

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.422391>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



Schelling y las tres *Epochen* del proceso de autodeterminación del absoluto en el *System* de 1800*

Schelling and the three *Epochen* of the process of self-determination of the absolute in the *System* of 1800

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ**

Resumen

Estudio sobre las tres *Epochen* que distingue Schelling del autodesarrollo de la autoconciencia en el *System des transzendentalen idealismus* de 1800, poniéndolas en relación con su biografía personal y su periodo de formación filosófica. El objetivo es mostrar en qué sentido Schelling defiende en el *System* que es justamente en el esfuerzo por querer saber del filósofo que el absoluto acaba por tomar conciencia de sí mismo, no pues tanto en el concepto objetivo (que es lo que le objetará Hegel posteriormente como respuesta a este trabajo de Schelling), sino en el querer saber y querer saberse.

Palabras claves: epojé; idealismo alemán; sistema; libertad

Abstract

Paper on the meaning and classification of the three *Epochen* that Schelling distinguishes in the self-development of self-consciousness, in the *System des transzendentalen idealism* of 1800. This is presented in relation to his personal biography and his period of philosophical formation. The objective is to show in what sense Schelling defends in the *System* that it will be precisely in the effort to want to know of the philosopher that the absolute becoming aware of himself, not in the objective concept (what Hegel will objectively in response to this work of Schelling), but in wanting to know and wanting to know itself.

Keywords: epoché; german idealism; system; freedom

Recibido: 09/04/2020. Aceptado: 22/06/2020.

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de I+D FFI2017-83269-P Schelling-Heidegger: Angustia y abismo en la filosofía contemporánea, de la Agencia Estatal de Investigación.

** Profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Sus líneas actuales de investigación giran en torno al idealismo alemán (especialmente Schelling) y la filosofía contemporánea (especialmente Heidegger). Entre sus recientes trabajos se encuentran: Rojas, A. «El desencuentro entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* de Aristóteles», *Ágora* 39/1 (2020), 127-140, y Rojas, A. y Chamizo, P. «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion* 60/143 (2019), 239-256. Correo electrónico: rojas_a@uma.es.

I. INTRODUCCIÓN

En el *System* de 1800, dice Schelling que el absoluto actúa a través de cada inteligencia particular («Durch jene einzelne Intelligenz» (Schelling, 1800, p. 437; SW III, p. 602). Y aunque lo dice al final del *System*, es recomendable tenerla presente desde un principio para entender adecuadamente esta obra, para evitar la tentación de pensar la inteligencia individual como algo separado del absoluto: el único modo en que el absoluto toma conciencia desarrollada de sí mismo es a través de las inteligencias particulares. De otro modo el tipo de autoconciencia del absoluto es inferior al posible. El tema central del *System* es justamente este asunto de los distintos niveles de autoconciencia, a las que Schelling denomina *Epochen*.

Un lector familiarizado con Hegel podría pensar que el absoluto no necesita de estas inteligencias particulares para saber de sí mismo adecuadamente, pues ya antes de la historia de la humanidad esto había sido posible «conceptualmente». Pero no es esto lo que podemos leer en el *System*, y así aunque Hegel parece escribir dando la razón a Schelling que el Espíritu se produce como naturaleza y como Estado, siendo aquella su obra inconsciente en la que el Espíritu es como otra cosa, mientras que en el Estado, en los hechos y en la vida de la historia, como también en el arte, se produce de un modo consciente (Hegel, 1833, GP 20 p. 460), seguidamente, y cabe apreciar que contra Schelling, se apresura a decir que, sin embargo, sólo en la Ciencia — «sin necesidad de su manifestación y expresión en los hechos, la vida, la historia y el arte» — sabe de sí mismo como Espíritu absoluto:

«aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz» (Hegel, 1833, GP 20 p. 460).

Y esto, aunque no sea en su objetividad, sino sólo en su concepto. Al fin y al cabo, él había leído *εν αρχη ην ο λογος*. En el *System*, sin embargo, la autoconciencia del absoluto sólo es adecuada en el último grado de desarrollo de la autoconciencia; la que se alcanza a través de los hechos, la vida, la historia y el arte. Cuando Schelling sostiene que el absoluto actúa en cada inteligencia individual, no lo dice pensando en cada individuo por separado, sino en toda clase (*Gattung*) de individuos que constituyen el conjunto diverso de la comunidad de los hombres. Como bellamente expresa Borbujo:

Para Schelling la persona es aquella que de un modo natural y originario implica la subjetividad con la intersubjetividad, al individuo con la comunidad, el *Dasein* con el *Mitsein*, en términos heideggerianos. La libertad que nace libre, autoreflexiva corresponde a un ser humano originario (*Urmensch*), a una humanidad unida bajo el dominio de un único impulso (Pérez-Borbujo, 2007, p. 124).

Que esta idea de humanidad unida, constituida por toda clase de individuos, tiene su fuerza justamente en su diversidad (y no en lo igual, como parece indicar la idea general de especie), es justamente lo que queda expresado en el texto alemán con el subrayado original en *der ganzen Gattung*:

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der ganzen Gattung die Rede (Schelling, 1800, p. 429; SW III p. 589)

Schelling piensa que el absoluto actúa a través de todos los distintos tipos de individuos (*Gattung*), de la comunidad de los hombres. Y así, como ocurre en el caso de los caminos de bosque, que surgen como consecuencia de la acción descoordinada de distintos individuos que, movidos por distintos intereses, cruzan por el atajo creando un sendero, igualmente la acción libre del conjunto de los hombres en la historia va creando un camino que —para Schelling— no es otro que el camino histórico que conduce a la edad del derecho (*Zeitalter des Rechts*, Schelling, 1800, p. 416; SW III p. 589). Es así que, para Schelling, el fin de la historia (*Historie*) es, como para Kant, la constitución jurídica universal (*die allgemeinen Rechtsverfassung*, Schelling, 1800, p. 413; SW III p. 587) o constitución cosmopolita (*weltbürgerlichen Verfassung*, Schelling, 1800, p. 419; SW III 591-2). Este fin no es, desde luego, término, sino más bien inicio: la naturaleza desemboca en un Estado de derecho que garantiza la libertad. La libertad es así el destino, principio y fin de todo, pues el desarrollo de esta autoconciencia en su más alto grado no es posible antes de esa constitución cosmopolita o edad del derecho.

