



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n189.118218>

¿ES HEGEL UN SCHELLINGUIANO? ANÁLISIS DEL “ESCRITO DE LA DIFERENCIA” A LA LUZ DE UN ELEMENTO DIVISIVO: LA INTUICIÓN INTELECTUAL



IS HEGEL A SCHELLINGIAN? ANALYSIS OF THE DIFFERENZSCHRIFT IN THE LIGHT OF A DIVISIVE ELEMENT: INTELLECTUAL INTUITION

ANÍBAL VEGA CIFUENTES*

Pontificia Universidad Católica de Chile - Santiago - Chile

Cómo citar este artículo:

MLA: Aníbal, Vega. “¿Es Hegel un schellinguiano? Análisis del ‘Escrito de la diferencia’ a la luz de un elemento divisivo: la intuición intelectual.” *Ideas y Valores* 74.189 (2025): 159-176.

APA: Vega, A. (2025) ¿Es Hegel un schellinguiano? Análisis del “Escrito de la diferencia” a la luz de un elemento divisivo: la intuición intelectual. *Ideas y Valores*, 74 (189), 159-176.

CHICAGO: Aníbal Vega. “¿Es Hegel un schellinguiano? Análisis del “Escrito de la diferencia” a la luz de un elemento divisivo: la intuición intelectual.” *Ideas y Valores* 74,189 (2025): 159-176.

* avegai@uc.cl / ORCID: 0009-0008-3612-4140.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En el *Differenzschrift*, Hegel interpreta las filosofías de su tiempo comparando los sistemas de Fichte y Schelling. En este contexto, desarrolla la idea de *intuición intelectual* que, habitualmente, se asume que recibe y comparte con Schelling. En contraste, aquí presento una interpretación divergente de las posiciones que asumen esa recepción, porque Hegel señala un aspecto “trascendental” que no emplea sinónimamente con lo intelectual, marcando diferencias con el contenido de la intuición de Schelling. De este modo, sostengo que el pensamiento de Hegel es diferente al de Schelling desde sus inicios, difuminando la idea de que era “schellinguiano” en su periodo de Jena.

Palabras clave: G.W.F. Hegel, F. Schelling, intuición intelectual, intuición trascendental, schellinguiano.

ABSTRACT

In the *Differenzschrift*, Hegel employs a comparative approach to interpret the philosophies of his time, examining Fichte's and Schelling's systems. In this context, he develops the idea of ‘intellectual intuition’, which is typically assumed to be a concept he shares with Schelling. Nevertheless, I present a divergent interpretation of the stances that assume this reception, as Hegel indicates a ‘transcendental’ aspect that he does not equate with the intellectual, thereby distinguishing it from the content of Schelling's intuition. Consequently, Hegel's thought is initially distinct from Schelling's, challenging the notion that he was ‘Schellingian’ during his Jena period.

Keywords: G.W.F. Hegel, F. Schelling, intellectual intuition, transcendental intuition, Schellinguian.

Introducción. Alcances generales

Es conocida la carta que Hegel le envía a Schelling el 2 de noviembre de 1800, donde afirmaba que su ideal juvenil en la “forma reflexiva” tenía que transformarse en “sistema”. En esa misma misiva, y previo a esa declaración, este le pedía ayuda a su amigo sobre algunas referencias concernientes tanto a lugares de estadía en Bamberg, así como a cuestiones relativas a aspectos académicos (Cartas 334-35).¹ Esa parada en Bamberg que Hegel tenía en vista nunca se concretó, y al año siguiente (1801), llegó directamente a Jena. Por ese entonces, y pese a cierto declive, la Universidad de Jena seguía siendo el centro cultural y filosófico de Alemania, razón por la cual decidió comenzar su producción filosófica ahí (*cf. Vieweg 109*).² Pero no lo hace en un sentido reservado, sino formando parte activa en la discusión de las disputas filosóficas concernientes a otros pensadores de fundamental relevancia: Fichte, Schelling, Reinhold y Bardili.³

Para posicionarse dentro del panorama filosófico-intelectual de la época, y ser parte de las discusiones postkantianas, Hegel publica un ensayo que, por su nombre, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* —a partir de ahora, “Escrito de la diferencia”—, pareciera ser un simple comentario entre las ideas de los pensadores anunciados en el título. Sin embargo, y muy lejos de aquello, el texto muestra esa transformación del ideal de juventud hacia una comprensión sistemática en la que, con voz propia, Hegel comienza a articular su “filosofía especulativa”. En este sentido, él se propone como tarea fundamental la exposición del estado actual de la filosofía de su tiempo, cuyo signo característico radica en que los modos en los que se ha configurado el pensamiento como una actividad que busca entender la realidad, esto es, las formas diversas en las que ha aparecido el filosofar, ha sido siempre a partir de una *limitación*, es decir, de una capacidad del pensamiento que comprende la totalidad de lo dado solo de forma

1 Las referencias de Hegel y Schelling utilizadas, y su abreviatura en el cuerpo del texto, se encuentran en “índice de abreviaturas” al final de este trabajo.

2 En un mejor sentido habría que decir su trabajo filosófico público, dada la inmensa producción que Hegel escribe, sin divulgar, en sus años de Tubinga (1788-1793), Berna (1793-1796) y Fráncfort (1797-1800). Épocas que, actualmente, se referencian con la expresión ‘el joven Hegel’. Por otro lado, y respecto al declive de Jena en 1801, Duque ha remarcado lo siguiente: “Aunque Jena, en 1801, ya no era el emporio del saber de los años gloriosos —entre 1789 y 1800— seguía siendo la meta de jóvenes ansiosos de reconocimiento [...]” (369-730).

