



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

**DEL IDEALISMO AL ROMANTICISMO. UNA MIRADA AL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE HARDENBERG**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS

(LETRAS ALEMANAS)

PRESENTA:

KARLA SÁNCHEZ FÉLIX

ASESOR:

DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO



MÉXICO D. F., 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a las dos personas que más admiro: a Raúl y a Oli, mis padres, por su apoyo y formación durante la vida, quienes me mostraron la importancia de la fortaleza y la perseverancia; a mis hermanas, Carol y Liz, por estar siempre conmigo y enseñarme el papel fundamental de la palabra y la conducta humana; a las risas e inocencia de mi sobrino Guillermo; a Martha y a Rosy por su cariño; a los amigos de la facultad por las experiencias compartidas durante la carrera: a Omar, Chío, Gabino, Cid; y de manera muy especial a Pedro Juárez por su cariño y comprensión, de quien aprendí lo esencial de la comunicación y la confianza.

En el ámbito académico me gustaría agradecer especialmente al Dr. Crescenciano Grave Tirado, por haber aceptado dirigir este proyecto, por su apoyo y formación académica, pues sin saberlo, me trajo de vuelta al camino de la filosofía; al Dr. Sergio Sánchez Loyola por sus consejos académicos y comentarios a esta tesis; al Dr. Christian Curt Sperling por sus críticas y anotaciones, siempre pertinentes, al presente trabajo; y a la Dra. Ute Seydel Butenschön por su tiempo y observaciones a las traducciones inmersas en el siguiente texto.

Índice

Introducción	5
A. El idealismo subjetivo de Fichte	
Consideraciones previas	10
a. Punto de partida epistemológico en la primera etapa de Fichte	11
b. Postulados de la filosofía teórica. Intención de la <i>Wissenschaftslehre</i>	21
c. De la filosofía teórica a la práctica. Un camino al absoluto	32
B. El pensamiento filosófico de Hardenberg	
Consideraciones previas	43
a. Punto de partida en el pensamiento del primer Hardenberg	44
b. Postulados del pensamiento mágico a partir de <i>La Enciclopedia y Blüthenstaub</i>	55
c. De la estética a la poesía moral. Un camino al absoluto	66
C. Algunas semillas del pensamiento de Hardenberg en el primer romanticismo	
Consideraciones previas	76
a. Idealismo mágico frente al idealismo subjetivo	77
b. Esbozos para el primer romanticismo	91
Conclusiones	104
Bibliografía	110

La poesía y el pensamiento viven en casas separadas, pero contiguas. Hay siempre un pasadizo secreto y los buenos poetas frecuentan al pensamiento porque la buena poesía es lucidez y también los grandes filósofos se alimentan de poesía.

Octavio Paz

Cuanto puede hacerse teniendo por separadas filosofía y poesía ha sido hecho y acabado. Ha llegado pues, el momento de unirlos.

Schlegel Friedrich

Zum Philosophen muss man geboren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden.

Fichte

Introducción

El idealismo alemán inició alrededor del año 80 del siglo XVIII en Jena con pensadores como: Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm von Schelling (1775-1854) y G. Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).¹ Cada uno quería explicar la filosofía kantiana y dar respuesta a los problemas suscitados en *Kritik der reinen Vernunft*. Sin embargo, el desarrollo más importante del idealismo se dio durante el periodo de madurez de Fichte, en los escritos sobre la naturaleza de Schelling, y cuando Hegel inició la construcción de su sistema filosófico. La meta común a todos ellos consistió en la creación de un vasto sistema de filosofía estrictamente unitario, basado en primeros principios, seguido de una arquitectura sólida y coherente, pues creían que semejante sistema podía ser posible y alcanzable por la razón humana. Este optimismo no sólo sucedió en el idealismo, sino también entre los románticos que se consolidaron dentro del círculo de Jena, a partir de 1796, como los hermanos August Wilhelm von Schlegel (1767-1845) y Friedrich Schlegel (1772-1829), Ludwig Tieck (1773-1853), Jean Paul Richter (1763-1825), Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) y Friedrich von Hardenberg (1772-1801), quien desde 1798 con la publicación de *Blüthenstaub*, tomó el seudónimo Novalis, “el que construye el nuevo país”. Estos pensadores iniciaron sus reflexiones con la intención de aclarar lo incondicionado, pues querían encontrar una explicación más sosegada del mundo, una conciliación ante la escisión establecida por Kant entre lo teórico y lo práctico.

La primera intención en este recuento de la historia de las ideas consiste en entender la correspondencia entre idealismo y primer romanticismo (*Frühromantik*)²; o en otras palabras, entre filosofía y literatura, más específicamente entre Fichte y Hardenberg. Si se ha pensado en

¹ Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, v. 1.