Conviene llegados a este punto aclarar que no podemos confundir en la lectura del *System* los *Perioden* de la historia con las *Epochen* de la autoconciencia. Schelling habla efectivamente de tres períodos históricos que no coinciden con las *Epochen*. De hecho, más bien cabría decir que sólo cuando se alcanza el último período histórico, la meta de la historia (*Historie*) antes referida, puede propiamente superarse cierto estado inferior de autoconciencia e iniciarse algo así como el despliegue del auténtico *telos* de la Historia (*Geschichte*)¹: el desarrollo gradual de la autoconciencia del absoluto a través de las inteligencias particulares. Por eso, cuando Schelling dice que «die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat» (Schelling, 1800, p. 99; SW III p. 399) no está refiriéndose a los períodos de la *Historie*, sino a las *Epochen* de la *Geschichte*. Y por eso no cabe confundir estas *Epochen* de las que habla en la tercera sección con los *Perioden* de los que habla en la cuarta sección.

A lo largo de este trabajo se pretenderá analizar y aclarar el sentido de *Epoche* en esta obra de 1800, y al mismo tiempo mostrar el lugar que, en relación con las mismas, guarda el idealismo alemán en general y Schelling en particular.

II. EPOCHEN COMO EPOJÉS

Según dice Manfred Riedel en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Riedel, 2007, HWPh p. 903), hasta los siglos XVI y XVII el término *Epoche* en alemán es entendido fundamentalmente como *epojé*: el término escéptico usado por Sexto Empírico en el primer libro de sus *Hypotyposesis*. Una *epojé* designa un estado del intelecto acerca del cual no afirmamos ni negamos nada (Cfr., García, 2004, p. 84). Esta apreciación

¹ En adelante se utilizará historia para referirnos a *Historie*, e Historia —con mayúsculas— para referirnos a *Geschichte*.

historiográfica debe ser tenida en cuenta para comprender el sentido del término *Epoche* empleado por Schelling: que la autoconciencia no debe precipitarse a afirmar, desde cierto grado de autoconciencia, que finalmente el Yo se ha reconocido a sí mismo; sino suspender el juicio y no precipitarse. Y que de este modo es como el absoluto prosigue gradualmente el desarrollo de su autoconciencia.

A partir de estos siglos sin embargo —nos recuerda el HWPh— se empieza a caracterizar con este término el cisma histórico que se produce antes y después del cristianismo; habiendo sido San Agustín quien habría asentado esta lectura del cristianismo al enfrentarlo a las teorías neoplatónicas dominantes. Schelling entiende que con el cristianismo se produce una ruptura decisiva, un cambio de conciencia fundamental: la idea de libertad y providencia dejan tras de sí la antigua concepción del universo como naturaleza, según la cual —había dicho ya en *Von der Weltseele*— el alma del mundo se oculta detrás de las manifestaciones individuales en las que se manifiesta (cfr., Schelling 1798; SW II p. 382). Con el cristianismo aparece para Schelling la Historia como *Geschichte* (cfr. Jacobs, 2004, pp. 93, 95). Si bien, seguramente Schelling piense en realidad que sólo después de Lutero, y la relación entre humanismo y trascendencia, el cristianismo esté en situación real de entender el papel del hombre en la historia.

Sea como sea, para el Schelling de 1800, el último período de la *Historie* es el cristiano, que podría entenderse como una suerte de superación inicial de la suspensión del juicio en la que se encuentra el absoluto respecto de sí mismo en el mundo de la naturaleza. La superación de esta *epojé*, este es el asunto principal del *System*, ocurre gradualmente: las tres *Epochen* de la autoconciencia en la que Schelling llama, en oposición a la *Historie*, *Geschichte*. La clave para entender correctamente el *System* pasa por advertir cómo y en qué medida debemos entender que en realidad las *Epochen* señalan una suerte de profundización y elevación del grado de autoconciencia que se desarrolla a través de distintas *epojés*.

Las tres *Epochen* de 1800 designan tres suspensiones del juicio propias del autodesarrollo de la conciencia, según las cuales el absoluto se da cuenta cada vez que no se encuentra en condición de afirmar que tiene una autoconciencia plena de sí mismo, que sabe de sí. Esta suspensión del juicio o *epojé* es la actitud que permite dar el paso a la siguiente época de la autoconciencia, que desemboca evidentemente en una nueva *epojé*. Incluso en la tercera *Epoche* esta *epojé* parece irresoluble, a diferencia de lo que ocurre en la *Phänomenologie des Geistes*, escrito una vez más en un ajuste de cuentas claro con esta obra de 1800.

En esta concepción del proceso de la autoconciencia, la filosofía trascendental juega evidentemente un papel principal: los filósofos trascendentales son capaces de tomar conciencia de la libertad, y en qué sentido ésta es principio y final de la historia. Es así que pueden considerar que a través de ellos el absoluto alcanza conciencia de sí mismo. La autoconciencia del absoluto, pues, no se lograría de cualquier modo, sino a través de los filósofos trascendentales que en estos años del *System* discuten en torno a este asunto. Su discusión acerca del absoluto es vista por ellos como el esfuerzo mismo del absoluto intentando entenderse a sí mismo a través de ellos. Schelling defiende en el *System* que será justamente en ese esfuerzo por querer saber donde el absoluto acabe por

tomar conciencia de sí mismo, no pues tanto en el concepto objetivo (que es lo que le objetará Hegel), sino en el deseo infinito de querer saber y querer saberse.