3 Para T. Hoffmann, el traslado de Hegel a Jena no es una cuestión solo “cotidiana”, sino que, de forma similar a la que expreso, piensa que Hegel “aparece” —en el sentido de “irrumpir”— en la “[...] escena de las confrontaciones espirituales de la época” (105). En un mismo sentido, Duque piensa que su entrada es “tempestuosa” (372).

parcial. Esta parcialidad, entendida como forma reflexiva del entendimiento, solo genera productos que son comprendidos en cuanto oposiciones (finito/infinito, sujeto/objeto, etc.) que se particularizan como conocimientos sin la capacidad de reconciliarse o interactuar entre sí. Sin embargo, la filosofía no puede estancarse en los opuestos, porque la razón —contraria al entendimiento— exige “unidad”, de modo que “superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón” (DS 20). Mas, las formas opuestas surgen como parte de la vida, considera Hegel, de modo que no se trata tampoco de eliminarlas, sino de integrarlas, para que aparezca la única unidad totalizante que el entendimiento ha “escindido”. Tal unidad es lo “absoluto”, y lo propio de la razón como actividad de la filosofía será la construcción de “lo absoluto para la conciencia” (DS 25), con el fin de restaurar esa totalidad.

A partir de aquí, Hegel afirma que los sistemas de Fichte y Schelling son los únicos que se han acercado a la comprensión de la filosofía como ciencia de lo absoluto. Sin embargo, el primero ha recaído en las formas propias de la reflexión, en la determinación de los principios de su filosofía, de modo que no logra restaurar la totalidad escindida que subyace en el panorama filosófico. Schelling, en cambio, logra llevar a cabo una auténtica filosofía de lo absoluto a partir de su “sistema de la identidad” (DS 111). A propósito de este último punto, y en función del comentario y las “concesiones” que Hegel hace a la filosofía de su amigo por aquel entonces, sus contemporáneos no dudaron en ver a este como un “schellinguiano” (cf. Duque 371). Pero, de acuerdo con Siep, hasta qué punto Hegel hace justicia del pensamiento de Schelling, o hasta qué punto su propia posición “corresponde” a la de él, es materia de discusión (46-47). Desde mi perspectiva, la evidencia textual parece indicar que Hegel solo tiene un lenguaje conciliador con su compañero, dado que en la sección que él denomina “comparación del principio de la filosofía de Schelling y de Fichte” (DS 111-139), no se limita a exponer el sistema de Schelling sino, más bien, su propio punto de vista concordante con la sección que desarrolla al inicio del *Escrito de la diferencia*, “Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo” (DS 11-56), indicada en términos generales en el párrafo precedente.

En aquella sección, no solo aparecen elementos que ya marcan cierta distancia con la filosofía de Schelling (como el tema de las “antinomias”, la distinción entre “saber” y “verdad”, entre otros), sino también ideas que, habitualmente, se asume que Hegel adoptó de la filosofía de su compañero de estudios, pero que posteriormente abandonó. Este es el caso de la “intuición intelectual”. En este sentido, y de forma recurrente, se pasa por alto que Hegel no se refiere expresamente a la mencionada intuición —salvo en contadas ocasiones que indicaré más adelante— sino, más bien, a una “intuición trascendental” que se

ha interpretado, sinónimamente, como intelectual.⁴ Que Hegel tiene en vista esta diferencia, por lo demás, es claro a partir del “Proemio” de la obra, presumiblemente realizado una vez que terminó de escribir el ensayo completo.⁵ En este sentido, no parece arbitrario asumir que él es consciente y cuidadoso de los conceptos que utiliza, de modo que comentando los errores en los que incurre la filosofía de Fichte, indique que uno de ellos es no haber comprendido adecuadamente el rol de la “intuición trascendental” (ds 6-7), y no el de la intuición intelectual —tal como la expone Schelling en sus diversos escritos, o el mismo Fichte—. Por este motivo, quisiera mostrar que la intuición trascendental a la que se refiere Hegel en el *Escrito de la diferencia* no es la intuición intelectual de la que da cuenta Schelling en su filosofía. En relación con esto, es plausible sostener que la raíz de los malentendidos entre una y otra forma de comprender la intuición se deba, principalmente, a que en las interpretaciones del ensayo de Hegel siempre se considere el papel que tiene la intuición intelectual en Schelling a partir de la contrastación de dos de sus obras: *Sistema del idealismo trascendental* (1800), y *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801). Y que, por cierto, Hegel tiene presentes en la redacción de su ensayo. Sin embargo, parece que no se ha tomado en cuenta el desarrollo de la filosofía del mismo Schelling al plantear esta cuestión, puesto que el tema de la intuición intelectual aparece desde 1795 en su pensamiento, y va a la par con su evolución intelectual a lo largo de su obra, cuestión que Hegel conoce muy bien. De ello da cuenta no solo el intercambio epistolar que mantienen entre 1794 y 1797, sino la misma carta citada al inicio, en donde

4 Por ejemplo, Duque indica que el resultado al que llega este “Hegel schellinguiano”, en su ensayo, es a “La intuición intelectual schellinguiana”. Aunque, desde su punto de vista, ello se debería a un pago de “tributo a Schelling, [...] del que tardará en liberarse” (377-378); Forero se refiere a Hegel como “un seguidor de Schelling” que comparte “sin mucho entusiasmo su defensa de la intuición intelectual” (2019 129); Hoffmann, cree que la filosofía del *Escrito de la diferencia* “acoge el intento de solución de Schelling”, aunque advierte que la respuesta de Hegel, pese a ser “provisional”, sigue la idea de una “visión trascendental” que también ocupan Fichte y Schelling, sin distinguirla de la intelectual (112-114); Paredes, explicando el principio especulativo, indica que Hegel lo entiende como la conexión entre reflexión e “intuición intelectual” (39); Vieweg, por su parte, indica que “Siguiendo a Fichte y Schelling, Hegel sigue utilizando el término de ‘intuición intelectual’ [...]” (118, traducción propia).

