

Intuir, sentir y fantasear: cuando Alemania se balanceó en el abismo de lo irracional*

Intuiting, feeling and fantasising: When Germany swung into the abyss of the irrational

JORGE POLO BLANCO**

Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador
polo@espol.edu.ec

RECIBIDO EL 16 DE ABRIL DE 2025, ACEPTADO EL 12 DE JUNIO DE 2025

RESUMEN

El presente trabajo ofrece un análisis crítico de ciertos pasajes del pensamiento alemán asociados al irracionalismo. Se busca trazar la genealogía de esta reacción antirracionalista, surgida en las últimas décadas del siglo XVIII y en los primeros años del siglo XIX. Aunque filosofías de carácter irracionalista también aparecieron en otras naciones europeas, fue en Alemania donde alcanzaron la mayor fuerza e intensidad.

PALABRAS CLAVE

Filosofía alemana, esteticismo, irracionalismo, romanticismo, sentimentalismo

ABSTRACT

This paper offers a critical analysis of certain passages of German thought associated with irrationalism. It seeks to trace the genealogy of this anti-rationalist reaction, which emerged in the last decades of the 18th century and the early 19th century. Although irrationalist philosophies also appeared in other European nations, it was in Germany where they achieved greater strength and intensity.

KEY WORDS

German philosophy, Aestheticism, irrationalism, romanticism, sentimentalism

* Este trabajo es un producto vinculado al Proyecto de Investigación Estudios críticos sobre arte, cultura y filosofía política, perteneciente a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. El Proyecto está dirigido por Jorge Polo Blanco.

**  <https://orcid.org/0000-0001-9415-5406> Google Scholar



I. Alemania, epicentro del irracionalismo europeo

Fue una rebelión contra la razón. Ese será el asunto que se abordará en las siguientes páginas. No se ocultará que algunas de las tesis plasmadas por Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft* resultan adecuadas, en términos generales, para abordar el problema objeto de este estudio. La materia estudiada en el presente trabajo también coincide, en buena medida, con la de Lukács (1954). El pensador marxista admitía que el irracionalismo fue un fenómeno de alcance internacional. Pero es cierto que la filosofía alemana jugó un “papel dirigente” (Lukács, 1954, p. 14) en todo este asunto. Alemania representó el terreno más propicio para el surgimiento del moderno irracionalismo, el suelo mejor abonado para el pletórico desarrollo de todas sus formas y variantes (Lukács, 1954, p. 28). Y otro tanto sucede, puede añadirse, con respecto al romanticismo. Este movimiento tuvo expresiones muy notables en muchos otros países, sin duda; pero también se entiende que el movimiento romántico alemán fue el que desempeñó un papel “dirigente”.

Y, precisamente, nuestro análisis se centrará en el movimiento romántico, al cual Lukács no le prestó demasiada atención. Señalaba al comienzo de su obra que sólo haría referencia al “irracionalismo romántico de comienzos del siglo XIX” (1954, p. 10). Se fijó únicamente en Friedrich Schelling, como representante filosófico del idealismo más inequívocamente romántico. A pesar de lo cual, puede considerarse que los elementos identificativos o definitorios que Lukács adscribe al irracionalismo son perfectamente aplicables al romanticismo. El menosprecio del entendimiento y el vilipendio de la racionalidad. Pero también la glorificación de lo sentimental. Conviene recordar que las filosofías vitalistas formaron parte de esa gran corriente irracionalista (Polo Blanco, 2021). Y de igual modo la intempestiva obra de Friedrich Nietzsche, aunque esto último no podrá analizarse por cuestiones de espacio. De cualquier modo, conviene adentrarse en las brumas del Norte.

II. La rebelión antirracionalista

Es necesario acudir a las fuentes primigenias. Johann Georg Hamann (1730-1788), conocido como “Mago del Norte”, fue una figura compleja, enigmática y de difícil interpretación. Pero su relevancia no debe ponerse en duda (O’Flaherty, 1979). En su obra *El Mago del*

Norte, Berlin (2008) determina con toda precisión la importancia de aquel extraño personaje, cuando lo define como el enemigo más apasionado e implacable de la Ilustración. De este modo, se consolida su importancia en la historia del pensamiento europeo. “Hamann es el pionero del antirracionalismo en todas las esferas” (Berlin, 2008, p. 53). Herder y Jacobi fueron sus discípulos (Villacañas, 1988). Goethe dijo que Georg Hamann era la cabeza más brillante de su tiempo. Y sostuvo relaciones cordiales con Kant –también era oriundo de Königsberg–, a pesar de todo lo que les separaba desde el punto de vista filosófico. Se le ha considerado el principal alentador o inspirador del turbulento movimiento *Sturm und Drang* (Rühle, 1997).

En sus primeros años de formación se movió en coordenadas ilustradas y cosmopolitas, pero estando de viaje en Londres sufrió una profunda crisis existencial que transformó radicalmente el rumbo de sus pensamientos. Leyó la Biblia con frenesí, una y otra vez. Se convirtió en un acérrimo enemigo de los librepensadores que deambulaban por el afrancesado Berlín de su época, desembocando en un severo pietismo antiintelectualista y en una religiosidad emocional e introspectiva. Hamann fue un declarado adversario de las abstracciones propias de un pensar sistemático. Sentía una indeclinable aversión por el saber construido *more geometrico*. Exhibiendo una vasta erudición filológica, se convirtió en defensor de todo aquello que el Siglo de las Luces buscaba condenar. Desde coordenadas muy próximas al fideísmo, lanzó furiosas embestidas contra la fe en la razón. Se mofaba de la necedad de todos aquellos que habían exhibido una pueril creencia en el poder ilimitado de la inteligencia. Se regodeaba en la impotencia de la razón. Incluso quiso ofrecer una imagen diferente de Sócrates, presentándolo no como el campeón del racionalismo más áspero, sino como una figura de talante estético-mistérico (Rebelles del Valle, 2021; Hamann, 2017).

Por todo ello, se referirá cáusticamente a la arrogancia de la ciencia moderna, que pretendió entenderlo todo y ordenarlo todo. A Hamann le provocaba hilaridad y desazón comprobar cómo algunos quisieron fabricar una suerte de luz intelectual comprensiva.

Odiaba a su siglo con una aversión casi patológica y atacó lo que era en él más característico con una agudeza y un vigor sin igual. Fue el primer escritor de la época moderna en criticar públicamente a la Ilustración y a todas sus obras,

no simplemente a este error o a aquel extravío de la nueva cultura (Berlin, 2008, p. 77).