Esta tesis de 1800 implica una serie de cuestiones especialmente interesantes. Por un lado, que entender plenamente la autoconciencia y los grados de autoconciencia del absoluto debe tener su particular reproducción en la persona de Schelling. Schelling, como también Hegel, creen que sus respectivas obras son la expresión misma del modo en el que el absoluto toma conciencia de sí. Sus obras no serían sólo un relato sobre algo externo, sino la exposición misma de la autoconciencia del absoluto que habría logrado actuando a través de estos filósofos; que de algún modo se han convertido en los «pastores del ser», diríamos heideggerianamente. Por otro lado, y haciendo pleno honor a la adecuada comprensión de esa *Gattung* de la que hemos hablado, la autoconciencia no sería posible sin la acción de todo tipo de hombres que configuran la comunidad o especie de los mismos. Estoy convencido de que Schelling sabe bien de la importancia de que hayan existido antes otros filósofos, como Descartes, Kant, Platón o Aristóteles (cfr., Schelling 1800, p. 415; SW III p. 589), e incluso de que hayan existido otros hombres, que hicieron por ejemplo la imprenta, revolucionaron el arte, difundieron los primeros periódicos, erigieron las universidades, etc. El idealismo alemán no hubiera sido posible sin los humanistas y su apasionada defensa de una razón que, frente a la figura de autoridad, debía de ser libre y autónoma.

Si es posible que se inicien las *epojés* de la autoconciencia, que se pase en primer lugar de la intuición originaria a la intuición productiva y así sucesivamente hasta el acto absoluto de la voluntad, deben darse las condiciones históricas necesarias para que actuando a través de los hombres esto sea posible. Entre estas condiciones históricas, de las que no habla expresamente el *System*, destacan especialmente el humanismo y la imprenta.

III. LA *GESCHICHTE* QUE HACE POSIBLE EL DESARROLLO DE LA AUTOCONCIENCIA

Seguramente la premisa fundamental del humanismo se encuentre perfectamente recogida en aquella famosa cita de *Les Essais*:

Qu'il luy face tout passer par l'estamine, & ne loge rien en sa teste par simple autorité, & à credit (Montaigne, 1580, 1, p. 25 [p. 162])

La razón debe filtrarlo todo, sin dejar pasar ninguna idea por simple autoridad o creencia. Surgía, posibilitado por la difusión de los textos a través de la nueva imprenta, un nuevo modelo de razón que confía en *le bon sens —naturellement esgale en tous les hommes* (Descartes, 1637, AT I p. 2) para atreverse a saber sin tutelas, venciendo para ello los dos únicos límites que, según dirá posteriormente Kant, se ponen en el camino de esta época ilustrada: la vagancia y la cobardía (Cfr., Kant, 1784, AAVIII p. 305).

Pero si esta premisa humanista cala hondo y se extiende es porque el mundo y las condiciones históricas han cambiado, y con ellas el modo de entender la racionalidad. Por ejemplo, y quizás incluso especialmente, el hecho de que —por primera vez— los textos pueden estar al alcance de todos, más allá de los muros de los famosos *Studium Generale*,

que a la postre serán las grandes universidades europeas (Bolinia, Oxford, París, Módena, Cambridge, Palencia, Salamanca, Padua, etc.) donde antes eran custodiados. Estos centros del saber funcionaban como selectos gremios guardianes del conocimiento, donde la *lectio* —lectura y repetición memorística comentada— y su *disputatio* caracterizaban las lecciones docentes. Pero cuando en 1440 nace la imprenta moderna, se siembran las condiciones históricas para revolucionar este estado de las cosas, al permitir con el tiempo que los textos, hasta entonces accesibles a aquellos pocos sabios intramuros, se extendiesen extramuros de estos prestigiosos centros del saber. Lejos de estos muros no triunfan desde luego las *summa* ni las *quaestiones disputatae* que caracterizaban las discusiones de los sabios y eruditos medievales. Criticando el cerrado y elitista estilo académico, y las universidades en general (Cfr., Locke, 1693), los humanistas están convencidos de que para que el saber pueda trasladarse a las calles y plazas públicas debe cambiar también de estilo: fundamentalmente debían estar escritos en lengua vulgar y apelando más al sentido común que al conocimiento adquirido tras años de formación (cfr. Descartes, 1637, AT I p. 2).

Este *sensus communis*, que siendo además *naturellement esgale en tous les hommes* nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, volvía anticuadas las tradicionales jerarquías académicas. Y fuera de las universidades empieza a aparecer un nuevo sujeto, racional y público, pero no académico necesariamente; distinto del sabio y del alumno, pero confiado de su buen sentido común hasta el punto de hacer valer y reivindicar el derecho a usar su voz y a que ésta sea tenida en cuenta. Este sujeto, sin ser ninguno concreto, daba imagen e identidad a una pluralidad de yoes que pronto acabará por reivindicar para sí expresiones como las de pueblo, nación o Estado.

En este nuevo contexto histórico los modos académicos son sustituidos evidentemente por otros más divulgativos, como el ensayo, el folleto o la propaganda. En ellos, además de la retórica y la lógica, entran en escena con gran popularidad la provocación, la falsedad y la ambigüedad. Así —en pleno combate contras los católicos y con la intención de movilizar a la mayoría— la Inquisición, la leyenda negra o los excesos católicos (especialmente las indulgencias plenarias) se convierten en un arma fuerte y recurrente ante un público indignado y a merced de los intereses de quien imprime.²

El hombre nuevo, que tenía entre sus manos gracias a la imprenta los textos sagrados y los textos clásicos, y la información sobre la actualidad política y científica, sentía que no tenía excusas para atreverse a dar el paso, en el sentido kantiano, a la mayoría de edad. Sentía que su época era la época de una nueva era de luz y racionalidad que no excluía a nadie, que no necesitaba de tutores. El hombre de este tiempo se sentía autónomo y libre en medio de un siglo lleno de luz sin necesidad de unos comentaristas que sustituyeran al presupuesto sano sentido común. La consecuencia necesaria de esta valiente actitud fue que los clásicos, «renacían» en unas plazas y ante un público ilusionado y deseoso de saber por sí mismo. El entusiasmo estaba justificado: para acceder a esos textos ya no se necesitaba de ningún mediador. El sabio, la autoridad —que hasta hace poco se había dedicado a conservar y transmitir el saber— había sido sustituido por el texto en sí mismo,

