que Schelling retoma el hilo de su pensamiento, se explica en relación a su auto-comienzo, es decir en tanto que pone en marcha un proceso que atravesará numerosas etapas evolutivas. Sin embargo, la idea de que el comienzo se da con el primer principio, es decir con el principio del proceso originario del deseo es algo engañosa e imprecisa. Es imprecisa porque se deja algo fuera; algo que en el pasaje citado arriba sólo parece ser evocado indirectamente, cuando Schelling afirma que la primera voluntad se auto-genera *sin que la eternidad lo sepa*, porque inevitablemente nos preguntamos: ¿Qué eternidad?

a) El primer principio y el auto-desarrollo de la esencia originaria o Urwesen

La primera voluntad (*erster Wille*) es la que pone en marcha el proceso de devenir uno mismo (*Selbstwerdung*). Con ella comienza un pues proceso y en este sentido es, según el orden de la secuencia, el primer principio. Pero el proceso no lo es todo, sino que más bien es el todo el que atraviesa un proceso, de modo que la primera voluntad es en realidad sólo un momento del todo. O dicho de otro modo: la primera voluntad es una potencia del todo. Para Schelling, este todo (*Ganze*) no es un principio, sino una esencia, es el ser vivo o lo viviente primigenio (*Urlebendige*), y con ello ya indica que no es algo que adquiera su ser viviente o vivacidad de otro, sino que ya está vivo sin ningún tipo de presupuestos: no hay “nada antes ni fuera” de la esencia primordial (*Urwesen*) (WA II, 111). Esto significa que aunque el primer principio se inicie o se ponga en marcha por sí mismo (porque no hay nada procesual anterior a él), no es en sí mismo lo primero, no es

sin presupuestos (*voraussetzungslos*), sino que es lo que se da *en* la esencia primordial. Es la primera voluntad *de* la esencia primordial, por lo que ésta última es en realidad primera en relación a la dignidad. Pero la esencia primordial no es sólo lo Primero, también es el punto medio y el punto final. Es lo que atraviesa las distintas etapas, es lo que perdura en el cambio. Si estas distintas etapas o estados son temporales, la esencia primordial es lo eterno.

Schelling describe el auto-desarrollo del ser primigenio como un proceso de auto-consciencia. La primera voluntad es pues el comienzo de un movimiento que va de la “existencia [*Da-sein*] sin consciencia de lo eterno” a la “transfiguración suprema en una consciencia divina” (WA II, 117s.). Y lo que propulsa este movimiento, según Schelling, es una “lucha entre dos principios” (WA II, 122) – una lucha que por otra parte constituye lo más profundo de todo ser vivo y del tiempo mismo. De tal modo que la primera voluntad, que es uno de estos principios, junto con la segunda, está “en todo lo que es, incluso en el ser [*Sein*] mismo” y además “ambos principios *operan por igual* [*gleichwirkend*] en una misma esencia” (WA II, 122; *mi subrayado*).

La dificultad radica en pensar a la vez la esencia en tanto que una y los dos principios opuestos, cuya interacción hace que el ser vivo (*das Lebendige*) está realmente vivo; y todo ello de modo que estén formando una unidad. Dejaremos de lado la pregunta acerca de cómo pueden ‘surgir’ dos principios opuestos en lo Uno para enfatizar, con Schelling, que toda contradicción presupone la identidad y que por ello “lo carente de contradicción está como un telón de fondo constante detrás de toda vida” (WA II, 124) – y de todo lo eterno. De modo que si la primera voluntad es una pulsión (*Drang*) ciega, lo es siempre con lo carente de contradicción de fondo. Schelling llama a esto carente de contradicción la eternidad (WA II, 124) y la describe, no como aquello que permanece a través del tiempo, sino como aquello que está “y continúa estando a cada instante por encima del tiempo [*über die Zeit*]” (WA II, 134). Es la “pura libertad”, la “serenidad [*Gelassenheit*] [...] que todo domina y no es dominado por nada” (WA II, 133). Es lo que penetra todo, en la medida en que “todo ser vivo [*Lebenden*] la siente de manera inmediata” y cada momento está marcado por un anhelo de volver al estado que le es propio, es decir al estado de ser una voluntad que no quiere nada (WA II, 124). Con Schelling, podemos decir que es la divinidad en lo divino, es “lo más elevado en Dios” (WA II, 132), aquello que “en Dios es lo que está por encima [*über*] de Dios” (WA II, 134). En