5 En el “Estudio preliminar” del *Escrito de la diferencia*, María del Carmen Paredes indica que, pese a los pocos detalles conocidos respecto del desarrollo del ensayo de Hegel, es posible que el proemio haya sido escrito en “último lugar” (ds xv). Asumiendo este dato como cierto, resulta relevante la consideración de que Hegel ya tiene cierta claridad sobre su posición “entre” los sistemas de Fichte y de Schelling. Motivo que permite interpretar, en cierto sentido, que su postura no es la de un mero schellinguiano porque, “Hegel, se propone decir *su* verdad” (Duque 374).

este le dice explícitamente a su amigo que es “testigo con admiración y alegría” de su “carrera pública”, de modo que a él le resulta necesario también mostrar su trabajo (Cartas 335).⁶

El testimonio recién indicado muestra que Hegel es plenamente consciente de las publicaciones de Schelling, pero también de que él considera necesario asumir su propia posición ensayada en el *Escrito de la diferencia*, y que, probablemente, ya se encontrara redactando por ese tiempo. Por eso, y de acuerdo con Forero, es cierto que Hegel en los años de Jena aún se “comporta” como un seguidor de Schelling, aunque, a diferencia de él, no considero que Hegel comparta “sin mucho entusiasmo su defensa de la intuición intelectual como una alternativa para superar las oposiciones de la reflexión” (2019 129-130). Más bien pienso que no comparte la posición de Schelling, pese a encontrar elementos de él que le sirven para su comprensión de la intuición trascendental, y que no significan, por lo demás, una defensa de la intuición intelectual schellinguiana. Por tanto, entre intuición intelectual e intuición trascendental no solo hay una diferencia de nombre, sino cuestiones de contenido que, desde el inicio del desarrollo del pensamiento de Hegel, ya lo alejan de la posición de Schelling. En lo sucesivo, expondré el desarrollo de la intuición intelectual en Schelling y el punto de vista de Hegel respecto de la intuición trascendental, con el fin de mostrar que Hegel nunca fue un auténtico schellinguiano, de modo que su pensamiento es, desde sus inicios, plenamente genuino, sin estar a la sombra de su amigo.

Intuición intelectual en Schelling

El tratamiento de la intuición intelectual, en el pensamiento de Schelling, aparece por primera vez en *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), obra en la que este se plantea formular, como dice su nombre, un “principio incondicionado” que dé cuenta de todo el sistema del saber, y que no había

6 Las palabras personales que Hegel le dirige a Schelling son, sin duda, decisivas. El pasaje completo dice lo siguiente: “He sido testigo con admiración y alegría de tu gran carrera pública. *Tú no me dejas más que*, o bien hablar de ello humildemente, o bien *querer mostrarme también a ti*: me serviré del término medio; espero que nos encontremos nuevamente como amigos” (Cartas 335, énfasis agregado). ¿Por qué Hegel asume que el trabajo de Schelling no le deja más que mostrarse también a él? ¿Qué significa ese “mostrarme también a ti”? Desde la perspectiva asumida acá, no puede ser sino el hecho de que Hegel quiere desmarcarse de la etiqueta de “schellinguiano” a través de su propio pensamiento que, lejos de ser humilde o poco reservado como he mencionado más arriba —y por eso el “término medio”—, busca justamente marcar la “diferencia”. De ahí que, quizás, la expresión “espero que nos encontremos nuevamente como amigos” no sea, sino, la “crónica de una muerte anunciada”. En un sentido similar, Duque indica un deseo “obsesivo” de Hegel por “demostrar su independencia del amigo Schelling” (371 n749).

logrado consolidar en un opúsculo redactado el año anterior (*Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*). La pregunta que subyace en dicho texto, una vez formulado el principio incondicionado que es definido en términos de “absoluto”, es la cuestión acerca de la posibilidad del acceso que tenemos a él. En este punto, y en referencia a ese propósito, Schelling considera que es necesario contar con la ayuda de una “intuición” (DY 76), pero que todavía no explicita en términos de “intelectual”. Para cumplir ese objetivo —dilucidar la intelectualidad de la intuición—, expone que ella es la que posibilita y permite que el absoluto logre determinarse (para nosotros). Esto, sin embargo, genera de forma inmediata un contrasentido en su propuesta porque, si el absoluto es aquello que se presenta como lo “incondicionado”, ¿cómo es posible que se encuentre determinado, o que se determine para nosotros? De este modo, ¿no implica aquello que el absoluto se entienda de forma “condicionada”? Con el fin de salvar esta cuestión, Schelling expone que, como el absoluto no puede ser “determinado en cuanto cosa”, una intuición sensible no tiene cabida —porque se refiere a cosas condicionadas (*bedingt*)—, de modo que la referencia al absoluto, en cuanto incondicionado (*Unbedingt*), no puede ser sino “intelectual” (*intellektuale*), único modo en el que es posible entenderlo sin referencia a un objeto o cosa. Por tanto, lo intelectual de la intuición consiste en una actividad que tiene como referencia su propia contemplación, esto es, el ejercicio intuitivo de una visualización (*Anschauung*) libre de cualquier determinación externa. De modo que, en esa acción, se (auto)determina. En palabras del propio Schelling: “El Yo se determina a sí mismo en la intuición intelectual como un mero Yo” (DY 86), es decir, como un acto que comparece en términos de libertad absoluta para la conciencia (DY 87), evitando así que se equipare, o desvirtúe, con la intuición sensible.⁷

Dicho de otro modo, la intuición intelectual (*intellektuale Anschauung*) es entendida como una autopercepción de lo absoluto en su proceso de construcción, y la forma en que este aparece en la conciencia que receptiona, mediante la intuición, ese proceso. Así las cosas, esta intuición

7 De ahí que Schelling diga lo siguiente: “Sé perfectamente que Kant ha negado toda intuición intelectual; pero también sé dónde lo ha hecho: en una investigación que da siempre por sentado el Yo absoluto y que, a partir de elevados principios supuestos, solo determina el Yo empírico condicionado y el No-Yo en la síntesis con el Yo. También sé que esta intuición intelectual, tan pronto se pretende equiparar a la sensible, hace incomprensible que pueda comparecer como libertad absoluta a la conciencia, puesto que la conciencia presupone un objeto, pero la intuición intelectual solo es posible en tanto que no tiene objeto alguno. El intento, pues, de desvirtuarla por la conciencia es tan erróneo como el intento de conferirle por ella realidad objetiva, que no significaría otra cosa que cancelarla absolutamente” (DY 87).

permite “captar” el despliegue de la actividad de lo absoluto, aunque Schelling no profundiza mayormente sobre el presentimiento que implica la intuición en nosotros.⁸ Es más, ella parece quedar relegada a un lugar secundario respecto de su capacidad para hacernos acceder al absoluto, puesto que la intención de Schelling es, más bien, mostrar cómo, mediante tal intuición, el absoluto se transparenta a sí mismo como principio metafísico a partir del cual el saber adquiere realidad. Por eso, un año más tarde, profundiza sobre este asunto en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1796).