² El primer romanticismo es deudor de las ideas de Herder, Schleiermacher, Kant y Fichte; a este grupo pertenecieron: Jean Paul, Friedrich Schlegel, August Schlegel, Novalis, Tieck, Wackenroder, Friedrich Schelling y Madame Staël. En 1800 dejó de publicarse la revista *Athenaeum* y el grupo de Jena se disolvió. El romanticismo posterior desembocó en dos vertientes: el de Heidelberg con los hermanos Grimm, Clemens Brentano, Achim von Arnim, Friedrich Creuzer y Josef Görres; el de Berlín con Adam Müller, Heinrich von Kleist, E.T.A. Hoffmann y Heinrich Schubert. A este romanticismo medio le siguió el romanticismo tardío, entre 1815 y 1830, con autores como Carl Gustav Carus, Rosenkranz y H. G. Hotho. A su vez, es importante señalar que el romanticismo se desarrolló en otros países de Europa, a saber, en Inglaterra (Schelley, Keats y Byron), en Francia (Stendhal, Victor Hugo y René de Chateaubriand) y en Italia (Ugo Foscolo y Giacomo Leopardi). Sin embargo, este romanticismo sostiene ideas distintas a las del círculo de Jena. Cfr. D'Angelo, *La estética del romanticismo*.

los dos pensadores antes aludidos como principales exponentes de cada movimiento se debe al acercamiento que Hardenberg tuvo con Fichte, a tal grado de comentar parte de su obra en los *Fichte Studien* y construir así su propio pensamiento filosófico, mismo que está presente en su obra literaria. Esta proximidad de ideas entre Fichte y Hardenberg permite mostrar con claridad el problema sobre la relación entre filosofía y literatura: ¿deben considerarse dentro de un mismo campo sistemático, o más bien, se tiene que abandonar la idea de unidad? Para obtener una respuesta clara expondré el vínculo entre idealismo alemán y primer romanticismo, pues durante este momento del siglo XIX se tiende un puente entre filosofía y literatura. Si bien, hay sucesos que nos avisan que no pueden concebirse juntas, Schlegel mismo señala: “Wo die Philosophie aufhört, muss die Poesie anfangen”.³

Nosotros para aclarar este ir y venir entre filosofía y literatura creemos que lo importante es analizar primero el momento en que ambas disciplinas han estado cercanas, a saber en el idealismo y el primer romanticismo, pero como ambos momentos históricos resultan demasiado amplios recurriremos únicamente a Fichte por el lado de la filosofía y a Hardenberg por el de la literatura, pues ¿qué clase de relación hay y hubo entre estas disciplinas?, y ¿cómo a partir de un hecho concreto se puede dar solución a otro más general? Mi tarea será entonces problematizar de mejor manera este aspecto de relación, y plantear una solución, ejemplificando en cada capítulo el pensamiento del autor determinado, hasta concebir las ideas más importantes de Hardenberg. La estructura del siguiente trabajo esté pensada para exponer de manera didáctica el pensamiento de Fichte por un lado, como el de Hardenberg por el otro. Se ha intentado iniciar con el punto de partida que cada uno concibió en su pensamiento, hasta exponer el modo en que fueron desenvolviéndose sus respectivas reflexiones, para que el lector pueda notar que ambos partieron de la misma problemática, coincidiendo así en ciertas reflexiones, pero que al final, desembocaron en caminos distintos. Con lo cual, conseguiré argumentar indirectamente la separación entre un filósofo y un literato, entre filosofía y literatura, con mayor precisión.

Por otro lado, también se pretende sosegar la inquietud sobre la conexión entre idealismo alemán y primer romanticismo, pues tenemos al joven Hölderlin compartiendo

³ Friedrich Schlegel, *Idee*, p. 226: “Ahí donde termina la filosofía debe iniciar la poesía“. Si bien, esta traducción del alemán al español como las siguientes son traducciones mías; en caso de no haber sido de tal modo se especificará en la nota correspondiente a pie de página.

clases y discusiones con Hegel y Schelling; a Hardenberg dialogando con Fichte y leyendo sus textos antes de ser publicados. De modo que se deberá prestar atención a la importancia del pensamiento de Fichte para los románticos: qué encontraron los jóvenes del círculo de Jena en su filosofía, en especial Novalis, quien la sometió a un análisis minucioso y técnico. La primera inquietud que acompañará a estos pensadores y los llevará por el mismo sendero es la pregunta por lo incondicionado, pues ¿cómo explicar esta idea sin confundirla con las representaciones creadas por la imaginación?, ¿cómo el sujeto se forma o tiene la idea de lo absoluto? Preguntas que no les serán satisfechas a Novalis desde la filosofía de Fichte, por eso buscará otras explicaciones en la poesía. No obstante, para entender el pensamiento de los románticos, en especial de Novalis, se ha dividido el siguiente trabajo en tres apartados.