realidad, es a lo que todos los principios aspiran: todo anhela esa eternidad (WA II, 134), todo está dirigido hacia ella; es lo que mueve, pero “sin ser movido por nada” (WA II, 133). Con Aristóteles podemos decir que es lo que mueve como un ser amado.³²

En resumen, podemos decir que la primera voluntad es “lo primero en relación a todo desarrollo”, pero “lo último en relación a la dignidad [*Würde*]” (WA II, 117). En sentido estricto, la eternidad concebida como la paradoja de una voluntad que no quiere nada, es “lo más elevado [*Höchste*] y primero” (WA II, 143).³³

b) La voluntad ciega: lo incomprensible

Para exponer la relación entre el primer principio y la esencia primordial es necesario también que interpretemos la pulsión inconsciente, el impulso ciego y lo irracional de la primera voluntad. Como toda manifestación de voluntad de la esencia primordial, la primera voluntad tiende hacia algo, pero en última instancia tiende hacia la eternidad. Esta voluntad se crea a sí misma sin *saber* nada de la eternidad, y sin embargo a su manera *la conoce* – siempre que entendamos por conocer algo no específico. Su conocimiento de ella no es un saber; no es reflexiva ni racional. La primera voluntad es puro anhelo o un “buscar inconsciente” (WA II, 136); es el presentimiento (*Ahnung*) del que tiende hacia algo sin realmente conocer aquello que desea.

A pesar de su ignorancia sobre aquello que persigue, la primera voluntad tiende hacia lo más elevado. Lo busca de manera casi intuitiva, reconociendo primero el fracaso de su búsqueda y después entendiendo poco a poco qué es lo que le falta. Pues lo que desea y lo que busca no está a su disposición, aunque tampoco es arbitrario. Y por ello mismo podemos decir que la primera voluntad es capaz de evaluar, está organizada internamente y puede determinar si lo que ha encontrado es realmente lo que buscaba. El mero hecho de estar dirigida hacia algo, aún cuando este algo le es desconocido, hace que tenga un orden u organización internas. Al estar inclinada hacia lo más elevado, la eternidad está en ella, aunque de manera oculta e indirecta, es decir de un modo que no puede ser racionalizado. Tanto la pri-

32. Aristóteles *Met*, A 1075a u. 1072b.

33. Naturalmente, partiendo de este pensamiento podemos retomar la problemática del irracionalismo y preguntarnos si acaso esta voluntad que no quiere nada no es irracional. En tanto que formulación paradójica queda claro que está, por así decir, por encima de lo racional, es decir que no puede ser comprendido por el entendimiento (*Verstand*) de manera suficiente. Pero eso no significa que no sea abarcable por un pensar racional. Véase la nota siguiente.

mera como la segunda voluntad están en este orden. De modo que aunque las dos voluntades operan de manera opuesta (la una alienta, la otra frena), llevan a cabo un movimiento conjunto y se complementan en su diversidad funcional. La primera voluntad es *incomprensible*, y sin embargo esto no significa que sea *irracional*. O dicho de otro modo: el proceso que lleva a la razón absoluta encuentra su comienzo *no* en la irracionalidad de la voluntad – como argumenta Windelband – sino en su racionalidad implícita, la cual se desarrolla precisamente a través de la fuerza evaluativa y diferenciadora del entendimiento.