Se trataba de una enmienda a la totalidad, sin concesión alguna. Es cierto que en Rousseau (1995) pueden detectarse algunas críticas de sabor prerromántico, cuando denunciaba los vicios y las iniquidades de una civilización gobernada por las ciencias. Pero su posición fue ambivalente, toda vez que el filósofo ginebrino mostró mayores simpatías con respecto a otras dimensiones de la cultura racionalista de aquel siglo. También Diderot exhibió cierta desazón ante la progresiva racionalización del mundo, por cuanto dicho proceso generaba de manera concomitante un desfallecimiento de las energías poéticas de la humanidad. Sí, para el editor de la *Encyclopédie* el ocaso del arte era un destino inevitable en una civilización orientada por las ciencias y por la filosofía racional. Había en ese diagnóstico un lamento. Si bien es cierto que, en otras ocasiones, el filósofo francés encareció las excelencias del progreso (Olszewicki, 2020). En Rousseau y en Diderot se advierten posiciones contradictorias, mientras que en Hamann no se perciben tales ambigüedades, pues su rechazo a la razón fue manifiestamente hiperbólico.

La naturaleza no está escrita en caracteres matemáticos. Dios es un poeta, más que un geómetra. Las verdades de la razón son poco más que endebles ficciones, un artificio gaseoso. La razón humana no puede acoplarse ergonómicamente a lo real, pues lo real es algo insondable e inaprehensible, un misterio inabarcable para tan débil linterna. El racionalismo pretendía integrar toda la variedad inabarcable del cosmos es un sistema lógico y cerrado, en el que todos y cada uno de los fenómenos quedarán perfectamente explicados en función de leyes ineluctables. Exhibiendo una desabrida antipatía por la claridad y la distinción, Hamann preferirá lanzarse a una apología de lo irregular, de lo inarticulado, de lo imprevisible, de lo inexacto y de lo heteróclito. Porque la ciencia hace del universo un lugar homogéneo, mecánico, predecible y árido. En sus gélidas manos, la naturaleza se convierte en materia muerta. El análisis racional disecciona lo vivo, lo congela en arbitrarias secciones. Hamann contraponía lo concreto-intuitivo-vivo a lo abstracto-conceptual-inerte (Hernández Pérez, 2018).

Pero semejante crítica a la preponderancia del método científico estaba muy vinculada a su fogosa y emotiva religiosidad. La ciencia, a la que tildaba de falso saber, estaba poniendo en peligro la piedad. El

universo es un milagro, que la razón no puede aprehender con sus solas fuerzas; casi nada pueden sus pueriles abstracciones, clasificaciones y sistematizaciones. Hamann otorgaba al saber revelado una primacía indiscutible. La religión debía cumplir un rol omniabarcante. En ese sentido, se encontraba en las antípodas del materialismo ateo. Pero su posición también se hallaba muy lejos del tibio deísmo. Dios no es una idea lógica. Hay que *sentir* la palabra de Dios, más que entenderla. La razón es una víbora venenosa y pestilente (Berlin, 2008). Sea como fuere, lo cierto es que sin la revolución de Hamann no hubieran podido emerger, tal y como lo hicieron, los mundos estético-filosóficos de Herder, Schiller o Schlegel (Berlin, 2008). En aquellas retumbantes diatribas estaba preanunciado el programa romántico.

III. Los primeros temblores románticos

La influencia del romanticismo alemán fue muy amplia; puede rastrearse, incluso, en la filosofía americana angloparlante (Garnica, 2023). En este trabajo, sin embargo, se aborda desde otro enfoque; se sigue otro rastro. Friedrich Schiller (1759-1805) fue otro de los precursores más relevantes de aquel nuevo talante. Con cierta arrogancia, así lo advierte Safranski (2018), el filósofo alemán pretendió erigir una revolución espiritual que habría de ser más profunda que la francesa. Una revolución interior, nada más y nada menos. Y es que el poeta de Weimar pondría todas sus esperanzas en la capacidad liberadora del arte. Es lo artístico, con su fuerza genesiaca y su potencia demiúrgica, la dimensión más genuina del ser humano. Es a través de la belleza que caminamos hacia la libertad (Safranski, 2018).

Pero no se trata únicamente de que la educación estética agudice la sensibilidad de los hombres; es algo más decisivo. Lo que nos define como seres humanos es precisamente esa dimensión estético-lúdica. “Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es *enteramente hombre cuando juega*” (Schiller, 1990, p. 241). Debe notarse que las *itálicas* son del propio Schiller, que ponía el énfasis en ese aspecto. Desde tales premisas, aducirá que “el predominio de la facultad analítica desposee necesariamente a la fantasía de su fuerza y de su energía”, palabras que constituyen una prefiguración del antirracionalismo romántico. “Por ello, el pensador abstracto posee casi siempre un corazón *frío*” (Safranski, p. 153). Aquellas famosas *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), que es de donde han sido extraídas todas las palabras

citadas, fueron ampliaciones de una relación epistolar que había mantenido con el duque de Augustenburg. La obra fue muy elogiada por Goethe (Safranski, 2006). Schiller consideraba que somos criaturas culturales porque lo estético-lúdico forma parte de nuestro ser más profundo, y se nos abren espacios de libertad precisamente cuando somos capaces de despegarnos de lo puramente utilitario. En los seres humanos sí hay gestos puramente gratuitos, esto es, gestos que no están guiados por una grosera funcionalidad adaptativa. Únicamente cuando el hombre alcanza un estado estético o una existencia estética quedan sus facultades liberadas de la tiranía pragmática del resultado inmediato (Schiller, 1990).