El primer capítulo es un esbozo de la filosofía fichteana, en especial se acude a los textos escritos entre 1794 a 1798: *Recension des Aenesidemus*, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* y *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, pues fueron aquellos que Novalis estudió y comentó en su obra teórica. Aquí, se dilucidará de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de cuáles supuestos Fichte plantea su principio fundamental: “yo soy yo”; se establecerá la filosofía del primer periodo de Fichte, teniendo en cuenta que la meta de este trabajo no pretende seguir todas las huellas del sistema fichteano para reconciliarlo o criticarlo, ni verificar si en verdad carece o no de validez; lo que más bien interesa es exponer la primera etapa del filósofo, misma que los románticos siguieron, y de la cual después se separaron. Los puntos tratados ahí fueron considerados por mí, una vez que se leyó con detenimiento la obra teórica de Hardenberg para saber qué puntos se debían atender y problematizar.

El segundo capítulo aclara la manera en que Hardenberg entendió el sistema fichteano, considerando sus *Fichte Studien*, *Vermischte Bemerkungen* y *La Enciclopedia*,⁴ hasta

⁴ De aquí en adelante, tanto el nombre del texto como las citas que correspondan a éste las transcribiré en español porque la obra en su conjunto no existe en alemán. El texto en español de *La Enciclopedia* corresponde a las notas que Novalis realizó de 1795 a 1800, y que en alemán están recopiladas en el primer tomo de los *Fragmente* (volumen 2 de las *Werke, Briefe, Dokumente*, Heidelberg, 1957), la traducción castellana pertenece a Fernando Montes.

consolidar su pensamiento que llamó idealismo mágico. El capítulo inicia con la exposición de las ideas planteadas por Kant en *Kritik der Urteilskraft*, tales como: la relación entre naturaleza y libertad, la finalidad de la naturaleza, la diferencia entre teleología y teología, el juicio reflexionante, la relación entre naturaleza orgánica y absoluto, para entender la solución que Hardenberg estableció en su obra teórica; y cómo a partir de estos puntos Hardenberg se hizo del aparato conceptual fichteano. De modo que se aclare ¿hasta qué punto Novalis sigue a Fichte, con el fin de saber con claridad en qué diverge de él? Así, el mismo esquema del primer apartado es retomado en el capítulo dos para saber cómo desembocó su pensamiento propio, de nombre: mágico.

El tercer capítulo pretende no sólo ser una comparación de los dos sistemas, sino una aclaración del modo en que ambos autores partieron del campo epistemológico e intentaron solucionar el conflicto entre absoluto y sujeto, es decir, el problema de la libertad y la necesidad. Después, cómo estas ideas filosóficas de Hardenberg se consolidaron en su obra literaria, sea en textos como *Hymnen an die Nacht*, *Lehrlinge zu Sais*, *Die Christenheit oder Europa* y *Heinrich von Ofterdingen*, y cómo tales ideas dejaron sus semillas en el movimiento que se consolidó posteriormente y se le llamó: primer romanticismo (*Frühromantik*); con lo cual, emprendemos el camino que nos llevará a entender las dos percepciones de un sólo mundo: la filosófica representada por Fichte y la literaria vista desde Hardenberg. A pesar de que cada uno haya partido del mismo punto, sin conocer esta parte del idealismo alemán, la lectura de los *Fichte Studien* quedaría vacía, pues Hardenberg partió de ella para escribirlos.

Lo importante entonces en el ámbito de la historia de las ideas es encontrar la relación entre estos autores, representantes de dos disciplinas distintas, para concentrarnos en un punto central de la historia alemana, cómo a partir del idealismo alemán y el primer romanticismo, ejemplificados en Fichte y Hardenberg, se genera una estética romántica, misma que está presente en las obras literarias contemporáneas. La intención de este trabajo es meramente descriptiva, cualquier tipo de crítica se ha dejado a un lado, para que el lector continúe con la reflexión: si es necesario e importante seguir una estética romántica. Mi aportación al estudio de Novalis puede resumirse en intentar asir su pensamiento en un solo texto: la presente tesis, esbozar los puntos de contacto que Novalis afirmó tener con Fichte, buscando una

determinación más exacta de ellos, y la exposición del desarrollo de las ideas de Novalis, según la filosofía de Fichte, tal como aquél la mira y expresa.