Así, cuando al comienzo de *Las edades del mundo* Schelling afirma que la esencia primordial se desarrolla “libremente, a partir de un impulso y de una voluntad propios, puramente desde sí mismo [...] en conformidad con leyes” y no “sin ley”, y que “en ella no hay ninguna arbitrariedad” (WA II, 111), entendemos que esto también se puede decir de “la existencia inconsciente de lo eterno” y de la primera voluntad. Ella tampoco es arbitraria, sino que sigue la ley de su anhelo, contra la cual no puede actuar, a pesar de que no se trate de una necesidad lógica o racionalizable.

c) *El significado de lo irracional en la metafísica de Las edades del mundo*

En la medida en que lo irracional constituye sólo un momento de un todo organizado, parecería un equívoco tachar la metafísica que Schelling desarrolla en *Las edades del mundo* de irracional (como lo hace Windelband). Y, sin embargo, aunque los argumentos de Windelband pueden ser refutados fácilmente si nos remitimos al texto, no podemos obviar la pregunta sobre la perspectiva misma según la cual la filosofía schellinguiana parece dar un vuelco a la razón para dar preferencia a lo irracional, ni podemos tampoco dejar de preguntarnos dónde radica el carácter chocante o provocante de este modo de pensar. Pero para analizar esta cuestión, tendremos en cuenta cuatro ámbitos que sobrepasan los límites atisbados por el propio Windelband.

1. *El ideal*: El principio o la medida que conforma o regula, por así decir, el orden interno en el que se encuentran la voluntad primera y todas las restantes es el amor. Con ello tenemos un ideal de unidad que presupone diferencia, libertad, conocimiento y sentimiento. Es decir, la medida o fuerza reguladora de este orden no es en sí misma puramente racional y la supuesta regularidad sigue sólo en parte una necesidad lógica. En cierto sentido, Schelling consigue encontrar una explicación lógica al

amor, lo *logifica*, en la medida en que explica la unidad del amor como una unidad de la contradicción entre la unidad y la contradicción (WA II, 146), es decir como una relación entre dos principios que son opuestos entre sí, pero que conforman una unidad, y entendiendo que la unidad misma está en contradicción o es lo opuesto a la contradicción, de modo que “el movimiento libre no anula la unidad, y ésta no anula el movimiento libre” (WA II, 146). Pero en su explicación de la unidad Schelling recurre a términos como nostalgia, deseo, placer, alegría, ansias, inclinación, hambre, obsesión, etc. Es decir, recurre a conceptos que, teniendo en cuenta que se trata de explicar un proceso de devenir consciente, son bastante inusuales o inatendidos y que siempre recalcan la unidad de la voluntad. Con ello, Schelling se aleja de Hegel no sólo en el modo en que expone y trata de hacer lógica la unidad, sino también en el modo en el que concede un valor epistemológico especial del sentimiento. Pues a través del proceso de devenir consciente, el sentimiento (*Gefühl*) no podrá ser substituido por el saber (*Wissen*), sino que desde el principio hasta el final forma parte esencial del “diálogo silencioso” (WA II, 114) que es lo que, según Schelling, en el fondo constituye la conciencia. Para Schelling, la meta del proceso de la conciencia no es el saber absoluto, sino el espíritu (*Geist*) en tanto que “la suprema armonía interior, la concordancia más libre de los principios” (WA II, 145). O dicho con Freud: ahí donde había compulsión (*Zwang*), deberá haber libertad; la unidad ya no estará controlada por la obsesión y el hambre, el anhelo y el deseo, apropiación y aniquilación, sino por la alegría, el placer (*Lust*) y el afecto.

2. *La pregunta acerca del por qué de la diferencia:* Hasta ahora hemos dejado de lado la pregunta sobre el origen de la diferencia y su fundamento por tratarse de cuestiones que Windelband no tiene en cuenta. Pero esto no soluciona el problema. Si todo el proceso acontece según un orden o ley y no de manera arbitraria, esto también debe de poder aplicarse a la relación misma entre la unidad y la dualidad.