La utilidad se había convertido en un nuevo ídolo al que todos debían plegarse y someterse. Así se quejaba Schiller. Sólo el arte podría salvarnos de un utilitarismo tan mezquino y totalizante. Y es que vivíamos y moríamos en esas monotonías productivas despojadas de todo placer. Esa humanidad moderna (*neuern Menschheit*) estaba compuesta por criaturas interiormente escindidas, cuya existencia mecánica discurría en un “artificial mecanismo de relojería” (Schiller, 1990, p. 147). Únicamente el juego de lo artístico podría compensar tan desolador panorama. Su devoción por lo bello tenía que ver con esto. Poetizar la vida, para poner un dique de contención a ese astillamiento del alma humana. El arte podría proporcionar, de alguna manera, aquel atisbo de plenitud que otrora ofreciera la religión. Debe mencionarse que esta idea del arte como una dimensión autónoma ya estaba desarrollada en Karl Philipp Moritz (1756-1793), un autor vinculado al *Sturm und Drang* que en alguna ocasión había sido huésped de Goethe. En una obra de 1788 que llevaba por título *Über die bildende Nachahmung des Schönen* había sostenido que la creatividad artística estaba dotada de una lógica propia. El arte hallaría su centro de gravedad en sí mismo. Para justificarse no necesitaría salir de su propia esfera. No tendría que responder a criterios extrínsecos (Safranski, 2006).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) desempeñó en todo este asunto un papel destacado, pues con él lo religioso quedaba convertido en una suerte de intuición estética del mundo. La dimensión moral dejaba de ocupar un lugar preponderante en el ámbito experiencial del hecho religioso. Bien poca cosa sería la religión si su única razón de ser fuera la de reforzar o apuntalar el orden moral (Schleiermacher, 1990). El aspecto metafísico también quedaba desplazado. Y es que *presentir* lo Infinito es algo muy distinto a buscar las causas últimas que determinan

el orden del Universo, ya sea que tal búsqueda se lleve a cabo empírico-naturalmente o racional-especulativamente. La religión no es eso. “Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos” (Schleiermacher, 1990, p. 35). Desde tales coordenadas, lo definitorio de la experiencia religiosa sería su capacidad de apertura a la belleza del mundo; o, dicho de otro modo, la receptividad *intuitiva* que permite una cierta aprehensión de los sublimes prodigios del universo infinito. Establecer una comunión emotiva con el todo; alcanzar una suerte de sentimiento oceánico.

La religión de Schleiermacher era sentimental y estetizada, situada en las antípodas de cualquier teología racionalista. No importan tanto los dogmas; estos son derivaciones posteriores. La apertura estético-sentimental al infinito es lo determinante. No se hallará verdadera religión son las frías argumentaciones de los doctos. En esas escrituras muertas se encontrará únicamente fórmulas vacías, alojadas en un sistema árido y poco apasionado (Schleiermacher, 1990). El Dios lógico de los escolásticos es apenas un pálido y evanescente reflejo de la genuina vivencia religiosa. Construcciones intelectuales y racionalizaciones abstractas que nada tienen que ver con el estremecimiento sagrado que se agita en lo más íntimo. La religión aparece cuando se conmueve el ánimo a través de una intuición inefable. Sólo un necio podría pretender encerrar *eso* en un conjunto inerte y desapasionado de silogismos, deducciones y demostraciones (Schleiermacher, 1990).

El chovinismo, por cierto, no le resultará ajeno a Schleiermacher. Les reprochará a los ingleses su empirismo miserable y destilará un profundo desprecio por los franceses, cuya visión apenas soporta quien venere la religión, toda vez que ellos la pisotean una y otra vez con sus palabras y acciones. El pastor protestante consideraba que únicamente en el suelo patrio se daba el clima idóneo para que floreciese y fructificase la verdadera religiosidad. “Aquí, por tanto, debe hallar la religión una especie de refugio ante la grosera barbarie y el frío sentido terrenal de la época” (Schleiermacher, 1990, p. 14). En ese sentido, Schleiermacher contribuyó al fortalecimiento del nacionalismo alemán.

Su propuesta fue bien acogida en los círculos románticos. Friedrich Schlegel (1772-1829) refrendaba tales tesis en uno de sus fragmentos de 1800:

El entendimiento, dice el autor de los *Discursos* sobre la religión [se refiere a la mencionada obra de Schleiermacher], sólo conoce el universo; dejad que reine la fantasía y tendréis un dios. Es exactamente así: la fantasía es el órgano del hombre para la divinidad (Schlegel, 2009, p. 194).

Poetizar la experiencia religiosa y sacralizar la experiencia estética, he ahí dos movimientos de una misma composición. “Sólo puede ser un artista quien posee una religión propia, una intuición original de lo infinito” (Schlegel, 2009, p. 195). Con todo ello se iba entreabriendo la peligrosa puerta del irracionalismo, cuya trayectoria sería tan extensa como funesta. Quizás el reverenciado Schiller no abrió dicha puerta de par en par. Pero sí forjó la llave que facultaba para abrirla. Esa será siempre su responsabilidad –o, mejor dicho, su corresponsabilidad, pues no anduvo solo en esa travesía–. Y es que muchos de los que habrían de tomar dicha llave para traspasar semejante umbral lo harían, algún tiempo después, con ademanes más agresivos y frenéticos. La racionalidad quedó seriamente dañada; o gravemente desprestigiada. La estetización de lo real había entrado en escena con paso firme. El romanticismo dejaba ver su faz. Es verdad que Schiller tuvo desavenencias y desencuentros con el propio Friedrich Schlegel. También tuvo problemas con Fichte (Safranski, 2006). Pero es indiscutible que el irracionalismo también se abrió paso a través del autor de *Don Carlos*.

IV. La erupción romántica

Aquellos escritores no se llamaron a sí mismos románticos. Emplearon más bien la denominación *nueva escuela*, acuñada por Friedrich Schlegel cuando preparaba la reedición de *Diálogo sobre la poesía*, su reconocido y aclamado escrito de 1800. De hecho, este texto puede considerarse el documento que compendia de forma más acabada las características de la sensibilidad romántica, en abierta confrontación con el espíritu dieciochesco. Se trataba de una contundente línea de fuga con respecto al pensamiento racionalista y al gusto clasicista. Estos románticos empezaron a percibir con desazón la contradicción entre lo poético y lo real. Ese abismo que separa los dos mundos ocasionará en ellos una angustia creciente. ¡No debiera existir tal separación! Pero la tensión finalmente se resolverá con un estallido idealista, a saber, neutralizando las fronteras que separan literatura y vida. Los miembros de la nueva escuela pretendieron erigir un puente que uniera y comunicara los

dos territorios separados por aquel abismo. Quisieron *poetizar* lo real y *realizar* la poesía.