Por último, cabe enunciar las cuatro lecturas distintas que sugiere esta tesis. Las dos primeras son más generales, pues por un lado se intenta responder a la problematización entre filosofía y literatura a través de la relación entre idealismo y primer romanticismo, más concretamente entre Fichte y Hardenberg; por el otro, comprender por qué en ese momento de la historia se desarrolla en Alemania una concepción del mundo que tiende a la unidad de la naturaleza, la explicación del absoluto, la relación con lo otro, y el deseo de científicidad; de modo que explique el idealismo y el romanticismo paralelamente, qué tanto son expresiones de una misma época, en la que aquello que las une es el tipo de problemas que afronta una sociedad determinada. Al final se esbozará de manera general las ideas del primer romanticismo, mismas que tienen su base en el pensamiento teórico de Novalis, y cómo tales reflexiones se vuelven parte fundamental del pensamiento alemán.

Las otras dos lecturas sugeridas son de carácter más particular, por un lado se exponen las tesis semejantes y distantes entre Fichte y Hardenberg para examinar después mi argumento de que Hardenberg cuenta con un pensamiento de carácter filosófico, independiente al de Fichte; pero que partió de él y no puede constituirse como filosofía porque hay una distancia entre pensamiento filosófico y filosofía. Por último, analizaré la manera en que las ideas de Hardenberg, expuestas en su obra teórica, contribuyen a la formación del primer romanticismo, el cual no puede reducirse a un escape de la realidad, nostalgia del pasado ni nihilismo; y cómo estas ideas de Novalis son semejantes a la de sus colegas que formaron parte del círculo de Jena; de modo que las ideas de unidad y fragmento formen parte de la estética romántica.

El idealismo subjetivo de Fichte

Consideraciones previas

La obra de Fichte empezó tempranamente a conocerse en los círculos literarios de Jena debido a la publicación de *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* en 1792, la cual había hecho creer a la mayoría de los lectores que el texto pertenecía a Kant, quien al desmentirlo y reconocer a Fichte como autor, favoreció la fama del filósofo. Hardenberg, los Schlegel y Tieck se entregaron asiduamente al estudio del pensamiento fichteano porque les resultaba atractivo el modo en que concebía la filosofía, un medio que lograba el acercamiento al ser, al sí mismo. La filosofía de Fichte expresaba así la autonomía del yo, la expresión de los sentimientos y la preocupación por el destino de la personalidad. Cuando el filósofo apuntaba en sus primeros escritos, en los seminarios de Jena, que no hablaría de nada más que del hombre mismo, estaba enfocando su atención al yo; siendo el sujeto un punto importante, Fichte tenía que explicar el modo en que éste se relacionaba con lo otro, el mundo, lo absoluto y la forma de comunicarse entre ellos; dedicar incluso un apartado a la moral, la cual no podía reducirse al campo de la ética, de la mera obligación, ella estaba presente en el ámbito de la estética; por eso Hardenberg leyó con entusiasmo los primeros textos del filósofo, veía en él cierta inclinación a la vida, al movimiento, la actividad, y ante todo, a la libertad.

Entender la importancia de Fichte en el pensamiento de Hardenberg sugiere iniciar con una breve exposición de la filosofía fichteana para después comentar el modo en que Hardenberg lo interpretó y cómo dicha interpretación quedó marcada en su literatura, quedando separados los dos caminos: ora literario, ora filosófico. La pregunta eje que conduzca el siguiente capítulo será: ¿cómo surge y se sostiene el sistema de Fichte, mismo que los primeros románticos leyeron? Así, de la filosofía de Fichte sólo tomaré los puntos que a mi juicio resultan sobresalientes, no dentro de su filosofía o para la historia de la filosofía, sino aquellos que nos sirvan de eslabón para comprender la obra de Hardenberg, de modo que me centraré únicamente en la exposición de su primer periodo, el mismo que Hardenberg leyó. Intentar dar una aclaración implica sumergirnos en el sistema del filósofo y su otra cara, casi nunca

expuesta: Fichte preocupado por la idea de libertad, no como el hermético formalista que vio Kant. Tampoco su filosofía puede caracterizarse como idealismo absoluto que reduce el mundo al yo, puesto que solamente el yo existe para el yo y en el yo, como lo interpretaron Hegel y Schelling. Debajo de esta investigación yace la propuesta de mirar con otros ojos la filosofía fichteana: una filosofía en la que debe quedar clara la noción de subjetivismo, pues el idealismo de Fichte es subjetivo en la medida en que el hombre es entendido como sujeto, su actividad parte de él y en él refluye, de modo que esa actividad no lo deja indiferente. Con el término de “subjetividad”, el filósofo engloba todo lo que pertenece a un hombre dotado de capacidad reflexiva, a su hacer y padecer; lo cual, no implica pensar que el sujeto le dé valor al objeto. Lo subjetivo en Fichte no remite a la noción de sustancia (lo que está debajo, lo que sujeta a todas las operaciones y elementos) ni tampoco a la idea de que el objeto sólo adquiere valor en tanto depende del sujeto y lo fundamenta.