La primera voluntad se crea a sí misma “en la eternidad, sin su intervención y sin que ella lo sepa”, se crea, por así decir, como un “un impulso a llegar a ser consciente” (WA II, 136). La eternidad, pues, no sale de sí misma, no se separa de sí misma, no brota de sí misma ni produce nada. La eternidad es y permanece impenetrable (*unbewegt*). Pero en ella surge de manera espontánea una primera voluntad que se crea a sí misma. De este modo, desde el punto de vista de la primera voluntad, la eternidad es en primera

instancia simplemente el lugar de su autocreación; la eternidad es pasiva y desconoce su primera vida interior. Esto quiere decir que el movimiento no se deriva de la eternidad sosegada, no hay tránsito alguno entre “la quietud y el movimiento” (WA II, 135). Para la primera voluntad, la eternidad es sólo la *conditio sine qua non*, es decir la condición necesaria, pero no suficiente.

La creación de la primera voluntad es espontánea y autoproducida. Es comienzo absoluto, y con ella comienzan el proceso y el tiempo. Por ello mismo no hay un antes con el que pudiera mantener una relación de causalidad, pues no es efecto de nada exterior a sí misma. Entre la eternidad y la voluntad primera no hay una relación procesual. Es eternidad supra-mundana y omni-temporal. Con ello, la pregunta sobre el origen de la dualidad no se puede responder buscando su correspondiente motivo o fundamento (*Grund*), como si se tratase de un proceso causal. La categoría de causalidad no es suficiente para entender la figura de una *causa sui* o de una inicio que sale de sí mismo (*Selbstanfänglichkeit*). Schelling está pensando en un inicio del tiempo y no en un inicio *en el* tiempo. Y por eso mismo, lo único que podemos responder a la pregunta sobre el origen es: la voluntad primera es sin motivo, sin fundamento (*grundlos*), en la medida en que es fundamento de sí misma.

Si bien es cierto que esta idea de espontaneidad se halla en el límite de lo que puede ser abarcado por el entendimiento, Schelling nos muestra, a través de su propio proceder, que la razón es capaz de sobrepasar este límite o esta barrera. Es por ello que la “actuosidad [*Actuosität*]” (WA II, 149) no es aquí lo primero en sentido ontológico. La eternidad no es sólo el lugar en el que la primera voluntad se crea a sí misma, también es la medida de todo el proceso.³⁴

Como vemos, la pregunta acerca del fundamento de la primera diferencia debe ser planteada de modo distinto. Es decir: no podemos plantear la pregunta como si se tratara de una deducción que presupone un antes procesual, sino que preguntamos acerca del significado y sentido. Schelling responde a esta pregunta enfatizando que sin contradicción no habría vida, ni conciencia ni espíritu, y por consiguiente no habría ninguna unidad viva (*lebendige Einheit*) (WA II, 122).³⁵ No hay una razón su-

34. Es evidente la similitud entre esta concepción y la noción de *Urgrund* o fundamento originario que encontramos en Plotino. Para un estudio sobre esta problemática véase Werner Beierwaltes: “Plotins Gedanken in Schelling”. In: Ders.: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main 2001, pp. 182–227, en especial p. 209.

35. En la pregunta acerca del origen de la diferencia a partir de lo uno (*aus dem Einen*) vemos de nuevo la

ficiente para que se desarrolle la conciencia,³⁶ pero cuando se da sigue los “inicios silenciosos” (WA II, 149) de un movimiento implícitamente ordenado – y no de un movimiento caótico. En este sentido, en 1813 Schelling y Fichte tienen una visión similar sobre ‘el primer inicio’, a pesar de concebir la esencia de la conciencia de maneras fundamentalmente distintas.³⁷