A diferencia de lo desarrollado el año anterior, Schelling se da cuenta de que el tratamiento de la intuición intelectual no ha sido suficientemente formulado, sobre todo porque ella había quedado confinada a un papel meramente circunstancial respecto a nosotros en la confrontación con lo absoluto. Ahora enfatiza —a propósito del dogmatismo de Spinoza— que ella es el “último escalón del conocimiento al que un ser finito puede elevarse”, de modo que el presentimiento no explicitado previamente ahora es distinguido y caracterizado como una “facultad secreta” que nos lleva a lo más íntimo de nosotros (CDC 157). Por tanto, la intuición ahora adquiere un doble sentido: a la vez que nos permite captar al absoluto —como queda claro a partir del desarrollo de DY—, también genera un acceso a nuestra interioridad, organizando así una conexión con el modo en que se nos aparece la realidad. Dicho de otro modo, un enlace en donde lo dado, y nosotros, son dependientes de la intuición como momento garante de acceso tanto a nuestra intimidad, así como a lo absoluto. Es por esta razón que la intuición intelectual se muestra como el punto de acceso donde ser y pensar coinciden, y por eso “esta intuición intelectual se presenta allí donde dejamos de ser, para nosotros mismos, objeto, allí donde el sí mismo intuyente, retraído a sí mismo, es idéntico al intuido” (CDC 159). Esto último indica que Schelling piensa en una autointuición que, como experiencia inmediata y autoproducida, de alguna forma permite una libre movilidad entre los aspectos en los cuales se despliega el absoluto (para sí mismo, y para nosotros). Aunque, en 1796, él tampoco es capaz de explicar adecuadamente

8 Schelling no utiliza el concepto “presentimiento” para referirse a la intuición intelectual. Sin embargo, interpreto el sentido de ella de este modo porque, visto ampliamente, indica nuestra disposición a recepcionar aquello en lo que cotidianamente estamos o habitamos, sin preguntarnos por las condiciones de eso, pese a que está operando en nosotros. De este modo, vivenciamos de forma previa la totalidad de lo dado en nosotros a través de una comprensión íntima que “capta”, intelectivamente, esa totalidad. Es decir, el absoluto. Tal es el motivo de que la expresión “presentimiento” resulte, pienso, atípico. Sobre todo, como veremos en lo sucesivo, considerando que en CDC Schelling menciona a la intuición como “facultad secreta” que nos abre tanto a la interioridad como a la totalidad del mundo.

el tránsito que permite la intuición. De ahí que, sumado al hecho de que la mencione como facultad secreta, haya sido interpretada como una “experiencia mística en la que desaparece el mundo” (Rivera). Sin embargo, quizás valga la pena dilucidar que “místico” no significa para Schelling algo oculto e inaccesible —todo lo contrario a lo que permite esta intuición—, sino, más bien, en el sentido de que es algo contemplativo a partir de lo cual, tanto lo intuido como el intuyente se liberan de su referencia al objeto, tal como planteaba el año anterior.

Por otro lado, la cuestión inexplicada del tránsito que posibilita la intuición intelectual es considerada en la publicación inmediatamente siguiente, esto es, en *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797).⁹ En esta obra, Schelling introduce un concepto que ya se encontraba dentro del contexto intelectual de la época, pero sin el alcance filosófico que él le da, no obstante, insuficientemente. Aunque, de forma posterior, será ampliamente productivo para Hegel: el “espíritu”. Este concepto le permite referirse a una “intuición de sí”, en la que el espíritu es comprendido como una actividad que se da a sí mismo la identidad de representación (pensar) y objeto (ser) (PFR 61), porque el “objeto de la intuición no es otra cosa” que “el espíritu mismo en su actividad y pasividad” (PFR 65). Por consiguiente, esta noción le facilita a Schelling explicar la libre movilidad entre aquellos lados opuestos de la realidad en los que el absoluto se ha escindido (ideal/real, sujeto/objeto, etc.). De modo que, a partir del concepto de espíritu, y en tanto que él es el objeto de la intuición, se puede acceder a lo absoluto comprendido como identidad originaria. En otras palabras, Schelling insiste —desde 1795— en que todo nuestro conocimiento descansa en la inmediatez de la intuición (PFR 86), lugar de acceso y comprensión de una “identidad originaria” que se encuentra escindida en nuestro “entendimiento teórico y práctico” (PFR 88). Tal es el motivo, para Schelling, de que esta intuición tenga una “duplicidad” en su tendencia, que es su libre movilidad para ir “hacia adentro” y “hacia afuera”, posibilitando un conocimiento inmediato que no es sino la “síntesis de lo real y lo ideal en nuestro saber, y [de que] solo mediante ella se conoce a sí mismo el espíritu”, es decir, lo absoluto en su libre despliegue.¹⁰ De este modo, en

9 El nombre de este texto fue reelaborado por Schelling en la publicación del primer tomo de su obra completa, en 1809, bajo el nombre de *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (*Tratados para el esclarecimiento del Idealismo de la Doctrina de la ciencia*). Schelling quería hacer coincidir la producción de su filosofía que, considera, como el lado idealista de la misma. De modo que no solo modificó el nombre de la obra, sino, también, varios aspectos de su contenido. Al respecto, se puede consultar el “Estudio preliminar” que realiza Serrano en la traducción del texto (cf. PFR 5-26).