² A este nuevo sujeto racional se dirige el *Journal des sçavans*, el primer diario destinado al público intelectual. Pero también *Le Mercure Galant*, que tiene gran éxito contando las excentricidades y los escándalos de la nobleza.

que sin necesidad de intermediario llegaba a las manos de unos hombres que podían atreverse a juzgarlos confiando en su propio sentido común. El *System* de Schelling justifica de un modo sistemático que sólo a través de ese esfuerzo individual por querer saber, posibilitado por el colectivo y la relación existente entre los hombres, el absoluto puede llegar a tomar la más alta autoconciencia de sí mismo. La pieza clave del *System* es pues el deseo racional del hombre individual de pensar por sí mismo, pues al insistir de este modo en la infinita tarea de autodeterminarnos el absoluto llega a tomar conciencia de sí mismo como acto absoluto de voluntad. Esta conciencia de sí mismo no era antes posible, porque la potenciación de este desarrollo debe narrarse *im Verlauf der Geschichte*.

IV. EL PROCESO DE AUTODESARROLLO DE LA AUTOCONCIENCIA

Schelling describe en sus lecciones munitenses el proceso de autoconciencia como un proceso que descansa en la distinción del yo que se desarrolla, o que se ocupa de la producción de la autoconciencia, y del yo que reflexiona sobre aquél, del yo que, por decirlo así, lo contempla (cfr., Schelling, 1836-37, SW X pp. 97-98). Este proceso pasa, explica en el *System*, por tres momentos que Schelling califica de *Epochen* en el tercer *Hauptabschnitt*.

Estas *Epochen* no deben pensarse como períodos históricos, los cuales habrían acabado con la fusión, en el cristianismo, de las nociones destino y naturaleza a través del concepto de providencia. Aunque Schelling no explicita en el *System* la relación que es posible entre la historia de la filosofía y las *Epochen*, es lógico que podamos señalar en la *Geschichte* del pensar esa expresión gradual a través de la cual el absoluto habría ido tomando conciencia de sí mismo progresivamente.

Lo diré de momento de un modo esquemático: el primer grado de autoconciencia y el modo inicial en el que la filosofía ha tomado conciencia de su actividad pensante, es lógicamente a través de la sensación: el yo se descubre a sí mismo a través de la representación del mundo sensible. Se descubre viendo el mundo, conociéndolo, y formando él mismo parte del mundo. Este modo inicial, desde luego, no necesita esperar al cristianismo. El Yo, al pasar frío o al caerse en un pozo toma rápidamente cierta conciencia de él mismo, de que él está pasando frío y de que él se ha caído al pozo. En el imaginario filosófico, es lo que a la joven tracia parece hacerle tanta gracia de Tales, que —estando perdido en elucubraciones que no parecían tener que ver con él mismo— haya tenido que tomar conciencia de sí mismo de una forma tan brusca como sensible.

Este tipo de conciencia se encuentra bien expresado y recogido en autores clásicos como Aristóteles o San Agustín. En aquel famoso pasaje de la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles afirma que «el que ve, siente que ve; el que oye, siente que oye; el que anda, siente que anda; y lo mismo en todos los demás casos, y es que en nosotros hay una cierta cosa que siente nuestra propia acción, de tal manera, que podemos sentir que sentimos, y pensar que pensamos. Pero sentir que sentimos o sentir que pensamos es sentir que existimos, puesto que hemos visto que existir es sentir o pensar» (Aristóteles, 2002, IX 9. 1170a). Aquí la existencia del Yo se percibe formando parte del mundo que ve, oye o anda. En cuanto que es la experiencia del Yo percibiendo el mundo, podríamos decir que

este tipo de autoconciencia es el tipo de autoconciencia del Yo cuando ve comida y tiene hambre, siente frío y se abriga, se aburre y busca distraerse, etc. Es también el tipo de conciencia del Yo que fracasa y yerra. Y así, dice San Agustín: «Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño» (San Agustín 1964, XI 26 pp. 465-466). Un tipo de conciencia que, por supuesto, también acompaña al amar, como continúa diciendo el filósofo medieval: «¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero?». Pero es también la conciencia del Yo del que se angustia, se aburre, se entristece por la ausencia de un Dios que venga a salvarnos, como ha tematizado sucesivamente en esta ocasión Heidegger para designar justamente la experiencia peculiar que nos hace volvernos a nosotros mismos. Poco se ha tenido en cuenta la importancia del fracaso existencial como experiencia que nos hace tomar conciencia de nosotros mismos y nuestra existencia.

Pero este grado de autoconciencia es el más bajo y quizás por ello el grado de autoconciencia presente en todos los períodos de la historia. No debemos precipitarnos y afirmar que en este grado de autoconciencia finalmente el Yo se ha reconocido a sí mismo, sino suspender el juicio y no precipitarnos. De hecho, el grado de autoconciencia puede y debe ser más profundo. Si no nos precipitamos, si suspendemos el juicio, nos percatamos de que podemos tomar conciencia también de la propia actividad pensante. Es decir, no sólo conocernos en el errar, sentir, amar, pensar en el mundo, sino como un tipo de actividad que acompaña todas nuestras representaciones. Es el paso que, en la historia de la filosofía, preludia el hallazgo del *ego cogito* cartesiano, aunque no se trata de un hallazgo histórico, sino de la toma de conciencia de una actividad real del sujeto: el Yo pienso. En términos del propio Schelling habríamos pasado a comprender la primera época de la autoconciencia: el paso de la sensación originaria a la intuición productiva. Esto tiene cierta relevancia para entender los períodos históricos. Podríamos pensar, y creo que con razón, que el tercer período de la historia no designa tanto el período cristiano católico de la historia, sino más bien el cristianismo luterano y protestante que el propio Schelling confiesa.