Apareció, en tales contextos, lo que en la historia de la literatura habría de identificarse como el círculo de los románticos de Jena, aglutinados en torno a la revista *Athenaeum*, fundada en 1798 y editada por el propio Friedrich Schlegel junto a su hermano August Wilhelm. Es verdad que la noción filosófica de “sentimiento”, como fenómeno distinto e independiente, había emergido en la segunda mitad del siglo XVIII, de la mano del alemán Johannes Nikolaus Tetens (1736-1807), un filósofo que influyó poderosamente en Kant. Y Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), en su obra *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, publicada en 1735, introdujo por primera vez el término *estética* (Baumgarten, 1964). Pero lo cierto es que Friedrich Schlegel otorgará una dimensión portentosa e inaudita a dichas nociones, como se mostrará a continuación. Es oportuno recordar que, décadas antes que Nietzsche, en un trabajo titulado *Sobre el estudio de la poesía griega*, Schlegel (1996) estableció que la cultura de la Antigua Hélade no estaba vertebrada solamente por los principios de la serenidad luminosa y equilibrada, sino que latía en ella un fondo extático, cruel y salvaje. El filósofo dionisiaco no fue excesivamente original, al menos en ese aspecto.

Ya en un fragmento de 1798 había esbozado las líneas maestras del movimiento. “Sin poesía no hay realidad. Igual que no hay realidad sin fantasía –por más que uno disponga de los sentidos–, tampoco hay mundo espiritual sin ánimo, por mucho intelecto que uno posea” (Schlegel, 2009, p. 151). Las funciones cognoscitivas eran despojadas de su vieja posición privilegiada. Postulando que la vida debía comprenderse como un gran juego –aquí se percibe la influencia de Schiller–, entendió Schlegel que el arte era el más sagrado de todos los juegos. Pero, de semejante premisa, extraía un corolario tremendo.

Pues éste es el principio de toda poesía: anular el curso y las leyes de la razón pensante-razonante y volvernos a poner de nuevo en el bello desorden de la fantasía, en el caos originario de la naturaleza humana, para el que no conozco hasta ahora ningún símbolo más bello que el hormiguelo multicolor de los antiguos dioses (Schlegel, 1994, p. 123).

En este pasaje se sintetiza y se concentra el programa estético-filosófico del romanticismo. No obstante, conviene hacer una advertencia, y es que, aunque en ese momento aquel espíritu romántico podía mostrarse irónico y juguetón, las derivaciones de semejante programa irracionalista fueron bastante serias (Schenk, 1983).

En un pequeño trabajo que llevaba por título *Sobre la incomprensibilidad* (1800) trazaba Schlegel una apología atrevidísima de lo caótico y de lo incommunicable. “Creedme, os moriríais de angustia si, como exigís, el mundo en su totalidad se volviera de veras comprensible” (Schlegel, 2009, p. 233). Si los seres humanos lo entendieran todo –o la comunicación entre ellos fuera absolutamente clara y traslúcida– desaparecería el misterio del mundo. Existir es *sentir*, antes que pensar. Truenos anticartesianos. Apoteosis del emocionalismo. No todo debe ser inteligible. En ese sentido, los enemigos a batir son la *mathesis universalis* y el discurso del método. Es preferible que subsistan regiones indescifrables. ¿Por qué sería mejor disolverlo todo en la razón? La inteligibilidad exhaustiva es árida. El espíritu muere de aburrimiento, cuando el esquematismo abstracto de la inteligencia lo recubre todo con su frío manto. Fue un tópico muy romántico el rechazo del espíritu de geometría y la huida de la línea recta. Lo claro y distinto dejó de ser atrayente.

Se prefería, por ejemplo, la intrincada y laberíntica ciudad medieval –con todos sus repliegues inextricables y oscuros– antes que la ordenadísima ciudad moderna. Los mitos volvieron a tornarse algo valioso y digno de rememorarse, desoyendo a los que habían considerado que aquellos relatos eran nada más que un residuo tóxico propio de sociedades atrasadas. En consonancia con todo ello, sentían afinidad por los particularismos recónditos, antes que por la abstracta igualación del cosmopolitismo revolucionario. Sólo había poesía y fascinación en los enclaves remotos e inaccesibles. El sentido de la belleza vibraba con mayor intensidad en geografías exóticas y atrasadas. En las modernas urbes imperaba una luminosidad atosigante, prosaica y anodina. A esto último se refería Schlegel cuando hablaba de “nuestra época no fantástica” (Schlegel, 1994, p. 132).

En los escritos de Ludwig Tieck (1773-1853), amigo de los hermanos Schlegel y de Novalis, aparecerá un sutil rechazo de esa modernidad que ha “descifrado” con su luz artificiosa todos los rincones del mundo misterioso de antaño. Sus cuentos muestran una realidad

recubierta por las brumas de lo fantástico. En ellos, las dimensiones de lo cotidiano-ordinario y de lo fantasioso-fabuloso se fusionan (Tieck, 2009). Otro tanto sucederá con los cuentos de Hoffmann (1776-1822), donde cobrará especial protagonismo lo tétrico, lo inexplicable y lo sobrenatural (Hoffmann, 2007). En algunas de estas narraciones fantásticas asomará una cierta tonalidad satírica, arremetiéndose contra el racionalismo filisteo y prosaico de la Ilustración. Podrían ponerse muchos ejemplos, extraídos del universo literario romántico. Sólo uno más, en este caso del romanticismo británico. El poeta John Keats (1795-1821), en cierto momento en su poema *Lamia*, se preguntaba con indisimulada amargura:

“¿No se desvanece todo encanto al simple toque de la helada filosofía?”. Se refiere, obviamente, a la filosofía materialista del siglo XVIII; y a la ciencia moderna, que todo lo quiere explicar reductivamente. “Pues la filosofía no duda en cercenar las alas de los ángeles, en descifrar misterios con líneas y con reglas, en vaciar el aire de magia y a las minas de sus habituales gnomos” (Keats, 2013, p. 99).

En estas palabras palpita el desaliento y el desasosiego; una queja muy amarga, por el desencanto racionalista del mundo. Añoranzas de una naturaleza no descifrada por los filósofos, ni herida o mancillada por los ingenieros. También Schiller, en su poema *Los dioses de Grecia* (1788), se había quejado amargamente por esa implacable desdivinización del cosmos perpetrada por la ciencia moderna. La serena majestuosidad de Helio –con todo su encanto poético– fue sustituida por una bola de fuego inanimada.

Empezó a consolidarse un verdadero “culto a lo misterioso” (Safranski, 2018, p. 54). Lo inexplicable ya no constituía un escándalo, como de hecho sí lo era para los estrechos espíritus ilustrados. Más bien al contrario. Frente al apisonador Iluminismo, que pretendía racionalizarlo todo, los rincones tenebrosos de la vida se convertían en anhelados refugios. En los textos de Friedrich Schlegel de 1790 aparece el concepto “revolución estética” (Safranski, 2018, p. 55). ¿En qué terminaría todo esto? Los exaltados de Jena deseaban quebrar las fronteras entre literatura y vida. De lo que se trataba era de inyectar poesía en la cotidianidad. Sí, poetizar todos los ámbitos de la existencia; hallar lo extraordinario en los pliegues ocultos de la normalidad. En un mundo cada vez más prosaico y desalmado, repleto de espíritus

achataados por la especialización del trabajo, lo revolucionario habría de consistir en otorgar a lo poético una presencia omnimoda. Embriagados por semejantes premisas, Schlegel y Novalis acuñaron el verbo “romantizar” (*Romantisieren*), como recordaba Safranski (2018, p. 56).