10 En buena medida, este sería un punto de concesión con Hegel. Schelling cree que el espíritu, esto es, lo absoluto en su libre movilidad de tránsito entre los opuestos, y a

la intuición (*der Anschauung*), “el espíritu *pone fin* al conflicto originario de actividades contrapuestas” (PFR 92) *con el fin* de que el absoluto se manifieste en lo finito (nosotros), cuestión que solo puede ocurrir en una “historia de la autoconciencia” (PFR 93). Esta autoconciencia, por lo demás, es el “principio de toda filosofía” que, por los planteamientos de DY, sabemos que no consiste en otra cosa sino en la intuición intelectual, “acción suprema del espíritu humano” (*die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird*) (PFR 94). Cabría decir, entonces, y de acuerdo con el desarrollo que ya se había llevado a cabo en DY, que

La fuente de la autoconciencia es el *querer*. Pero en el *absoluto querer* el espíritu se percata inmediatamente de sí mismo, o tiene una *intuición intelectual de sí mismo* [*intellektuale Anschauung seiner selbst*]. Ese conocimiento se llama intuición porque es *no mediado, intelectual*, porque tiene por objeto una *actividad* que va más allá de todo lo empírico y no puede nunca ser alcanzada mediante conceptos (PFR 113).

Esa actividad es la capacidad de configurarse a sí mismo, tal como ya había quedado expuesta en 1795 (cf. DY 86).

Hasta acá, Schelling ha tematizado la intuición intelectual como una capacidad autointuitiva que permite un acceso inmediato al movimiento que tiene lo absoluto en su *recorrido de transparencia de cara a lo finito*, de modo que ella queda expresada como “síntesis” de lo real y lo ideal. Con ello, surge la necesidad de mostrar cómo se manifiesta esa intuición tanto en lo “real” como en lo “ideal”, porque ello no ha sido formulado de forma explícita en los desarrollos previos de su filosofía. En este sentido, el aspecto ideal, en relación con la intuición, es explicado por Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800); mientras que, el aspecto real, lo es en el desarrollo de la llamada “Filosofía de la Naturaleza”.¹¹

En consideración del aspecto “ideal”, Schelling sostiene que la filosofía trascendental tiene un “primer principio” que asume como “absolutamente cierto” (SIT 156), a partir del cual es posible exponer el sistema en el que aparece aquella identidad (SIT 158) que ha venido anunciando —explícita o implícitamente— en sus escritos previos. De

través de la intuición intelectual, es lo que permite que podamos tener acceso a él. En un sentido similar, Hegel piensa que las actividades contrapuestas, o antinomias, son necesarias para el conocimiento de lo absoluto, pero solo si se mantienen como momento negativo que tiene la tendencia, en sí, de autosuperación, puesto que en ellas ya “está operante la razón esencialmente ordenada a la identidad absoluta” (De la Maza 45).

11 Desde 1797, y hasta aproximadamente 1802 o 1804, Schelling desarrolla este aspecto de su filosofía, de modo que son múltiples los escritos en los que aparece esta temática. Pero, por cercanía al *Escrito de la diferencia*, tomo en consideración solo *Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea* (1801), que Hegel tiene en cuenta según las palabras iniciales del “Proemio” (cf. DS 3).

este modo, aquel principio es denominado “intuición intelectual” (*intellektuelle Anschauung*), y ahora se caracteriza como el “órgano de todo pensar trascendental” (SIT 177). Esto, al menos, significa dos cosas: a) que esta intuición es entendida como el lugar en que cada una de las partes del sistema se presenta, b) a la vez que ella es el medio de comunicación a través del cual el absoluto se manifiesta para la conciencia en sus respectivas partes o determinaciones, y simultáneamente en sí mismo. De ahí que, como órgano, la intuición intelectual consista en una facultad libremente productiva (pura actividad), en donde su producto (el saber de sí misma) es idéntico respecto de su producir (lo absoluto). Mas, lo característico de ella será que no puede ser “demostrada”, sino solo “postulada” (SIT 178), razón por la cual Schelling entiende que ella no es un tipo de conocimiento (de conceptos), sino identidad a partir de la cual podemos acceder a la “indiferencia” (absoluto en sí) que se encuentra por sobre las determinaciones (manifestaciones del absoluto) sujeto-objeto.¹² Por otro lado, y posicionado desde esta identidad sujeto-objeto, Schelling indica que la “filosofía de la naturaleza” también reclama la “intuición intelectual” [*intellektuelle Anschauung*] (FN 263), cuyo acto de la identidad sujeto-objeto, en cuanto que puede ser objetivado, es lo que se entiende por “naturaleza” (FN 265). En este sentido, la naturaleza como intuición intelectual consistirá en su propio desarrollo a través de sus productos, esto es, su “autoconstrucción” como manifestación de lo absoluto (FN 271), de modo que ella tiene el mismo rol que ya cumpliera en el *Sistema del idealismo trascendental*, con la diferencia de que ahí la intuición se instancia subjetivamente para nosotros; mientras que, acá, se objetiva para que la Naturaleza pueda encontrar el camino de su propia construcción.¹³

12 Aunque, Schelling indica que la forma más alta en la que el absoluto se puede manifestar, en 1800, es el arte, razón por la cual es posible acceder a él a través de la objetivación de la intuición intelectual, esto es, la “intuición estética [*ästhetische Anschauung*]” (SIT 423). De ahí que diga, a propósito de su proyecto filosófico, lo siguiente: “Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente este es el caso de nuestro sistema. En efecto, *ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que solo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual*, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco nuestro objeto, el Yo mismo, *hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar*” (SIT 426, énfasis agregado).

13 Esta es la interpretación que Schelling lleva a cabo, a partir de su recepción de Spinoza, de la *natura naturans* como “productividad”, y la *natura naturata* como “producto”, cumpliendo así ese factor “identitario” de la intuición que desarrolla en el *Sistema del idealismo trascendental*, esto es, una capacidad que es productiva y producto a la vez (en su actividad, y a través de ella, produce su propio objeto), como he indicado en líneas generales en el párrafo del *corpus*.

Por tanto, en consideración de todo lo anterior, se puede decir que el tratamiento de la intuición intelectual, en Schelling, tiene al menos dos momentos: por un lado, a) el desarrollo que lleva a cabo en sus trabajos de 1795 a 1797, en donde esta queda caracterizada como el punto de acceso que permite captar al absoluto de forma inmediata en su autoproducción y, por otro lado, b) a partir de esa caracterización, su comprensión como “identidad” que permite la síntesis de lo real y lo ideal en su filosofía. Ambos aspectos, sin duda, están a la vista de Hegel, cuestión que pondrá de manifiesto, pero con claros contrastes, en el *Escrito de la diferencia*.