Sea como fuere, un ejemplo claro de cómo no se lleva a cabo el abandono de este primer grado de autoconciencia se encuentra bien recogido en la filosofía de Descartes, quien —creyendo que ha sido capaz de superar el escepticismo— se precipita en sus conclusiones y no entiende que debe hacer una segunda *epoché*. Cometió lo que Heidegger denomina un error óntico y Kant un error metafísico. El hallazgo del *cogito* no permite la superación del escepticismo. Que esta *Epoche* es necesaria es también lo que desarrolla y defiende posteriormente Husserl en sus *Cartesianische Meditationen*. Allí, recuerda Husserl que si en la primera *Epoche*, la cartesiana, se abstiene de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome al mundo directamente como algo existente³, lo siguiente es dar el paso a la filosofía trascendental, que Descartes no da. De haberlo dado hubiera descubierto el Yo pienso como una conciencia que acompaña a todas sus representaciones. Quien sí dio este paso es Kant.

³ «Stelle ich mich über dieses ganze Leben und enthalte ich mich jedes Vollzuges irgendeines Seinsglaubens, der geradehin die Welt als seiende nimmt» (Husserl, 1929, pp. 60-61).

Es verdad que Kant, sin embargo y a ojos de Husserl, no es capaz de advertir la necesaria correlación entre sujeto y objeto, por lo que con Kant sigue viva cierta creencia incuestionada en la existencia de objetos en sí, aunque su realidad sólo sea afirmada como ideal, como *noumenon*. Esta relación entre el *cogito* y el *cogitatum* impediría, obviamente, también la presunción de que existe un Yo real anterior al Yo consciente. Y, aunque la literatura secundaria a veces lo afirme, seguramente ya los idealistas alemanes hayan tomado suficientemente conciencia de este asunto. Es por ello que, para Fichte, Schelling y Hegel el Yo es fundamentalmente autoposición: se pone a sí mismo. Es una actividad real que se pone a sí misma. Antes de dicha actividad no habría nada, podríamos decir con el Hegel de la *Enzyklopädie*, o quizás sólo un No-Yo por decirlo con Fichte, o si acaso una pura potencia indeterminada, por decirlo más schellingianamente.

Quien no parece seguir los pasos fenomenológicos debidamente es el discípulo de Husserl, seguramente porque el acontecimiento de la I Guerra Mundial haya funcionado como el pozo de Tales, y así, Heidegger a los ojos de su maestro, pareciera quedarse en la primera reducción, que es la que permite mejor, evidentemente, tomar conciencia de nuestra pertenencia al mundo. Lo que justifica la decepción del maestro al leer *Sein und Zeit*, como queda recogido en la carta a Pfänder de 1931.

Pero volvamos a 1800. Schelling —como buen idealista— encuentra vacío e insatisfactorio el grado de autoconciencia al que ha llegado su maestro. Aunque Kant toma conciencia de que la intuición es productiva descubriendo su papel activo como algo real que da forma al caos de sensaciones que recibe de fuera, y en base a esto, se reconoce como opuesto al No-Yo (aunque siempre en referencia al No-Yo), sin embargo para el Kant de la *KrV*, esta autoconciencia es un límite insuperable: si el sujeto reflexiona sobre esta intuición productiva y lo hace abandonando su interés por el mundo sensible, centrándose en su *ideelle Tätigkeit* (Schelling, 1800, p. 274; SW III p. 503), encuentra una conciencia de sí mismo que resulta bastante vacía: al pensar en su propia actividad lo único que puede advertir kantianamente es que ésta acompaña a todas sus representaciones.

Si tenemos en cuenta que el tipo de autoconciencia es, como decíamos, bastante vacío (un mero acompañamiento a las representaciones del Yo), puede entenderse que no hay superación del escepticismo: el sujeto no se encuentra a sí mismo. Ahora bien, si no nos precipitamos, si entendemos esto sólo como una etapa, advertiremos que existe un tipo de actividad del Yo donde el pensar no se limita a presenciar el mundo, a saber: en el acto de autodeterminación. En éste, el yo pienso parece reconocerse —según Schelling— en su actividad, lo que le permite tener una intuición intelectual de sí mismo. Esta es la tercera *Epoche* de la que habla Schelling en el proceso de autoconciencia.

Lo que expone el sistema del idealismo trascendental de Schelling es, pues, el proceso gradual de toma de conciencia (autoconciencia), el *Selbstentwicklung des Selbstbewußtseins*, si se me permite decirlo así. Resulta innegable que el reconocimiento es mucho mayor si en lugar de partir de la autoconciencia cuando se ve o percibe el mundo, tomamos como punto de apoyo lo que efectivamente se ha querido. Y, sin embargo, siempre en cada caso nos topamos con algo impensable, *Undenkbares*, que no puede ser reducido a objeto de conocimiento. Por eso, para Schelling, esta tercer *Epoche* no llega a ser tampoco una superación de la *epojé* misma. Queda abierta como un tercer

momento en el que debemos suspender nuevamente el juicio. Este es posiblemente uno de los puntos más claros en su discusión con el idealismo absoluto de Hegel, donde el sujeto absoluto se pone a lo largo de la historia como objeto, haciéndose posible su reconocimiento en el resultado objetivo de su exteriorización histórica.

V. LAS TRES *EPOCHEN* DEL *SYSTEM*

V.1. LA PRIMERA ÉPOCA

En un primer momento, que para Schelling es la primera época de la autoconciencia y en la que podríamos encajar el comienzo del conocimiento, pero también de la filosofía misma, el Yo —que conoce el mundo a través de los sentidos— se da cuenta de que no es meramente pasivo, que lo representado siempre lleva la huella inequívoca de una actividad del Yo. Es por ello que partiendo de la sensación originaria podemos alcanzar la intuición productiva del Yo.