3. *La concepción de la creación*: Kuno Fischer tiene tal vez razón en encontrar un momento irracional en la concepción schellinguiana de la creación. Ya Kierkegaard decía: “el hecho mismo de que Dios pudo crear seres libres es la cruz que la filosofía no supo llevar y con la que sigue cargando”.³⁸

A partir de 1809 el origen del mundo finito ya no será concebido a partir de un supuesto “declive” arbitrario “de la idea divina”, como lo es aún en su texto *Filosofía y religión*, sino que más bien, tal y como lo describe en su *Sistema de las edades del mundo*: “lo que se libera o deviene libre” es “lo que Dios quiere y pretende”.³⁹ En este sentido, la cita de Kierkegaard expresa justamente la ambición de Schelling de fundamentar la libertad de los seres finitos en la creación.

En 1813 Schelling concibe la creación como decisión (WA II, 173s.); una decisión (*Entscheidung*), además, que en la medida en que es un acto libre no sigue una necesidad lógica. Pues, como escribirá más tarde en la *Filosofía de la revelación*: “un acto libre es algo más que lo que se puede reconocer meramente con el pensamiento” (SW XIII, 114). Per ahora estamos en el momen-

similitud entre el pensamiento de Schelling en *Las edades del mundo* sobre identidad y diferencia y el de Plotino acerca de lo uno y el espíritu. Beierwaltes distingue en éste último tres momentos: ‘desarrollo’ de la diferencia a partir de lo uno (πρόοδος), ‘permanencia’ (μονή) de lo uno de lo uno e ‘inclinación’ (ἐπιστροφή) del espíritu hacia lo uno. Beierwaltes define el sentido del proceso como una “forma intensa de unidad” que está dirigida a la diferenciación.

36. Véase Alfred Denker: “In den Fußstapfen Gottes. Anfang und Methode der Philosophie und das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Fichtes und Schellings”. In: *Fichte-Studien* 18 (2000), p. 113.

37. Cf. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 427: “La conciencia del *yo* resulta únicamente de esta espontaneidad absoluta. –No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un tránsito [*Uebergang*], sino por un salto [*Sprung*]. –Por esto, en filosofía se debe partir necesariamente del *yo*, porque éste no se puede deducir y por eso será eternamente irrealizable la empresa de los materialistas, que quieren explicar las expresiones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza”. Hay traducción al castellano de Juan Cruz en Fichte: *Fundamento de la doctrina de la ciencia* (1794), Pamplona, 2005, pp. 210-211.

38. Kierkegaard: *Tagebücher I*, GW 37, p. 105.

39. Schelling: *System der Weltalter*, p. 143: “Errada es pues la visión que entiende la naturaleza como el declive de la idea divina. Aquí estamos ante algo más real que una mera idea, lo que deviene libre es lo que Dios quiere y pretende [...]”

to de la espontaneidad que ‘perturba’ la pura racionalidad. A diferencia del primer inicio en el que la dualidad se autogenera en la esencia primordial, este segundo comienzo es un acto. Y este acto no es meramente espontáneo, sino que además se basa en una cierta deliberación (*Überlegung*), está fundamentado y tiene una motivación. En cualquier caso no es un acto necesariamente adverso a la razón. De hecho, no podemos presuponer ningún modo de arbitrariedad en la eternidad, mientras podamos responder a la pregunta: ¿qué motivos pueden haber llevado a la divinidad a querer la libertad para aquello que deviene libre (*das Freiwerdende*)?

Un motivo sea tal vez que la libertad de los seres finitos es lo presupuesto del amor. Pues en el momento en el que lo creado es puesto en libertad surge una independencia aún mayor que hará posible una forma de unidad más libre, como una “coper-tenencia [*Zusammengehörigkeit*] libre” (WA II, 145). Cuando el hombre anhela lo divino, lo hace a partir de la libertad y nunca de manera coaccionada o forzada. ¿Podría la divinidad querer de otro modo? ¿Podríamos entender la creación como un modo de retractarse Dios, como la “liberación del propio lugar para un otro”,⁴⁰ tal y como lo formula Habermas? En ese caso se trataría de un acto de amor cuyo motivo sería, en última instancia, el amor de devenir libre.