Intuición trascendental en Hegel

Como he indicado al inicio del presente trabajo, Hegel comienza su ensayo del *Escrito de la diferencia* con una posición propia plasmada en las palabras del Proemio, en donde destaca los errores del pensamiento de Fichte y su mala comprensión de la “intuición trascendental” [*transzendentale Anschauung*] (DS 6-7), estableciendo, como he sostenido, una clara diferencia respecto a la forma en que, tanto Fichte como Schelling, entendieron la intuición intelectual. Ello se va esclareciendo en el desarrollo de sus ideas, dado que él no utiliza la expresión “intelectual” para referirse a su propio punto de vista que, cuidadosamente, valga la redundancia, distingue con el concepto “trascendental”. En este sentido, y luego de lo explicado por Hegel en la sección indicada, la primera vez que él da cuenta de la intuición es comentando el rol que juega la razón dentro de la reflexión, esto es, posibilitando una “reflexión filosófica” que expone la capacidad interna que tienen las oposiciones de comprender sus limitaciones, con el fin de que estas logren sintetizarse con la “intuición absoluta” (DS 25). Esta intuición es, desde su perspectiva, un momento positivo necesario que requiere de la negatividad de la reflexión para que llegue a ser una en el principio “especulativo”, que es el que permitirá un acceso a la construcción de lo absoluto por y para la conciencia.

Así lo deja claro, específicamente, en el apartado “Intuición trascendental” (DS 44-47), en donde modifica la expresión “absoluta” y se refiere, explícitamente, a la “trascendentalidad” de la intuición como *un* aspecto positivo del saber especulativo (DS 45), cuya contraparte es el aspecto negativo que queda distinguido como “reflexión” o “antinomia”. En este sentido, lo primero que se debe considerar es que la tarea de reconstrucción de lo absoluto implica, para Hegel, liberarse de las oposiciones que se encuentran escindidas (*cf.* DS 18-20), de modo que el conocimiento que logremos no puede quedar anclado en *uno* de esos aspectos —intuición (positividad) o reflexión (negatividad)—, sino en la totalidad de ambos que es caracterizada como “saber trascendental”

(*transzendentale Wissen*), cuyo principio especulativo “unifica” a la reflexión con la intuición.¹⁴ En este sentido, si tanto reflexión (concepto) como intuición (ser) tienen, unidas, la posibilidad de ser verdadero saber, es decir, saber especulativo, entonces de ahí se comprende que Hegel indique que la razón permite que la reflexión sea momento constitutivo de cara a lo absoluto, así como que la intuición *devenga trascendental* (DS 45), posibilitando la verdadera captación de la identidad sujeto-objeto. Por eso, él puede afirmar, en definitiva, que “saber trascendental e intuición trascendental son igualmente una y la misma cosa” (DS 46), de modo que la intuición como momento positivo será la capacidad para superar las oposiciones y aniquilar toda diferencia (DS 47). O, en palabras de Siep, “la especulación tiene que concebir la unidad de las oposiciones y tener ante los ojos el todo del sistema que las comprende a manera de modelo”, por tanto, “a esta capacidad la llama Hegel, intuición trascendental” (37). Así las cosas, la intuición trascendental es la capacidad que, *en conjunto* con la reflexión, permite el principio especulativo como punto de acceso al absoluto en su construcción para la conciencia, y no un acceso inmediato al absoluto como experiencia de autoproducción de sí mismo y su captación en la conciencia, como ocurre con la intuición intelectual de Schelling.

Por otro lado, la primera vez que Hegel da cuenta de la expresión “intuición intelectual” (*intellektuelle Anschauung*) es al comienzo de la crítica al sistema de Fichte, afirmando que tal intuición es el fundamento de toda la filosofía de este (DS 57), y que interpreta como puro pensar de sí mismo, es decir, como un Yo que se piensa a sí mismo y produce su propia actividad y productos (cercano al planteamiento de Schelling), aunque solo de forma subjetiva. Esto implica, según el punto de vista de Hegel, que la forma que reviste la intuición de Fichte queda, por tanto, solo en la negatividad de la reflexión, y por eso su filosofía recae en el entendimiento, no comprende la intuición trascendental, y el principio de identidad sujeto-objeto solo es subjetivo. Sin embargo, Hegel no piensa de esta forma la intuición —como queda claro por lo que he comentado desde el inicio de este apartado—, de modo que sus diferencias con Fichte son, al menos, evidentemente notorias. No obstante, no sucede siempre así con los planteamientos en los cuales da cuenta de la filosofía de Schelling. En la explicación que hay de su sistema en el *Escrito de la diferencia*, Hegel señala que la filosofía de

14 Este aspecto, como indicaré más adelante, es la piedra fundamental que da cuenta de que Hegel no sigue a Schelling en el tratamiento de su intuición porque, para este, la intuición como productiva y producto a la vez no requiere de algo que la unifique con sus aspectos negativos y positivos, puesto que ella ya contiene esa síntesis de los momentos. Mientras que, para Hegel, la intuición es solo un momento dentro del verdadero principio de unificación: lo especulativo.

la naturaleza y la filosofía trascendental de su amigo se unifican en la “intuición de lo absoluto” (DS 135), expresión que, al menos en el *Sistema del idealismo trascendental*, o en los escritos sobre filosofía de la Naturaleza, Schelling no utiliza. En este sentido, interpreto que Hegel de forma implícita —sibilinamente, dice Duque (376)— corrige conceptualmente la posición de Schelling, puesto que la expresión indicada la emplea él mismo (*cf.* DS 25), para luego referirse con ella a la intuición trascendental.¹⁵ Por eso puede afirmar que el principio absoluto en Schelling, tal como ya lo había dicho respecto a Fichte, es la “intuición intelectual”, no la “trascendental”, estableciendo un claro punto de diferencia respecto de la forma en la que se comprende una y otra intuición. Por lo demás, solo en la ciencia, dice Hegel, la intuición puede devenir “trascendental” (DS 138), siempre y cuando actúe *juntamente* con la reflexión para que surja, así, el principio especulativo.¹⁶