Punto de partida epistemológico en la primera etapa de Fichte

Etapas. Influencia kantiana y problemática. Cómo conocemos. Auto observación. Pensar la cosa: representaciones necesarias y libres, relación entre sujeto y objeto. Dogmatismo versus idealismo. Pensar el yo: de la cosa a la inteligencia. Hacia el principio fundamental.

En el libro sobre *El problema del conocimiento*, Cassirer dedica un extenso apartado al idealismo alemán y divide la filosofía de Fichte en tres periodos: el primero va del año 1794 a 1798, el segundo inicia con la publicación de *Einleitung in die Wissenschaftslehre* en 1801 y el tercero comprende los escritos posteriores a la publicación de *Wissenschaftslehre* en 1811. La primera etapa del pensamiento fichteano se caracteriza por tener como punto de partida el saber. Aquí, la doctrina de la ciencia sigue estando emparentada con la filosofía, la frontera entre la ciencia teórica y práctica aún no está delimitada. En la segunda cambia el enfoque al ser. La *Wissenschaftslehre* de 1801 intenta reunir la ciencia teórica y práctica, dar respuesta a la oposición entre necesidad y libertad. Finalmente en la tercera habla del absoluto en relación con la esfera del valor, del deber ser.⁵ A pesar de cambiar el enfoque en cada fase: saber,

⁵ Cfr. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, t. III. Sin embargo, conviene comentar otros dos estudios importantes sobre la filosofía de Fichte, me refiero al de Richard Lauth y Bernabé Navarro, quienes hablan de otros periodos en el pensamiento de Fichte, enfatizando el momento en que el filósofo se interesó en la religión; el estudio de la filosofía kantiana en 1790; y su estancia en Berlín. Además, observan que el filósofo jamás centró

libertad o absoluto; el apego en la esfera ética y la idea de libertad, el puente trazado entre ciencia teórica y práctica, incluso la aclaración del absoluto como manifestación del hecho moral ya están esbozadas en el primer Fichte.

La clasificación que se ha hecho a las obras de Fichte no sólo obedece a un mero orden cronológico sino al modo en que han sido expuestas sus ideas, las cuales no resultan tan fáciles de aclarar, si se piensa en la gran cantidad de textos que escribió y reescribió durante su vida en aras de perfeccionar su doctrina de la ciencia. Sin embargo, las ideas de Fichte fueron en su tiempo polémicas, tras la publicación del artículo *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, que precedía al escrito de su alumno Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, intentaba suavizar el atrevimiento en que se había hablado del papel de la iglesia, pero con esto sólo consiguió que las autoridades resaltaran su ateísmo, teniendo que dejar Jena para irse a Berlín donde Friedrich Schlegel lo introdujo en el círculo de los románticos. Fichte trabajó más en su sistema, pero de nueva cuenta se le acusó de algo más: era contradictorio, y como la contradicción se declara fiel enemiga de la filosofía, los estudiosos debieron tomar a Fichte por un filósofo menor al lado de Kant y de Hegel, siendo que sus escritos no carecen de importancia, mucho menos si se consideran junto a la obra literaria de los primeros románticos.

En principio, Fichte se proclamó seguidor del sistema kantiano porque al igual que el filósofo de Königsberg dedicó gran parte de su vida a la reflexión sobre la filosofía. Ciertamente que la mayor parte de los filósofos en algún momento rinde tiempo a la cavilación de la filosofía, pero en Fichte y Kant ella está presente durante el desarrollo de todo su sistema. Cuando ambos apuntaban la mirada a la historia de la filosofía, se percataron que ésta carecía de unanimidad de perspectivas, alejándose del criterio de verdad y de ser un estudio científico. Kant pregunta entonces: ¿por qué la metafísica no ha podido elevarse al grado de ciencia como la matemática y la física? Fichte, siguiendo las discusiones de Schulze y Jacobi sobre la obra kantiana: ¿por qué la filosofía todavía no se ha elevado al grado de ciencia? Esta mirada hacia la metafísica por un lado, y la filosofía por el otro, marcará la diferencia de enfoque y reflexión entre el pensamiento de Kant y Fichte, ¿cómo es que esto sucede? En el momento en que Kant

su reflexión en el saber o el ser, sino en el actuar o la praxis. Pero, si retomo el esquema planteado por Cassirer se debe a que éste nos sitúa en la primera etapa del filósofo, con respecto a su obra publicada en los años de 1794 a 1798, la cual leyó y comentó Novalis en sus *Fichte Studien*.

indaga el quehacer de la metafísica está comparándola ya con aquellas que han sido tenidas por ciencias, como la matemática y las ciencias naturales. Si esta última ha tenido éxito por partir del método sintético, en que la razón se anticipa a la naturaleza mediante los principios de sus juicios, obligando a responder las hipótesis; la propuesta será aplicar este mismo método a la metafísica para elevarla al grado de ciencia. Kant marcha de un aspecto particular a otro general. Por otro lado, cuando Fichte cuestiona la condición de científicidad de la filosofía desmenuza primero las características que debe tener una ciencia, y viendo que la filosofía no podrá consolidarse como tal mientras siga sosteniendo la existencia independiente de la cosa en sí, se propondrá encontrar un principio fundamental que le dé a la filosofía su carácter de ciencia, de ahí que llegue a la concepción de una teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*).