Pero lo que surge de todo ello no es más que un grosero irracionalismo: “No es posible explicar ni comprender el universo, sino sólo intuirlo y revelarlo” (Schlegel, 2009, p. 217). En este fragmento de 1800 se descubre otro corolario supremo del programa romántico. Únicamente se puede intuir estéticamente el mundo. Tal vez sea revelado parcialmente en la experiencia religiosa –que también es de índole estética–, pero no podemos conocerlo ni explicarlo conceptualmente.

Novalis (1772-1801) constituye una pieza clave en la consolidación del movimiento. En *La cristiandad o Europa* –obra escrita en 1799, pero publicada póstumamente por Schlegel en 1826– nos encontramos con una inquietud terriblemente angustiante. El poeta alemán temía que el “sentido de lo sagrado” se esfumase del mundo. Dicho sentido se hallaba en trance de extinción, perspectiva que lo sumía en un pesimismo irreprimible. Esbozará en esas páginas unas reflexiones amargas, describiendo cómo aquella experiencia de lo sagrado dejó de formar parte de la vida de los hombres. Sin embargo, culminará con una suerte de profecía de los tiempos venideros. La cristiandad podrá recobrar, tal vez, un nuevo vigor y una nueva presencia. ¿Se trataba de una utopía reaccionaria? Sí, desde luego que sí (Bürger, 1996). Novalis siempre mostró afecto por el estamento nobiliario. Sus crecientes simpatías por el catolicismo (procedía de una familia protestante pietista) se fusionaban con su devoción por lo medieval. Terminó detestando la Revolución, pues consideraba que sus principios filosófico-organizativos eran demasiado mecánicos y abstractos.

Sostenía una idea principal, a saber: que cuando los dioses terminen de morir, otras cosas –probablemente peores– vendrán a sustituirlos. El egoísmo más ruin y miserable será una de las idolatrías modernas que imperarán tras la muerte de lo sagrado. También el espíritu científico que sólo se alimenta de sí mismo –el cientificismo, que diríamos hoy– constituirá una de esas idolatrías sustitutorias. Esa será la peor de todas. Curiosamente, él mismo trabajó en el sector de la ingeniería de minas, un mundo muy afín a esa modernidad industrial por la que decía sentir una indecible hostilidad. Sea como fuere, el escritor

alemán consignaba que el odio a la religiosidad creció a medida que la arrogancia científica se enseñoreó en el espíritu de la época. La “erudición triunfante” y el dominio absoluto de los “doctos” agudizó de una forma dramática la oposición entre la fe y el saber. La “manera de pensar moderna” se afianzó como fundamentalmente irreligiosa (Novalis, 1977, p. 87). Y cuando lo sagrado es arrojado del mundo se desencadenan otros efectos, puesto que con ello también menguan o desaparecen la moralidad, la fantasía y los sentimientos nobles (Novalis, 1977).

El universo entero, despojado de todo misterio y de toda belleza, queda convertido en un gigantesco mecanismo que se mueve erráticamente. Lo sublime ya no emerge en ninguna parte. Un racionalismo estéril bloquea todos los accesos a lo prodigioso. Clamará contra el gremio de los filántropos e iluministas, que pretendieron hacer de los hombres criaturas cultivadas en el más estrecho y frío de los sentidos. Pero en medio de la pesadumbre, Novalis (1977) ofrece una breve nota de esperanza, con tonalidad irónica: “Lástima que la naturaleza permaneciese tan magnífica e incomprensible, tan poética e infinita, a pesar de todos los esfuerzos por modernizarla” (p. 90). Qué bueno que la gélida racionalidad no ha podido explicarlo todo, subsistiendo todavía realidades intratables por ella. Eso es lo que estaba diciendo. Porque la imagen científica del mundo nos entrega una naturaleza completamente desangelada y enfriada.

Novalis observaba cómo los hombres modernos se afanaban con denuesto en purificar de poesía la naturaleza, despojando al mundo de todo adorno multicolor. Insensatamente, trataban por todos los medios de borrar cualquier “huella de lo sagrado” (Novalis, 1977, p. 89). Las leyes mecánicas explicaban la totalidad de los fenómenos; ningún rincón del cosmos albergaba ya una porción de misterio. El autor de los *Himnos a la noche* (1800) comprobaba, con desasosiego, que una luminiscencia fría y analítica avanzaba impertérrita, aniquilando cualquier resquicio de fantasía. Nos prohibieron la intuición poética del mundo, toda vez que la realidad debía ser analizada e intelectualizada. Por todo ello, afirmaba que eran bellos y resplandecientes aquellos días en los que Europa se dejaba mecer y arrullar por el cristianismo. Por lo demás, aquella vieja cristiandad era antes del desdichado cisma un vasto imperio espiritual, esto es, una comunidad integrada (Novalis, 1977). En otro pasaje lo afirma sin contemplaciones: “Con la Reforma se acabó la Cristiandad” (Novalis, 1977, p. 83). En cualquier

caso, lo que ahora se quiere destacar es que para Novalis los hombres de aquella edad –se refiere a los siglos medievales– eran todavía capaces de experimentar el sentido infantil de lo maravilloso. Todavía sabían apreciar la belleza insondable del mundo, dejarse atrapar por significados inefables. Pero todo aquello había quedado pulverizado.

Se trataba del famoso desencantamiento del mundo, como dirían otros más adelante. La fe y el amor fueron reemplazados por el saber y el tener. Ahora sólo importaba el cuidado de la propia utilidad; un desagradable materialismo recubría todos los pliegues de lo real. Volcados en la mundana exterioridad y atenazados por una pléyade de avatares insustanciales, apenas se daban ya situaciones propicias para el intimismo introspectivo. En medio del ruidoso tumulto nadie tenía tiempo para la consideración silenciosa y calmada del universo interior. El mundo era un lugar gris, gélido e insípido como el mecanismo de un reloj. ¿Qué proponía Novalis, si de lo que se trataba era de frenar hasta donde fuera posible una dinámica tan desalentadora? La fantasía tenía que ocupar de nuevo una posición preeminente. Nuestro modo de estar en el mundo tendría que volver a ser más sentimental. Cosas muy parecidas estaba diciendo Chateaubriand (1768-1848), en *Génie du christianisme* (1802). Aquel mundo perdido era más sabio, más amable y sobre todo más bello que este árido presente, atenazado por el materialismo y la racionalidad incrédula. La mejor apologética del cristianismo es aquella que resalta su inigualable poética (Chateaubriand, 2010).