Por todo lo anterior, me parece que Hegel marca claramente la diferencia entre “intelectual” y “trascendental”, de modo que tales expresiones no están tomadas sinónimamente por él, y queda poco espacio para interpretarlas de forma equivalente, también, a la luz del propio comentario que hace del sistema filosófico de Schelling. En consecuencia, la intuición intelectual representaría para Hegel solo un aspecto subjetivo y negativo de la filosofía que, por sí solo, es insuficiente para fundamentar un saber especulativo que tiene como objetivo la construcción sistemática del

15 Es plausible afirmar que esta es —la corrección conceptual que hace de la filosofía de Schelling—, al menos en cierto sentido, una razón por la cual se ha interpretado o afirmado que el tratamiento de la intuición trascendental de Hegel funciona, sinónimamente, con la intuición intelectual de Schelling. Sin embargo, pienso que esto es parte de la estrategia de Hegel de “mostrarse” frente a Schelling no como un seguidor (*vid. supra*, n6), sino como alguien que puede superar, mejorar o complementar una filosofía que, a ojos de ambos, es la correcta. Me refiero a una filosofía que tiene como tarea la fundamentación de lo absoluto a través de un principio que permita un acceso a su comprensión. Con todo, lo cierto es que, pese a la concesión o corrección de la filosofía de Schelling en el texto, hay claras diferencias entre los planteamientos de Hegel y Schelling respecto a la cuestión de la intuición que no se pueden despreciar a la hora de interpretar la posición de ambos, como creo haber mostrado en la discusión principal del texto.

16 De acuerdo con Siep, a propósito de las “diferencias esenciales” que ha marcado la crítica contemporánea respecto a Hegel y Schelling en el *Escrito de la diferencia*, estaría la distinción que he indicado en una nota anterior (*vid. supra*, n14), y que él expresa en el siguiente sentido: “Schelling establece aún hasta 1801 una diferencia entre la *indiferencia* del absoluto, ‘en sí’ y la *identidad* de lo contrapuesto, que corresponde a formas determinadas del ser de lo absoluto. Aún en la *Exposición de mi Sistema* de 1801 diferencia Schelling entre la ‘esencia’ del absoluto, que es identidad absoluta o indiferencia y su conocerse a sí mismo: ‘la identidad absoluta no puede conocerse infinitamente a sí misma, sin ponerse infinitamente a sí misma como sujeto y objeto’ [...]. La forma de acceso adecuado a este absoluto sigue siendo para él la intuición intelectual, *no la unidad de reflexión e intuición*” (47, énfasis agregado).

absoluto para la conciencia, y de ahí que la insuficiencia de la intelectualidad que queda en el mero ámbito subjetivo o negativo de la reflexión desde su posición limitada tenga que dar paso, necesariamente, a lo “trascendental”, porque el verdadero saber especulativo no puede ser ganado “simplemente desde un punto de vista finito como tal” (Hoffmann 114). En definitiva, el tratamiento que Hegel le da a este aspecto de la filosofía es, de lleno, completamente diferente al de su amigo, no compartiendo su posición, ni su planteamiento de la cuestión de la intuición intelectual.

Con todo, esto no significa una ruptura, ni una fragmentación disruptiva, en la colaboración inmediata que Hegel realizó con Schelling, al menos, durante los años que compartieron en Jena, como se podría inferir de lo que he presentado con anterioridad. Sin embargo, “es difícil pensar que a Schelling se le escapara esta larvada crítica a la ‘intuición intelectual’. Pero no sabemos de ninguna discrepancia entre los amigos en estos años” (Duque 376 n. 761). Y, ciertamente, a través del intercambio epistolar que ronda los años de Jena, no se aprecia ningún motivo particular en función del cual se pueda evaluar una discontinuidad radical de la colaboración científica que comparten Schelling y Hegel en el desarrollo de sus filosofías. Pese a ello, especulo, que entre los amigos podría haber un fenómeno similar al que ocurrió con Fichte y Schelling, en donde el primero comprendió que la filosofía del segundo era fiel expresión de su *Doctrina de la ciencia*, pese a las diferencias con las que Schelling formuló su propio pensamiento desde 1795 (cf. DS XI). Diferencias que, para ambos, no fueron advertidas con clara notoriedad, sino hasta después de 1800.¹⁷ Es, en este sentido, que puede ser comprendida la relación de Hegel con Schelling en los años de Jena, esto es, como dos amigos que creen estar compartiendo un desarrollo filosófico similar, pese a las claras divergencias, con las que dan cuenta de este elemento divisivo: la intuición intelectual. Elemento que se da a través de una crítica velada por parte de Hegel, y que irá deteriorando su amistad lentamente (cf. Vieweg 110).

Apreciaciones conclusivas

He presentado en este trabajo una interpretación del *Escrto de la diferencia* a la luz de un elemento en particular: el tema de la intuición intelectual y su tratamiento por parte de Hegel y Schelling, con el fin de mostrar que el primero no compartió la posición del segundo tal como se interpreta habitualmente —con mayor o menor énfasis—, dado que la

¹⁷ Al respecto, se puede consultar la excelente edición de M. Vater y D. Wood, que detalla textos y cartas claves de la ruptura entre Fichte y Schelling: J. G. Fichte/F. W. J. Schelling. *The philosophical Rupture between Fichte and Schelling. Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*. SUNY, 2012.

expresión “intuición trascendental” a la que se refiere Hegel no coincide con la “intuición intelectual” que Schelling lleva a cabo en su filosofía.

Respecto a la intuición intelectual, Schelling desarrolla la idea de que ella es un punto de acceso inmediato al absoluto, una forma de captarlo y presentirlo en su propia actividad de desarrollo que, en el despliegue sucesivo de su historia, se va transparentando para la conciencia. En este sentido, el punto más alto de disquisición de esta intuición por parte de Schelling es cuando expone que ella es identidad que permite la síntesis de los contrapuestos, a partir de la cual se llega a un punto de indiferencia, interpretación que consiste en captar a lo absoluto con todas las diferencias eliminadas. Pero, en definitiva, tal intuición es no solo un punto de acceso, sino la posibilidad más alta que tiene el espíritu humano de poder acceder a un absoluto que se da, pero no se *construye* para la conciencia. De modo que, en su darse, tanto la intuición como lo absoluto solo pueden ser mostrados, pero no demostrados, porque eso implicaría objetivarlos en una forma de conocimiento conceptual que, para Schelling, no es aceptable. De ahí que el contenido de esta intuición intelectual sea el producto de su propia actividad, esto es, lo absoluto configurándose a sí mismo en la libre movilidad de su despliegue que, como he señalado, a través de sucesivas etapas que recorre a través de la historia, se va transparentando para la conciencia. Aunque a una conciencia particularmente filosófica.