Esta primera época tiene una correspondencia en la propia biografía personal de Schelling. Seguramente se mantuvo en ese nivel o grado de autoconciencia durante sus años de formación en el *Stift*, donde se forma en todos los períodos de la filosofía que él nombra en el *System*: el período de los grandes imperios, el período romano y el período cristiano. Aún en el *Stift*, su encuentro con la filosofía kantiana permitirá el segundo grado de autoconciencia, antes incluso de conocer la filosofía de Fichte. Como sabemos, una de las cuestiones que más interesó a Schelling en estos primeros años fue la interpretación, como mito, del tercer capítulo del Génesis. De ello se ocupa en su tesis de 1793. Se apoya para ello en el trabajo de Heyne (Cfr., Jacobs, 1993, esp. Cap. III). La idea de Heyne, continuada por Schelling, es que los mitos no eran sólo narraciones poéticas, sino que ellos pretendían transmitir un filosofema. El hecho de que se expresaran con imágenes en lugar de con conceptos, se debía —según ellos— a la época de la razón en la que nos encontrábamos. Eichhorn dio un paso decisivo al aplicar estas ideas también al Antiguo Testamento, y esto es lo que —seguramente motivados por el profesor Schnurrer, del *Stift*— llevó a Schelling a hacer su tesis sobre el Génesis, para aplicar esta misma teoría. La conclusión a grandes rasgos es triple: por un lado, el antiguo testamento no debía ser entendido de modo literal, por otro lado, la razón se ha vuelto histórica, quiero decir, el modo de razonar ha ido variando a lo largo de los tiempos. Cuando distingue entre mitos históricos y mitos filosóficos (siendo estos últimos los que persiguen exponer una verdad, un contenido filosófico, y no relatar meramente un hecho histórico), lo que Schelling está afirmando es que esta época está dominada por la imaginación porque en este período de la historia no hay una nítida conciencia o autoconciencia de lo que significa pensar y, por ello, el lenguaje es aún figurativo y mítico. Los temas del pensar son los mismos (Schelling 1802-3, SW V p. 405), lo que no hay es una auténtica conciencia de lo que significa pensar. Y esto significa entonces que ya en 1794 Schelling está realizando al menos una primera división epocal desde el punto de vista del grado de autoconciencia. Schelling habría sido testigo de cómo primero Kant, pero sobre todo después Reinhold y Fichte revolucionaron el escenario filosófico alemán al dar el paso a la filosofía trascendental que analizaba la acción productiva del Yo. El Yo pienso en Kant y Fichte sacaba a la luz un mejor conocimiento del Yo, del que hasta el momento había sido

posible. Para Schelling no es tanto un acontecimiento histórico que antes no hubiese sido posible, aunque quizás, nunca antes habíamos sido tan capaces —y como consecuencia seguramente de la crisis humanista— de alcanzar. Una expresión que creo que hace justicia a la consideración que se tiene en este momento de la filosofía es que con Kant se produce una *kopernikanische Wende*. Esta expresión se forja aprovechando una referencia a Copérnico que Kant hace en el prólogo a la *KrV*, sin que en realidad él mismo —pese a lo que más de una vez se suele leer— haya llegado a afirmar tal cosa de sí mismo.⁴ El propio Schelling considera efectivamente que Kant ha dado este giro a la filosofía. La consecuencia de un cambio histórico que venía gestándose desde el humanismo, y en el que el pensamiento filosófico habría tomado conciencia de sí de un modo muy peculiar, girándose hacia sí mismo en un acto reflexivo que caracteriza a toda la filosofía moderna, y que Schelling entenderá como una nueva época de la autoconciencia.

V.2. LA SEGUNDA ÉPOCA

Lo que caracteriza a la filosofía moderna es el descubrimiento de que no tenemos ninguna garantía de que el mundo sea tal y como lo vemos. No se trata de cuestionar la existencia de la *res extensa*, sino que el mundo sea tal y como lo percibimos. Y así, advertía ya tempranamente Descartes que, incluso aunque no hubiese un *Deus Veracissimus*, lo racional es afirmar que «Ac proinde res corporeae existunt» (Descartes, 1641, AT VII p. 80) aun cuando sin la acción del *Deus veracissimus*, garante de la verdad, nos quedaríamos encerrados en «quatenus eorum in nobis conscientia est» (Descartes, 1644, AT VIII p. 7); esa «actualidad» o «presencia mental» conduce irremediablemente a un fenomenismo.⁵

En esta época reflexiva en la que el Yo ha descubierto su actividad, en lugar de plegarse a un orden establecido busca entender hasta qué punto él es el que da forma al caos. Como quiera que al reflexionar sobre el Yo, éste se ha liberado del límite de la experiencia sensible, se siente liberado. Si bien, no se trata de una libertad total, porque el Yo, en este nivel, se encuentra limitado al presente. Se trata, dice Schelling, de una *Begrenztheit der Gegenwart* (Schelling, 1800, p. 274), porque el presente es el lugar de la *ideellen Tätigkeit* (Schelling, 1800, p. 274). Y lo es porque al reflexionar lo que hacemos es re-presentarnos las cosas de cierta manera. Y puesto que sólo podemos reflexionar de este modo, el Yo no puede comparecer como objeto de conocimiento; no puede hacerse presente. Esta limitación es, dicho de otra manera, la limitación de la *KrV*. Schelling conoció a Kant obviamente durante sus años de formación en el seminario. También a Herder. Posiblemente sea de hecho en alusión a Herder y sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, que Schelling denomina a su filosofía de la naturaleza como *Ideen zur eine Philosophie der Natur* (cfr., Jacobs, 2004, p. 27). La influencia de Kant es sin embargo más notoria y destacable. Tanto que Schmied y

⁴ Es muy probable que esta expresión se deba a Kuno Fischer quien afirmó, aprovechando la referencia que hace Kant a Copérnico, que él mismo era el Copérnico de la filosofía (cfr., Gerhardt, 1987).

⁵ Un problema que, por otro lado, está en la base de los grandes cambios del mundo moderno, como el *social contract* (dividir el poder para salvaguardar la justicia asumiendo la incertidumbre) o a recuperación de la inducción por parte de Bacon o Hume que tan bien hizo al progreso científico.

Kowarzik se atreven a afirmar incluso que de los tres grandes idealistas Schelling es el que con más intensidad ha estudiado a Kant (Cfr., Schmied-Kowarzik, 1996, p. 23). Por comentar algunos lugares comunes, mencionaré que ya en su tesis, *Antiquissimi de prima malorum*, cita dos trabajos de Kant: el tratado *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* y el *Muthmasslicher Anfang der Meschengeschichte*, del cual llega Schelling a decir que «*Quam mihi plurimum profuisse testor*». Éstas y otros datos que avalan esta posición, como por ejemplo que Flatt iniciase a Schelling en Kant durante sus estudios en el seminario o que el propio Schelling reconociera en Kant la inspiración de su proyecto filosófico en la temprana *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* de 1794 (Schelling, 1794, SW I, p. 87), pueden encontrarse más desarrolladas en el *Schelling lesen* de Jacobs de 2004 (Cfr., Jacobs, 2004, p. 37).