Poetizar la vida, he ahí una consigna suprema del programa romántico. En su *Enrique de Ofterdingen*, obra inconclusa de Novalis y publicada póstumamente en 1802, el protagonista mantiene una plática con Klingsohr, su maestro y futuro suegro. En cierto momento, este último asevera lo siguiente:

Es un hecho especialmente desgraciado el que la poesía tenga un nombre concreto y que los poetas formen un gremio especial. La poesía no es nada especial. Es el modo de actuar propio del espíritu humano. ¿No es verdad que en cada momento está el hombre anhelando y haciendo poesía? (Novalis, 1992, p. 205).

Es decir, la poesía debería desparramarse por todos los ángulos y pliegues de la vida, puesto que el espíritu humano es *antes* poetizante que

pensante. Los hombres son más propiamente sintientes e imaginadores que razonadores. Pero debemos entender que para Novalis una de las formas más hermosas de poetización es aquel zambullirse en los misterios irracionales de lo religioso. Dejarse envolver por una naturaleza mágico-maravillosa que nada tiene que ver con aquel “libro escrito en caracteres matemáticos”, que dijera Galileo. Respirar el viento infinito y enigmático de un universo que en nada se parece a un gigantesco reloj newtoniano. Lo “misterioso” tendría que recuperar el terreno perdido. Sería una nueva época del mundo, definida por una fusión maravillosa –no hay adjetivo más apropiado– de religión y poesía. He ahí su vibrante y acongojado anhelo. Y no podemos dejar de mencionar que a Novalis no le resultó completamente ajena la idea de una superioridad cultural de Alemania. También Schiller jugueteó con ella. La flaqueza política de Alemania –su fragmentación territorial y su escasa integración– quedaba en cierto modo compensada por una dotación superior en lo que a la cultura se refiere. La suprema dignidad de los alemanes –su indiscutible grandeza– residía, precisamente, en esa potencia espiritual (Novalis, 1977, p. 94).

Friedrich Schelling (1775-1854) forjará, al menos en cierto momento, un programa de estetización del pensamiento. Esto se puede observar en el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), una obra gestada en aquella Jena recubierta por las brumas románticas. Allí entrará en contacto con Fichte, Schiller, Novalis, Tieck, Schleiermacher y los hermanos Schlegel. El círculo romántico adquirirá potencia y trabajaba a pleno rendimiento. Schelling había llegado a la ciudad dos años antes, para ocupar un puesto de profesor, y allí incubará su filosofía del arte (Oquendo, 2011). Sostendrá que el arte, al que tilda de “milagro” o “revelación”, es capaz de reflejar íntegramente todo aquello que en la conciencia del filósofo o del científico aparece de un modo fragmentario (Schelling, 1988).

Esta tesis también aparecía formulada en Novalis, cuando aseveraba que la poesía es “la clave de la filosofía”. El conocer filosófico desemboca en la poesía, pues a la postre ella puede aprehender de otra manera “la bella economía del universo”. Sólo mediante la poesía se puede experimentar “la comunidad más entrañable de lo finito y lo infinito” (Novalis, 1977, pp.121-122). Schelling dirá exactamente lo mismo, cuando sostenga que únicamente el arte puede ofrecer lo que es inalcanzable para los otros saberes. “El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún

entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente” (Schelling, 1988, p. 417). El pensamiento discursivo o conceptual se muestra torpe e insuficiente cuando se aproxima a ciertas fronteras; fracasa irremediabilmente. Sin embargo, desde la experiencia artística se pueden “intuir”, más profundamente y de una forma más “inmediata”, los secretos del ser.

El arte es capaz de aprehender aquella “infinitud” que resulta inaprensible para las desmañadas facultades intelectivas, concluirá Schelling (semejante idea reaparecerá con vigor en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, como es bien sabido). En este sistema lo racional deviene impotente, y el acontecer artístico penetra donde el pensamiento demostrativo no puede penetrar. La facultad poética se convierte en la fuerza primordial del alma humana, con lo cual el arte se erige en lo supremo para el filósofo. Sólo el arte tiene la capacidad de abrirle –al científico y al filósofo– un santuario privilegiado en el que arden reconciliadas, en una misma y eterna llama, todas aquellas cosas que aparecen separadas o disgregadas en la naturaleza y en la historia. En esa prodigiosa llama se reúne y unifica todo aquello que aparece como disperso, irreconciliable y contradictorio para el intelecto (Schelling, 1988).

La intuición estética adquiere el estatus de “punto de partida” en la constitución de lo real, “de modo que se puede decir que el arte es el modelo de la ciencia y sólo donde hay arte puede llegar la ciencia” (Schelling, 1988, p.421). La poetización es la experiencia originaria del mundo, siendo así que su despliegue fue –y es– anterior a todo pensamiento conceptual (Renero, 2007). El irracionalismo asoma en estas disquisiciones. Es cierto que algunos autores han tratado de matizar o corregir la etiqueta de “irracionales” que se les ha colocado en épocas anteriores a los pensadores románticos en general, y a Schelling en particular (Hamilton Grant, 2006). Sin embargo, puede afirmarse que en muchos de sus escritos hay elementos que permiten concluir que tal etiqueta no es descabellada.