4. *La contingencia del mundo finito*: “antes de que el tiempo presente fuera posible se puso algo como pasado en la esencia primordial”. Y este pasado es, según Schelling, “lo que soporta la creación eterna y lo que permanece escondido en el fondo” (WA II, 121). Aquello que soporta el mundo finito, su fundamento, solo puede cumplir su función en la medida en que se establece como pasado, cuando se hace inefectivo, pues si fuere de nuevo efectivo (*wirksam*), anularía el mundo. Nadie había pensado antes de manera tan radical como Schelling la contingencia del mundo, es decir el hecho de que a cada instante es posible que todo fuese distinto, que en lugar del bien, reinase el mal; que en lugar del devenir reinase la aniquilación, en lugar de amor el odio.

Pues, si lo que está amenazado ante la destrucción del orden es el fundamento mismo, entonces toda seguridad, confianza y certeza acerca del éxito y del progreso se desvanece ante el abismo de la incertidumbre. Es más, en la medida en que Schelling

40. Jürgen Habermas: “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”. In: Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 1971, p. 191.

considera el hacer-inefectivo (*Unwirksammachen*) como una necesidad constante – que no sólo haría posible un retroceso, sino que además constantemente refuerza el potencial destructivo –,⁴¹ en esta medida Schelling está defendiendo una concepción de la finitud cuyo rasgo esencial es que el éxito o el progreso sólo es posible a través de un proceso constante de auto-superación. Es por esto que todo “movimiento conlleva siempre resistencia y esfuerzo” (WA II, 135) y lo “natural” (*selbstverständlich*) y lo que no requiere esfuerzo son el fracaso, lo irreconciliado, lo fallido, lo errado, la desesperación, la lucha y la guerra.

Lo sorprendente de este pensamiento no es sólo su carácter pesimista, sino también que la forma de vida exitosa por así decir es la excepción (divina) y que la racionalidad del orden (cultural) permanece una tarea eterna. Esto es también lo que hace que Schelling tenga tanta importancia hoy desde el punto de vista de la ética.⁴² También en esta instancia la sensación⁴³ es el correlato mudo que Schelling introduce con el fin de que podamos entender que nunca se alcanza lo que es deseado, y todo ello sin tener que explicar desde un punto de vista universal cómo las cosas deberían de ser.⁴⁴

III. El idealismo schellinguiano de 1813

El proyecto de sistema de las *Edades del mundo* continúa la dirección idealista iniciada en el *Ensayo sobre la libertad* y se caracteriza por su demarcación clara de la filosofía temprana de Fichte y del proyecto idealista de Hegel. Resumiendo podemos decir que en contraste con una consciencia egológica, la noción de conciencia de las *Edades del mundo* se basa en una unidad dialógica, que no se apropia de lo otro del entendimiento, sino que lo

41. SW VIII, 227: “Así esta oculto el día en la noche, pero dominado por la noche, así esta oculta la noche en el día, pero sometida por el día, pero puede restaurarse tan pronto como desaparezca la potencia represora. Así esta oculto lo bueno en lo malvado, pero hecho irreconocible por lo malvado; así lo malvado en lo bueno, pero dominado por ello y llevado a la inoperatividad.”

42. Cf. Habermas 1971, p. 207.

43. Cf. Wilhelm G. Jacobs: – “...diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme, daß in ihnen wenigstens Natur ist.” Schelling und die Theosophie”. In: *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam / New York 2001, p. 144.