Hegel, por su parte, no está de acuerdo con esta posición de su colega de estudios, como se desprende del hecho de que la intuición trascendental no consiste en un captar de forma inmediata a lo absoluto, con el fin de llegar a una indiferencia que elimina todos los opuestos que se dan en el ámbito de la limitada, y negativa, reflexión filosófica. Por el contrario, su contenido consiste en aunar esas diferencias, con el objetivo de que sirvan como *modelos* para que el principio especulativo logre construir la totalidad del sistema, esto es, el absoluto para la conciencia, cuyo conocimiento consiste tanto en la comprensión de la negatividad como la positividad que surgen en la vida. Este es, justamente, un punto de inflexión entre Schelling y Hegel: mientras que el primero afirma que la intuición es síntesis que contiene la identidad de las oposiciones como momento único que no se transforma en conocimiento, el segundo sostiene que la intuición es un momento para lograr el conocimiento especulativo. De ahí que, para Hegel, el auténtico principio de la filosofía —al menos en 1801— no sea la intuición intelectual, sino la razón, que unifica reflexión e intuición trascendental. De modo que su posición, pese al lenguaje conciliador que utiliza en el *Escrito de la diferencia*, nunca fue la de Schelling. Ello también es claro por las publicaciones que vienen inmediatamente después del texto de 1801 como, por ejemplo, la introducción de la primera edición del *Kritisches Journal der Philosophie, Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado*

actual de la filosofía en particular. En esta introducción, que publica en conjunto con Schelling, apenas se hace referencia a una “libre intuición” (Forero), en un contexto donde se indica que la filosofía que no ha adoptado la crítica no se eleva a aquella intuición, por lo que no se desarrolla una filosofía verdadera. O, también, en *Creer y saber* (1802), en donde ya ni siquiera hay referencias a la intuición trascendental.

Probablemente, lo que siempre le molestó a Hegel de la filosofía de Schelling era ese punto de “indiferencia” que borraba o eliminaba las diferencias entre negatividad y positividad, cuestión que a su juicio no puede ocurrir en una auténtica filosofía, razón por la cual jamás adoptó ese punto de vista de su amigo.¹⁸ Evidencia de ello no solo es lo que he mencionado, sino también las famosas palabras del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel señala que el absoluto como indiferencia borra los opuestos. Por eso, cuando Schelling le escribe el 2 de noviembre de 1807, muchos años después del *Escrto de la diferencia*, dice no entender la oposición que él hace entre concepto e intuición, puesto que ellos siempre habían entendido esa diferencia en la “idea” (Cartas 390), cuestión que para Schelling no significa sino “intuición intelectual”. Hegel ni siquiera respondió la carta, y su amistad se vio fracturada de forma definitiva. Pero, quizás esa fractura ya comenzara en 1801, puesto que Hegel nunca aceptó, según he indicado, ese aspecto de la filosofía de Schelling, de modo que su posición en el *Escrto de la diferencia* siempre fue su auténtica filosofía.

Entonces no, Hegel nunca fue un schellinguiano.

Índice de abreviaturas

DS: Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801).

DY: Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano (1795).

CDC: Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo (1795-1796).

PFR: Panorama general de la literatura filosófica más reciente (1796-1797).

SIT: Sistema del idealismo trascendental (1800).

FN: Sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza (1801).

Cartas: Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

¹⁸ De ahí que Duque, por ejemplo, diga que “no es posible apartar la sospecha de que un pensador que había captado la Vida como ‘vinculación de la vinculación y la desvinculación’, pudiera aceptar sin más que la Identidad absoluta fuera un punto de *Indiferencia*”. Y, más adelante, “El Absoluto no puede ser una Indiferencia místicamente captada en un ‘intuir de la luz incolora’ al que ‘se aferra la ensueñación fanática’ [...]. Al contrario, ha de ser *producido* en la actividad del filosofar; producido reflexionando sobre la propia reflexión, y producido para la conciencia” (376).

Bibliografía

- De la Maza, Mariano. *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Ediciones UC, 2004.
- Díaz, Jorge, editor. *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. AKAL, 1998.
- Forero, Fernando. *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Universidad Nacional de Colombia, 2019.
- Forero, Fernando. “Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular.” *Ideas y Valores* 72.182 (2023). <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.112859>.
- Hegel, G. W. F. *Werke (Band 2)*. Jenaer Schriften. Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducido por María del Carmen Paredes. Tecnos, 1990.
- Hoffmann, T. S. *Hegel: una propedéutica*. Traducido por M. Maureira y K. Wrehde. Biblos, 2014.
- Paredes, María del Carmen. “Período de Jena (1801-1806).” *Guía Comares de Hegel*. Editado por Gabriel Amengual, Editorial Comares, 2015. 33-71.
- Rivera, Jorge. “La intuición intelectual en Fichte y Schelling.” Subido por Centro de Estudios Filosóficos, 2021. YouTube, www.youtube.com/watch?v=CbTzxG5it8g.
- Schelling, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte. Alianza, 1996.
- Schelling, F. W. J. *Sämmliche Werke*. KFA. Schelling, Herausgeber, Total Verlag, 1997.
- Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Traducido por I. Giner y F. Pérez-Borbujo. Trotta, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Traducido por V. López y J. Rivera. Anthropos, 2005.
- Schelling, F. W. J. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Traducido por V. Serrano. Abada, 2006.
- Schelling, F. W. J. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Traducido por E. Maragut. Abada, 2009.
- Siep, Ludwig. *El camino de la fenomenología del espíritu: Un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Traducido por C. E. Rendón. Anthropos, 2015.
- Vieweg, Klaus. *Hegel. The Philosopher of Freedom*. Translated by Sophia Kottman. Stanford University Press, 2023.