Arte y filosofía empiezan a solaparse; sus dominios se confunden. Eso es lo que sucede en la mencionada obra de Schelling. Y es que el impulso filosófico y el impulso artístico brotan de un mismo suelo llamado imaginación. Pensar y poetizar son actos originarios y productivos del espíritu; no son gestos tan disímiles como nos quisieron hacer creer. Pero con ello se transita hacia una estetización del pensamiento. El arte

se erige en el verdadero órgano del conocimiento, pues la comprensión directa tiene lugar en el ámbito de lo intuitivo. Schlegel (2009) estaba diciendo exactamente lo mismo, de forma simultánea: “Todo cuanto cabía hacer con la filosofía y la poesía por separado ya se ha hecho y consumado; así pues, ha llegado la hora de unirlos” (p. 210). Pero esa proclamada unión no es otra cosa que la subsunción del pensamiento racional en el campo de la *mitopoiesis*. Lo que se estaba diciendo es que no existe una diferencia sustancial entre *pensar* y *mitologizar*. Y es que, en definitiva, lo que se buscaba era cortocircuitar la prosaica racionalización del mundo con una nueva poetización-mitologización. Lukács observó que Schelling representó el primer aldabonazo sólido y consistente del irracionalismo moderno, aunque Hamann y Schiller, entre otros, también fueron pioneros en eso.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), otro de los protagonistas de esta sublevación antirracionalista, había ejercido como contumaz defensor del intuicionismo. El núcleo de aquella teoría del conocimiento radicaba en la presunta necesidad de ir más allá del conocimiento demostrable. En efecto, el saber intelectual debiera rebasarse o superarse para acceder –no se sabe bien cómo– a un conocimiento “inmediato” –he aquí la noción clave– del absoluto. El pensamiento trabado con meros conceptos resulta siempre sospechoso, por insuficiente y artificioso. Pero el espíritu es capaz de intuir lo infinito sin mediaciones (Villacañas, 1989), una facultad portentosa que, tanto en Jacobi como en su maestro Hamann, se manifiesta en una predilección pascaliana por las “verdades del corazón”.

V. A modo de conclusión. Un mundo demasiado mecánico, demasiado abstracto y demasiado frío

Joseph Görres (1776-1848), destacado miembro del grupo romántico de Heidelberg –que, en cierto modo, “desplazó” a Jena como epicentro del movimiento–, había sido un sustentador de idas jacobinas y revolucionarias, pero en un viraje ulterior desplazó su mirada hacia los encantos de las tierras lejanas. Exotismos orientales, mitologías asiáticas. Además, dirigió su atención hacia los tiempos pretéritos. Lo bello y lo verdadero quedaron atrás, en los orígenes. El progreso sólo traerá calamidades y desiertos. Se ejercitará, desde tales coordenadas, una interpretación del pasado diametralmente opuesta a la de Voltaire. El tiempo camina en pos de la desintegración. La nostalgia –que en muchas ocasiones se concretará en un explícito medievalismo– ocupará

una posición medular. Recuérdese que también en Novalis aparecía esa añoranza de los tiempos medievales. El futuro ya no brillaba cargado de promesas halagüeñas. En este contexto, serán las leyendas, las viejas sagas mitológicas, las canciones populares y las tradiciones casi olvidadas quienes ejerzan un irresistible atractivo.

Clemens Brentano (1778-1842) y Achim von Arnim (1781-1831), también pertenecientes al círculo romántico de Heidelberg, trabajaron en la recopilación de canciones populares alemanas, que plasmaron en *Des Knaben Wunderhorn* (obra datada en 1805-1808). ¿Qué había detrás de esta glorificación de la poesía popular? La idea de que es el alma colectiva la que se expresa en dichos cantares y poemas. Es el “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*) el que, instintivamente, poetiza. Y el romántico quiere zambullirse en esas honduras telúricas.

Isaiah Berlin, en unas jugosas conferencias de 1965 que fueron editadas y publicadas con posterioridad, intentó localizar el núcleo del asunto: “Mi tesis es que el movimiento romántico ha sido una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste” (Berlin, 1999, p. 24). Sus efectos fueron de largo alcance. Reconocerá que una definición estricta es verdaderamente complicada, toda vez que una pléyade de tendencias o gustos –muchos de ellos incompatibles entre sí– se apelmazan en eso que se ha dado en llamar romanticismo. El gusto por lo extraño, lo grotesco, lo espeluznante, lo tenebroso, lo misterioso y lo sobrenatural; la pasión por las brujas, los duendes, los castillos encantados, los magos, los fantasmas o los vampiros.

Pero también el apego a lo familiar y la pertenencia sentimental a un terruño; sentirse heredero de un conjunto de tradiciones propias. El deseo de recuperar cuentos populares y leyendas viejísimas. La querencia por una vida sencilla y rústica apegada a lo natural; entrañables y cálidos costumbrismos. Huir de las frías ciudades y de la civilización desalmada, esto es, una apología del ruralismo y del primitivismo. Pero también el gusto por las cosas antiguas, las venerables catedrales góticas, los castillos en ruinas, la caballería medieval, los países exóticos y lejanos, un anhelo de lugares inexplorados y remotos. Apelaciones a la quiebra de lo cotidiano, entusiasmos desmedidos y lánguidas melancolías. Pesimismo, idealismos extremos y amores imposibles; exaltación vitalista y pasional. Huir de una existencia aburguesada, rígida y reglada. Idealización de algún tiempo pasado. Misticismo, panteísmo, cristianismo y paganismo. Sed de infinito,

refugiarse en lo sagrado para no sucumbir al ruín materialismo. Entronización absoluta del arte.

La búsqueda de lo maravilloso para no sucumbir a la tiranía prosaica de lo real. Juegos en el abismo, ensoñaciones de todos los colores y aproximaciones a los límites de la locura. El romanticismo incluye todos esos aspectos, y la abigarrada enumeración podría seguir. Teniendo en cuenta que todas estas características son propias de aquella sensibilidad romántica, y comprobando que muchas de ellas son mutuamente contradictorias, admite Berlin (1999) que fácilmente podríamos sucumbir a la tentación de confesar que una definición más o menos ajustada es imposible. Pero no es así. Más allá de tales ambivalencias y porosidades, que son evidentes, lo cierto es que el movimiento romántico existió. Fue, de hecho, una “gran revolución” (Berlin, 1999, p. 40). Y por debajo de ese conjunto heterogéneo de gustos románticos latía un mínimo común denominador que otorgaba entidad y consistencia al movimiento.

Acertaba Berlin (1999) cuando señalaba que el rasgo más definitorio de la cosmovisión romántica –llamémosla así– fue su réplica, más matizada o virulenta, a los principios de la *Aufklärung*. Y el ataque más vigoroso provino de tierras germánicas. Nunca comprenderemos el impulso originario del romanticismo si ignoramos su dimensión rabiosamente irracionalista. No se puede negar que en aquellos filósofos y literatos palpitaba una profunda desconfianza hacia la razón. Al afirmar con vehemencia la expresividad fantasiosa y el ensimismamiento subjetivista, trasladaron su centro de gravedad más allá de los dominios de la razón. Jamás contemplaron con demasiada simpatía la objetividad universal de la ciencia. Más bien todo lo contrario. El asfixiante racionalismo les resultaba espiritualmente insatisfactorio. Estaban persuadidos de que un mundo científicamente analizado era el más inhóspito de los mundos. Los románticos, en definitiva, se hallaban espiritualmente entumecidos a causa del gélido “frío” que soplaba en las llanuras de la modernidad. La vida se había tornado demasiado mecánica, demasiado abstracta y demasiado fría. Ateridos y desamparados, anhelaban refugios cálidos y misteriosos.