El camino elegido por Fichte consiste en seguir el método deductivo. La deducción es un razonamiento mediato, un proceso discursivo que va de lo más general a lo particular, de una proposición a otra hasta llegar a la conclusión del proceso. Es un ir explicando. Su camino es un avanzar de lo condicionado a la condición. Fichte critica que Kant no haya empleado dicho método para alcanzar los puntos fundamentales de su filosofía, sino que sólo los haya adoptado, de modo que su punto de partida no sea deducido o engendrado en el propio sistema, sino que sea algo externo a él; asimismo critica la distinción que Kant ha hecho desde el terreno de lo fáctico, tanto de lo sensible y suprasensible como de la razón teórica y práctica. Fichte adjudica entonces al método kantiano el carácter de inducción, entendido como algo que debe ser aceptado y admitido.⁶ Fichte piensa en el fracaso de la filosofía kantiana porque ésta no ha sido del todo comprendida, ha carecido de fundamentos o primeros principios. De esta manera, el pensamiento de Fichte se distingue del de Kant en el punto de partida.

No obstante, entre ellos se manifiesta un mismo salto, ese ir del plano metafísico al epistemológico, pues en el momento en que Kant pregunta por el tipo de juicios que emplea la metafísica, examina no sólo los juicios, sino también los alcances del conocimiento: ¿qué puedo conocer?, ¿hasta dónde?, ¿qué conceptos son en realidad accesibles?, ¿cómo tenemos la certeza de aquello que conocemos?, ¿cómo explicar las ideas previas a toda experiencia, como los juicios *a priori*?, ¿cuál es la relación entre sujeto y objeto?, ¿es posible un conocimiento

⁶ Bernabé Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental*, p. 63: “[...] inducción tiene el sentido de *aceptación* o *admisión* – “introducción”, incorporación – de algo encontrado o manifestado”.

objetivo durante nuestra relación cognoscitiva con los objetos?, entre otras preguntas parafraseadas, su reflexión pasará de una esfera metafísica a otra epistemológica.

Fichte al igual que Kant seguirá el camino epistemológico y una filosofía trascendental, donde el sujeto no sólo concibe objetos o actúa de cierto modo, sino que en tanto los concibe es consciente de sí mismo y de tal proceso. Sin embargo, Fichte se separa de Kant en el momento en que repara que en este desdoblamiento del sujeto, la intuición inmediata de la conciencia en actividad no nos es dada empíricamente, porque no se mueve ni en las formas del sentido externo ni en las del sentido interno, está supuesta en toda experiencia: “es una autointuición del yo, la autoaprensión pura de la actividad originaria”.⁷ Kant rechaza el carácter *a priori* de esta intuición, pues de aceptarla se estaría pensando incluso que el entendimiento puede ser intuitivo, que la cosa en sí puede conocerse. Fichte estatuye así la actividad como principio fundamental, hasta esbozar su sistema en una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), marcando un distanciamiento completo con Kant. Sin embargo, al momento de establecer esta autoconciencia en actividad como primer principio, se está dejando a un lado, o sin explicación, la noción de absoluto, pues éste no necesita de una conciencia para existir, y está presente en nuestra mente, entonces, ¿de dónde procede el sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad? Si Kant hace una crítica a la razón, utilizando la razón misma; y siendo consciente de esto analiza las categorías partiendo del mismo sujeto ¿cómo podemos atribuir una validez objetiva a lo que sólo es subjetivo? A Fichte no le satisface la respuesta kantiana porque ante cualquier dato dado seguiremos sin salir de la esfera del sujeto. Ahora, si Kant sólo explica las propiedades y relaciones de las cosas con base en las nociones de espacio y tiempo, aún queda por responder ¿cómo es que surge la cosa? La *Wissenschaftslehre* indagará entonces: ¿cómo llegamos a admitir un ser?, ¿cómo es posible un ser para nosotros?⁸ Intentar responder las cuestiones señaladas amerita iniciar el siguiente trabajo con una explicación sobre la teoría del conocimiento de Fichte, ¿cómo se da el proceso de conocimiento en el hombre?, ¿cómo nos volvemos conscientes de nosotros mismos, conocemos las cosas y nos reconocemos como sujetos?