En Kant encuentra Schelling un asunto que le hace olvidarse durante un tiempo de los mitos: el Yo pienso. Kant dice de él que se trata de una *Existentialsatz*; una proposición existencial (Kant, 1787, AA III, p. 275), pero no pudiendo ser el resultado de una intuición sensible, Schelling entiende que debe necesariamente tratarse de una intuición intelectual (cfr., Schelling, 1795, SW I p. 181).

Ahora bien, la intuición intelectual del Yo es mucho más fuerte de hecho en el yo quiero (en la razón práctica) que en el yo pienso, porque en la práctica el yo se reconoce como auténticamente libre, sin estar limitado a la presencia (a la intuición empírica). En el acto de autodeterminación el Yo puede intuirse a sí mismo libre. La tesis fuerte de Schelling es que el Yo se reconoce (tiene una intuición intelectual de sí mismo) en el acto de su autodeterminación. Y así su defensa en esta obra de 1800 será que lo que este Yo — pensado ahora fuertemente influenciado por Fichte — debe querer y hacer, si no quiere renunciar a sí mismo, es insistir en su autodeterminación. Este es el paso a la tercera época de la autoconciencia.

V.3. LA TERCERA ÉPOCA

Europa se encontraba en el momento histórico en el que por primera vez en la historia se dan las condiciones históricas adecuadas para que el hombre moderno sintiera que sólo la vagancia y la cobardía limitan dicho deseo de libertad. Y, en este estado de optimismo humanista, Schelling nos enfrenta al punto conflictivo de la autoconciencia: el ponernos frente a algo infinito e impensable.

Claro que en este querer saberse el Yo no logra saber de sí mismo en lo poco (limitado) que llega a saber de sí, sin embargo, sí llega a intuir su propia infinitud en la infinita aspiración de su deseo. Se da forma en esta obra de 1800 a una idea bastante temprana de la filosofía de Schelling (Cfr., Schelling, 1797-8, SW I pp. 395, 401). Para Schelling ese Yo no es, desde luego, una representación: sino el Yo «real» mismo. El querer es la actividad real de un Yo que toma conciencia de esa misma actividad. Una vez más, aquí podríamos recordar a Spinoza — y así acaba el *System* (cfr., Schelling, 1800, p. 473; SW III, p. 626) — cuando piensa que no hay diferencia real entre el *ordo rerum* y el *ordo idearum*, sino que expresan una misma realidad de distintos modos.

VI. CONCLUSIÓN

Una convicción bastante temprana de Schelling, presente ya en *Allgemeine Übersicht* es que la filosofía teórica debía fundarse en la práctica (cfr., Schelling 1797-8, SW I pp. 399s), y esto quiere decir, en realidad, en el querer (cfr., Schelling, 1797-8, SW I p. 394), pues el querer es justamente «*die höchste Bedingung des SelbstBewusstseyns*» (cfr., Schelling, 1797-8, SW I p. 395). Pues bien, en el *System*, Schelling parte de la consideración de que todo saber reúne dos dimensiones opuestas: una dimensión subjetiva (la inteligencia representante) y una dimensión objetiva (la naturaleza representada). No se puede decir sin embargo que la posibilidad del conocimiento radique en que haya cosas fuera de nosotros. Este juicio sería, aunque innato y originario un prejuicio fundamental (cfr., Schelling, 1800, p. 8; SW III, p. 343)

Y esto es así porque «*wir doch nie über das Selbstbewußtsein hinauskommen*» (Schelling, 1800, p. 29; SW III, p. 356). Ella, la conciencia, es el límite del saber. Pero es sólo una limitación del presente («*eine Begrenztheit der Gegenwart*»), y por ello cabe abandonar dicha limitación mediante un acto intelectual que no «presentifique»: que no reduzca el yo a mero objeto de conocimiento. La dificultad de la autodeterminación, tan difícil de encontrar entre los hombres (cfr., Schelling, 1800, pp. 351-352; SW III, p. 549), no es por falta de conocimiento, sino más bien por la dificultad de que exista esta *Wille zur Macht*, en términos nietzscheanos. Si cada vez que alcanzamos cierto grado de autoconciencia, en lugar de mantenernos en él, quisiéramos profundizar aún más en la autoconciencia, entonces cada etapa sería una *Epoche*, y el querer, en cada momento en que se vea limitado, se volvería infinito nuevamente en su aspiración. Sólo a través de este modo de querer se puede llegar a ser consciente de la libertad (cfr., Schelling, 1800, p. 369; SW III, p. 560); la libertad de un Yo que es *reiner Akt, reiner Thun*.

A lo largo de estas épocas el Yo encuentra límites. Si estos límites fueran suficientes para amedrentar nuestro deseo de autonomía humanista, entonces no nos reconoceríamos nunca. Los que poseen un querer suficientemente poderoso como para sobreponerse a sus limitaciones y sentirse a pesar de ellas infinitos en sus aspiraciones, pueden reconocerse en ese sujeto humanista que es, en definitiva, el modelo de mayoría de edad de la Ilustración. Todavía para Schelling, ese deseo es deseo de saber/se, y aunque está marcado por un académico escepticismo, no brota del nihilismo como en el caso del querer que reivindica Nietzsche. Schelling es, todavía, un filósofo kantiano, y por eso nos sirve para entender el modo como entendió que debía responder al problema teórico que suponía enfrentarse a la pregunta de si todos estamos preparados para enfrentarnos a la tarea del pensar y querer por nosotros mismos, y de reconocernos justamente en este deseo de libertad racional.