Berlin afirmaba que el rasgo verdaderamente nuclear de la “rebelión romántica” fue su virulento ataque contra la línea de flotación del pensamiento occidental, a saber, la consideración de que el conocimiento racional es una virtud. Nietzsche retomaría este mismo asunto (pues,

en el fondo, siempre fue un romántico) cuando hubo de lanzar sus furibundas diatribas contra el “socratismo”. He ahí la clave de todo este asunto. Aquello que otorga coherencia al maremágnum romántico es su indagación poética y filosófica en los abismos de lo irracional (Berlin, 1999, pp. 159-163). Karl Mannheim, en un ensayo titulado *Das konservative Denken* (1927), había establecido que el romanticismo fue un movimiento que podía definirse y explicarse como una “reacción” contras ciertos efectos desencadenados por la consolidación del “mundo capitalista racionalizado” (Mannheim, 1963, p. 90).

Pero lo que odiaban del capitalismo era, más que nada, su elemento “racionalizador”. La reacción romántica, comandada por Alemania, evidenció una oposición a ese modo de vida burgués caracterizado por su tendencia a la “racionalización” plena del mundo; un despiadado racionalismo cuantificador, que proyectaba una imagen del universo desazonadora: un gigantesco mecanismo despojado de toda cualidad. El único conocimiento válido era el matematizable y universalizable. Quedaban proscritas las “intuiciones” de las singularidades y el “acceso” a lo inefable. Aquel “estilo de pensamiento” –plasmado canónicamente en las modernas ciencias naturales– alcanzó un desarrollo trepidante, al mismo tiempo que se desarrollaba un sistema económico que entronizaba el valor de cambio; la predominancia de lo cuantitativo y de lo calculable. Todas las experiencias quedaban reducidas al valor de cambio. Relaciones humanas impersonales, abstractas y frías (Mannheim, 1963, pp. 96-98). Un mundo desalmado, en definitiva. Contra todo eso reaccionaron los románticos. Pero lo hicieron zambulléndose en los abismos de lo irracional.

REFERENCIAS

Baumgarten, A. G. (1964). *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (J. A. Míguez, Trad.). Aguilar.

Berlin, I. (1999). *Las raíces del romanticismo*. Taurus.

Berlin, I. (2008). *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (J.B. Díaz-Urmeneta, Trad.). Tecnos.

Bohrer Heinz, K. (2017). *La crítica al romanticismo* (V. Galfione, Trad.). Prometeo Libros.

Bürger, P. (1996). *Crítica de la estética idealista*. Visor.

Chateaubriand, F.R. de (2010). *El genio del cristianismo. Bellezas de la religión cristiana*. El Buey Mudo.

Garnica, N. (2023). Las apropiaciones del primer romanticismo alemán en la filosofía americana angloparlante. Una reconstrucción, *Discusiones Filosóficas*, 24 (42), 141-161. <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v24n42/0124-6127-difil-24-42-141.pdf>

Hamann, J.G. (2017). *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce*. Hermida Editores.

Hamilton Grant, I. (2006) *Philosophies of Nature after Schelling*. Bloomsbury Publishing.

Hernández Pérez, A. (2018). Johann Georg Hamann: un foco de resistencia en épocas de absolutismo de la razón ilustrada. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 219-237. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/61654>

Hoffmann, E. (2007). *Cuentos*. Catedra.

Keats, J.K. (2013). *Lamia*.

Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo.

Mannheim, K. (1963). *Ensayos sobre sociología y psicología social*. Fondo de Cultura Económica.

Novalis. (1977). *La cristiandad o Europa*. Instituto de Estudios Políticos.

Novalis. (1992). *Himnos a la noche; Enrique de Ofterdingen*. Cátedra.

O'Flaherty, J.C. (1979). *Johann Georg Hamann*. Twayne Publishers

Olszevicki, N. (2020). ¿Es compatible el progreso de la razón con el de la poesía? Denis Diderot frente a un dilema del pensamiento ilustrado. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (40), 97-131. <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/es/article/view/10020>

Oquendo, L. (2011). Acercamiento a una lectura comprehensiva de la filosofía del arte de Schelling. *Revista de Filosofía*, 28(67), 26-42. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18213/18201>

Polo Blanco, J. (2021). Miserias políticas del vitalismo. Mistificación de la violencia y poetización de la guerra. *Co-Herencia*, 18(34), 51-85. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.18.34.3>

Rebelles del Valle, S. (2021). El Sócrates estético de Hamann frente a las fuentes clásicas. *Revista de Filosofía*, 38(98), 13-39. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/36691/39642>

Renero, A. (2007). Identidad y entendimiento. Schelling o una instancia intermedia entre Kant y Hegel. *En-claves del Pensamiento*, 1(2), 23-45. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2007000200002

Rousseau, J.J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos.

Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana* (J. Pérez de Tudela, Trad.). Akal.

Safranski, R. (2006). *Schiller o La invención del idealismo alemán*. Tusquets.

Safranski, R. (2018). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets.

Schelling, F. (1988). *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos.

Schenk, H.G. (1983). *El espíritu de los románticos europeos. Ensayo sobre historia de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.

Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (M. Zubiria).

Schlegel, F. (1994). *Poesía y filosofía*. Alianza.

Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega* (B. Raposo, Trad.). Akal.

Schlegel, F. (2009). *Fragments. Seguido de Sobre la incomprensibilidad* (Pere, Pajerols). Marbot.

Schleiermacher, F.D.E. (1990). *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Tecnos.

Tieck, L. (2009). *Cuentos fantásticos*. Nórdica Libros.

Villacañas, J.L. (1988). *La quiebra de la razón ilustrada. Idealismo y romanticismo*. Cíncel.

Villacañas, J.L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos.

Cómo citar:

Polo Blanco, J. (2025). Intuir, sentir y fantasear: cuando Alemania se balanceó en el abismo de lo irracional. *Revista Discusiones Filosóficas*. 26(46), 123-144. <https://doi.org/10.17151/difil.2025.26.46.6>