⁷ Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán, tomo I. Fichte, Schelling y los románticos*, p. 81.

⁸ Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 456.

En *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* de 1794, Fichte inicia sus reflexiones con la frase que será piedra de toque para el romanticismo y el idealismo alemán: “Merke auf dich selbst”.⁹ Esta proposición que en inicio podría evocarnos la sentencia del oráculo de Delfos: conócete a ti mismo, pero que en realidad no debería equipararse con ella por no hacer del hombre un cúmulo de experiencias y llevar el enfoque del yo a una introspección individual, para después analizar nuestra conducta hasta adquirir una representación de nosotros, sino más bien tendríamos que atender a nuestra capacidad de pensar, y aquí tampoco podría aducirse al *cogito ergo sum* de Descartes, porque no es el pensamiento en sí mismo que Fichte trate de comprender y razonar, sino el proceso de éste, pues al filósofo le interesa el hombre, pero visto desde su condición de sujeto. Bastará aquí abrir un paréntesis para no hacer sinónimo el término de hombre con sujeto, aclarar tales conceptos y agregar a su vez el de individuo. El ‘sujeto’ es considerado desde su condición de ser pensante y reflexivo, el de la capacidad de razonar y entender. Cuando se alude a ‘hombre’ se hace referencia tanto a la facultad racional como sensible y emocional, aquí interviene incluso el factor cultura. El ‘hombre’ es el todo, el género. El ‘individuo’ en cambio es uno, particular y sólo a él le compete la identidad. Así, ante la frase dictada por Fichte no se tiene que pensar quién es él como el socrático e indagar su identidad o detenernos a examinar su facultad de pensar, y concluir que ésta es la esencia del hombre, sino poner atención en el modo en que el sujeto va construyendo un concepto de sí mismo y lo objetiva. De ahí la sentencia: “meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, wie du verfährt, wenn du denkst: Ich”.¹⁰ En este sentido, al llevar a cabo este proceso, el filósofo nos pide que detengamos la mirada para ver cómo procedemos cuando nos acercamos a nosotros mismos. A partir de este momento la inteligencia dejará de ser entonces un supuesto estático, un en sí para ser comprendida desde su actividad de pensar, de ahí que el filósofo continúe: “kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir

⁹ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 422: “Fíjate en ti mismo”.

¹⁰ Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p. 522: “[...] mi tarea en cuanto a ti entendido lector es que te vuelvas propia e íntimamente consciente de cómo procedes cuando piensas: yo”.

selbst“.¹¹ Esta autoobservación nos permitirá indagar el proceso de conocimiento e iniciar una reflexión sobre la teoría del conocimiento. El punto de partida de exposición en la primera etapa de Fichte será indudablemente epistemológico porque inicia reflexionando sobre el modo en que nos hacemos conscientes del yo y su actividad.

Cuando preguntamos por nosotros mismos y nos vemos, rápidamente advertimos que dejamos de ser sujetos para convertirnos en objetos de nuestro propio pensar. Es más, podemos distinguir lo diferente que resulta pensar meros objetos, como la mesa o la ventana de enfrente, y pensarse a sí mismo, porque en el segundo caso nos consolidamos no sólo como sujetos sino como objetos de nuestro pensar, somos conscientes del proceso, lo cual marca dos esferas epistemológicas: pensar la cosa, pensar el yo. Empecemos por aclarar cómo se da el proceso en el primer caso. Cuando percibimos los objetos adquirimos inmediatamente una representación de ellos, pero la representación no es para Fichte una mera imagen, copia fiel del objeto ni un concepto o idea de él, sino una determinación inmediata a la conciencia que se da al relacionar el sujeto y el objeto. En este sentido, para que la representación se dé, es necesario primero que exista el objeto (una intuición sensible), la referencia inmediata que el sujeto se haga del objeto (una intuición) y la unión de los dos anteriores (un concepto).¹² Constituyéndose así la representación como relación entre objeto y sujeto. A su vez, las representaciones pueden venir acompañadas por el sentimiento de necesidad o libertad. En el primer caso, obtenemos las representaciones de la experiencia, las referimos a una verdad independiente de nosotros, *v. gr.* la mesa; en el segundo, surgen de manera inmediata y son dependientes de nuestra libertad, como sucede con la fantasía. Si nos detenemos en esta noción de representación advertiremos que después de Fichte cambia el enfoque de la epistemología, ya no se puede preguntar si en realidad conocemos al objeto, si la representación que me hago de las cosas es una imagen o un concepto, si la imagen o el concepto corresponde al objeto real y tenemos la certeza de que lo visto refleja la idea, de modo que la mesa que en estos momentos veo coincide con la imagen que otro se forma cuando digo: mesa. Es más, tampoco valdría preguntarnos al modo de Berkeley si la mesa existe aunque no la esté viendo en estos momentos y responder que sólo

¹¹ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 422: “[...] aparta tu mirada de todo lo que te rodea y de ti mismo – es la primera exigencia que la filosofía pide al aprendiz de la misma. No se trata de lo que está fuera de ti, sino solamente de ti mismo”.