Es interesante observar aquí la peculiaridad de la estrategia de Schelling al hacer entrar en juego un querer absoluto: una *potencia* absoluta e infinita, originaria, distinta de una voluntad particular (que cede a sus limitaciones) y que debería calificarse como una voluntad universal, que —emparentada con el imperativo categórico— es la misma en todos nosotros. Si bien es cierto que el hombre rara vez consigue superar sus particularidades, de modo que se hace imposible saber lo que ocurrirá en la Historia

(*Geschichte*)⁶, haciéndose imposible la *Philosophie der Geschichte* que Hegel sí realiza. Sí que es posible, sin embargo, la *Historie*: dividir en períodos la historia. Como buen kantiano, cree que hay una ley natural de la historia que debe acabar con la constitución cosmopolita (cfr., Schelling, 1800, p. 420; SW III p. 592) que es condición de la libertad (cfr., Schelling, 1800, p. 422; SW III p. 593), pues llegados a este punto la *Historie* cumple su *telos* para que sea posible la «mitológica» *Geschichte* de la autoconciencia.

Esta *Geschichte*, parece haber arribado en 1800 al siguiente estadio, quién sabe si insuperable: que la conciencia del deseo de saber es relativa a la formación de nuestra capacidad para sobreponernos a nuestra voluntad particular insistiendo en nuestra vida filosófica, quiero decir, persistiendo en el esfuerzo continuo de superación de límites y grados, y conociéndonos cada vez mejor justamente cada vez que elegimos insistir en el mismo deseo incondicionado de querer saber.

Si falta esta voluntad de saber, este deseo de saber —si falta la filosofía— lo que perdemos es, según el filósofo idealista, nuestra libertad y, más aún, el absoluto dejaría de poder, a través de esta intuición en nosotros, tomar conciencia de lo que en realidad es: querer originario (cfr. Schelling, 1800, p. 363; SW III, p. 557).

Es evidente que a día de hoy resultan extraños estos planteamientos idealistas en torno al absoluto, y sin embargo a juicio del lector dejo la valoración de si estas reflexiones en torno a la filosofía como deseo de saber no podrían servir de estímulo aún hoy para alumbrar alguna salida a una de las más preocupantes crisis de la historia reciente, a saber, el modo como la masa popular, sin la necesaria formación, fue manipulada (y está detrás de los nefastos populismos y totalitarismos del siglo pasado) y es manipulable aún hoy. Quizás, volver los ojos a las cuestiones planteadas en este escrito de 1800 sirva para volver a pensar sobre la necesidad de la filosofía, del deseo de saber, y replantearnos si realmente aún hoy seguimos amándonos y reconociéndonos a nosotros mismos en nuestro amor a la verdad; ese que Schelling experimentó con tanta fuerza y vitalidad que llegó a pensar que a través de dicho deseo el absoluto mismo pudo alcanzar en la Historia su más alto grado de autoconciencia.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2002), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Comte, A (1939), *Cours de philosophie positive*, Paris: Librairie Larousse [1830-1842]

Descartes (1641), «Meditationes de prima philosophia», en Adam y Tannery (eds), *Œuvres de Descartes*, tomo VII, París: Leopold [1904].

Descartes (1644), «Principia philosophiæ», en Adam y Tannery (eds), *Œuvres de Descartes*, tomo VIII, París: Leopold [1905].

⁶ Frente a Hegel y Spinoza, Schelling defiende que «Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte» (Schelling, 1800, p. 416; SW III, p. 589) y que lo son porque lo que hará el hombre no se puede calcular de antemano: «Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt» (Schelling, 1800, p. 260; SW III, p. 589).

- Descartes, E. (1632), *Discours de la méthode et Essais*, en *Œuvres*, tome VI, ed. de Adam y Tannery, París: Léopold Cerf [1902].
- García, Juan A. (2004), «Teorías y actitudes escépticas en la antigüedad», en *Contrastes* IX, pp. 77-94.
- Gerhardt, V. (1987), «Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag» *Kant-Studien* 78(1987):133-152.
- Husserl, E. (1929), «Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge», en *Husserliana* I, La Haya: Nijhoff [1950].
- Hegel, G.W.F. (1833), «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», in *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Berlin: Suhrkamp Verlag [1970].
- Jacobs, W. G. (1993), *Gottesbegriff und Geshichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Jacobs, W. G. (1975): «Anhaltspunkte zur Vorgeshichte von Schellings Philosophie» en Michael baumgartner (ed), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo/Múnich: Alber, 27-37.
- Jacobs, W. G. (2004), *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Kant (1787), «Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)», en *Kant's Gesammelte Schriften*, Vol. III, Berlín: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften [1904].
- Kant, I., (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berlín: Akademie Ausgabe [1923].
- Locke, J., (1693) *Some Thoughts Concerning Education*, London: Churchill.
- Montaigne, M. (1580), *Les Essais*, Paris: Didot [1802]
- Pérez-Borbujo, F. (2007), *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona: Herder.
- San Agustín (1964), *La ciudad de Dios*, apud. C. Fernández, *Los filósofos medievales*, vol. I, Madrid: BAC.
- Schelling F.W.J., (1802-3), «Philosophie der Kunst», en *Sämmtliche Werke*, vol. V, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1859].
- Schelling, F.W.J. (1799), «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie», en *Sämmtliche Werke*, Vol. III, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1858].
- Schelling, F.W.J. (1836-37), «Zur Geschichte der Neure Philosophie» en *Sämmtliche Werke*, Vol. X, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1861].
- Schelling, F.W.J., (1795) *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Vol. I, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1856].

Schelling, F.W.J., (1797-8), «Aus Allg. Übersicht der neuesten phil. Literatur», en *Sämmtliche Werke*, vol. I, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1856].

Schelling, F.W.J., (1800) «System des transcendentalen Idealismus» (*Originalausgabe*), Tübinga: Cotta, y en *Sämmtliche Werke*, Vol. III, Stuttgart-Ausburg: Cotta [1858].

Schmied-Kowarzik, W. (1996): «Von der wirklichen, von der seyenden Natur» Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Riedel, M. (2007), «Epoche», in: Ritter, Gründer, Gabriel (Hgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Basel: Schwabe AG, 1971-2007.