44. Cf. WA II, 115s.: “No vivimos en la contemplación; nuestro saber es fragmento (Stückwerk), es decir, ha de ser generado fragmentariamente, según divisiones y gradaciones, lo cual no puede suceder sin reflexión. De ahí que tampoco se alcance el fin en la mera contemplación. Pues en la contemplación en sí y para sí no hay entendimiento (*Verstand*). [...] Pero todo experimentar, sentir, contemplar, es en sí y para sí mudo y necesita de un órgano mediador para expresarse.”

presupone y lo mantiene como alteridad interna en su formación (*In-Eins-Bildung*) hacia la unidad. Del mismo modo, el proceso de toma de conciencia no consiste en la inmediatez que poco a poco se va diferenciando y se transmitiendo, sino que el sentimiento inmediato y el entendimiento son dos momentos constitutivos de todo el proceso que se va elevando a formas cada vez más libres de unidad, en las que el espíritu en tanto que “la concordia más libre” representa la meta del movimiento procesual. Así, Schelling establece un concepto de razón que incorpora el sentimiento en tanto que lo *per se* no racional al terreno discursivo de los fundamentos, dándole un lugar propio y constitutivo para el proceso de la conciencia. Con ello, no sólo se incorpora el sentimiento al discurso de la razón de la filosofía, sino que también se justifica su racionalidad implícita a pesar de ser lo no-racional. Pero esto no significa que Schelling caiga de un modo acrítico en la intuición y el sentimentalismo. Schelling no intenta obviar los límites del sentimiento. Y esto se ve claramente en sus silencios, su no-saber, su ceguera, su indecisión (*Ungeschiedenheit*) y falta de entendimiento. O dicho de otro modo, el sentimiento muestra una carencia que sólo puede ser contrarrestada por la capacidad del entendimiento de diferenciación (*unter-scheiden*).

Si nos preguntamos ahora qué aspectos de la filosofía de Schelling han llevado a pensadores como Windelband a hablar sobre un vuelco de la razón hacia lo irracional, podemos decir que se trata de la presencia de lo no-racional en su proyecto. Éste parece ser el motivo por el que el pensamiento de Schelling se aparta del discurso racional de principios del S. XIX. Ya sea en la valoración epistemológica del sentimiento, o en el modo en que lo finito se presenta como algo “no-amenazador”,⁴⁵ o bien en la función de la espontaneidad en la concepción de la creación como acto libre, o en la primera irrupción espontánea de la diferencia, siempre surge de nuevo lo no lógico y necesario, lo no deducible, lo no plenamente racionalizable, aquello que sobrepasa al entendimiento.

Desde el punto de vista de Windelband y respondiendo al ideal impuesto por su profesor Kuno Fischer que sólo considera aceptable para la filosofía un “racionalismo absoluto”,⁴⁶ este aspecto de la filosofía schellinguiana debe ser considerado como inapropiado y subversivo. Para Schelling, en cambio, la ventaja de

45. Cf. W.J. Bangerl: *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs. v. Balthasar*. Wien / Berlin 2006.

46. Fischer 1854, p. 545.

su filosofía radica precisamente en que traspasa los límites de lo puramente racional ganando así espacio para la libertad. Como vemos en su *Introducción a la filosofía*:

El concepto de creación es la verdadera meta de una filosofía positiva. [...] Como no podía ser de otro modo, la razón necesariamente tuvo que intentar salir de la miseria de la substantialidad; pero quien ha probado una vez el conocimiento más elevado y comprende el mundo a través de una causa libre, nunca tendrá que regresar a las angosturas de los sistemas racionales, nunca tendrá que aceptar piedras en lugar de pan.⁴⁷

Con ello Schelling exalta el alcance del pensamiento especulativo que sobrepasa el terreno de lo puramente racional, no porque el hombre en su “finitud radical”⁴⁸ sea incapaz de comprender la absoluta racionalidad de la realidad, sino porque ha llegado al convencimiento filosófico de “que es imposible llegar a la realidad con lo puramente racional” (SW X, 213). Pero Schelling no está totalmente aislado, como podemos ver en una carta de Fichte a Jacobi del 31.3.1804 en la que se refiere al texto de Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*:

Me parece que toda la sabiduría de Köppen va encaminada a mostrar que al conocimiento siempre le queda algo que no puede ser penetrado por el concepto, algo inconmensurable e irracional; [...] y si resultara que la esencia de la filosofía yaciera precisamente en esta visión y que la filosofía fuese nada más y nada menos que la comprensión de lo incomprensible?⁴⁹

Lisa Egloff

47. “Der Begriff der Schöpfung ist das eigentliche Ziel einer positiven Philosophie. [...] Es konnte unmöglich fehlen, daß die Vernunft sich aus den Drangsalen der Substantialität zu retten suchte; der aber, welcher einmal das höhere Erkennen gekostet hat, die Welt durch eine freie Ursache zu begreifen wird nimmermehr in die Enge der rationalen System[e] zurückkehren, nimmermehr sich Stein statt des Brotes geben lassen”. (Schelling: *Einleitung in die Philosophie*, W. Ehrhardt (ed.). Schellingiana, vol. 1, 1989, p. 117).

48. Wolfgang Wieland: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*. Heidelberg 1956, p. 52, Nota. 6 y 77.

49. “Köppens’s ganze Weisheit nämlich scheint mir darauf hinaus zu laufen, daß dem Wissen immer etwas vom Begriffe durchaus nicht zu Durchdringendes, ihm Inkommensurables und Irrationales übrig bleibe; [...] wie wäre es, wenn gerade in dieser Einsicht das Wesen der Philosophie läge, und diese ganz und gar nichts Anderes wäre, als – das Begreifen des Unbegreiflichen als solchen?” (Fichte: GA III, 5, 236s.). Cf.: Lore Hühn: “Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer hegelschen Kritik”. In: *Erfahrungen der Negativität*. Hildesheim 1992, p. 186s.

Bibliografia

- Bangerl, W.J.: *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs. v. Balthasar*. Wien / Berlin 2006.
- Beierwaltes, W.: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main 2001.
- Denker, A.: "In den Fußstapfen Gottes. Anfang und Methode der Philosophie und das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Fichtes und Schellings". In: *Fichte-Studien* 18, 2000.
- Feil, E.: *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. 'Autonomie – Heteronomie' und 'rational – irrational'*. Göttingen 1987.
- Feuerbach, L.: "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" (1842). In: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. A. Ruge (ed). Zürich/ Winterthur 1843, vol. II, pp. 62–86.
- Fichte, J.G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 42 Bände. Reinhard Lauth/ Erich Fuchs/ Hans Gliwitzky/ Peter K. Schneider (eds). Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 [= GA].
- Fischer, K.: *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852.
- *Geschichte der neuern Philosophie*. Vol I: *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*. Mannheim 1854.
- Habermas J.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main 1971.
- Hühn, L.: "Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer hegelschen Kritik". In: *Erfahrungen der Negativität*. Hildesheim 1992, pp. 177–201.
- Jacobs, W.G.: "...diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme, daß in ihnen wenigstens Natur ist." Schelling und die Theosophie". In: *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam / New York 2001, pp. 141–153.
- Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke und Tagebücher in 32 Bände*. Vol I. E. Hirsch, H. Gerdes y H. Martin Junghans (eds.). Düsseldorf/Köln 1951-1974 [= GW].
- Köppen, F.: *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F.H Jacobi*. Hamburg 1803.
- "Fichte und die Revolution": In: *Anekdoten*, vol. I, pp. 153–196.
- Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied 1962.
- Rücker, S.: "Irrational, das Irrationale, Irrationalismus". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter / K. Gründer (eds.). Darmstadt 1971, vol. IV, pp. 583–588.
- Schlegel, F.: *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte. Heidelberg 1808.

- Tilliette, X.: *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*. Lisa Egloff y Katia Hay (eds). Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Wieland, W.: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956.
- Windelband, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen 1912 [1a edición: 1892]