¹² Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 474.

existe en tanto la veo y pienso, pues no porque piense en algo implica que ese algo deba existir inmediatamente. No hay un salto del pensar al existir.

La representación no consiste en una correspondencia real entre sujeto y objeto sino en una relación lógica entre ellos. Entonces, aquí ya asistimos a un cambio de perspectiva. Dejamos a los griegos para volvernos fichteanos. Ahora, si para Fichte la representación es una intuición que se da en el momento en que la inteligencia se relaciona con el objeto; la pregunta más bien sería: ¿cómo sucede la relación entre objeto (lo determinado) e inteligencia (la que conoce)? La relación puede darse de tres maneras: cuando el objeto es producido únicamente por la representación de la inteligencia; cuando el objeto está presente sin intervención de ella, sea porque está determinado en su constitución o por su existencia; finalmente cuando el objeto está presente en cuanto a su existencia pero en cuanto a la naturaleza determinable por la inteligencia.¹³ Cada principio se hará así de sus adeptos; para dogmáticos, materialistas e idealistas sólo habrá un objeto, ¿en qué consiste cada uno? y ¿qué partido puede tomar Fichte al respecto?, son las siguientes preguntas que ahora debemos atender.

Si profundizamos en la primera relación, cuando el objeto es producido por la representación de la inteligencia, advertiremos que la inteligencia inventa al objeto, lo crea, como en el ejemplo de Berkeley: la mesa sólo existe en la medida en que la pienso, o la noción de cosa en sí, la cual es inventada o supuesta por la razón, pues no puede ser comprobada por la experiencia ni ser deducida por las leyes de la inteligencia. La cosa en sí está fuera de nosotros y no tiene realidad aunque el dogmático se aferre en otorgarle un carácter de verdad. En la segunda relación, cuando el objeto está sin la intervención de la inteligencia, se trata más bien de un objeto de experiencia, y aquí los materialistas naturalistas encuentran una cobija donde anidarse, para ellos la importancia radica en la existencia material del objeto, el cual dará las determinaciones al sujeto. El tercer caso intenta ser una conciliación. No se niega la existencia del objeto pero tampoco la determinación que la inteligencia le da. La mesa tiene una independencia como objeto. Existe, pero los datos sensibles que de ella obtenemos sólo pueden ser configurados y determinados por el sujeto. Estamos condenados a él, y de él no podemos salir. Ahora, si el objeto por un lado existe y por el otro es para la inteligencia, ¿qué ocurriría con nuestro yo en tanto lo pensamos? Fichte observa que al yo le corresponde una

¹³ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 427.

doble serie, pues en tanto pensamos en él se nos aparece como un objeto real, mas en cuanto nos percatamos que somos nosotros mismos quienes lo pensamos, se nos aparece como sujeto o inteligencia. Dicho de otro modo: el yo en cuanto objeto implica pensarlo sólo desde su condición de existencia, es real en la conciencia porque existe, está ahí; por otro lado, el yo en cuanto sujeto, quiere decir que se debe pensar al yo como quien se determina a sí mismo por la propia inteligencia libre, lo cual, es mostrado en el actuar de la inteligencia.

Si bien, estos modos de ejemplificar las formas de hacer filosofía, sea dogmática, materialista o idealista, se encuentran muy ligadas con el tipo de hombre que se es; para Fichte está claro que la filosofía no puede consolidarse como un ente pétreo al que debe rendírsele ciegamente tributo. La filosofía vive y como tal, la sangre debe venirle del carácter individual de cada filósofo, de ahí el precepto: “Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist”.¹⁴ Con esto, el filósofo nos recuerda su modo de proceder, vuelve a ir de un aspecto general a otro particular. Si en principio se habló de las características del dogmatismo e idealismo como doctrinas filosóficas, ahora señalaré lo propio del dogmático e idealista. ¿De qué talante se vale cada uno para manifestarse? Al primero, como le va bien inventarse objetos desde la inteligencia, le corresponderá únicamente la serie de pensar objetos y representarse cosas, por eso no puede ir más allá del mero representar. Está destinado a que su imagen le sea devuelta por la cosa. Si la extravía, podrá perderse a sí mismo. Y como si el filósofo presintiera lo funesto, al dogmático le resulta imposible aceptar su independencia y libertad frente a todo lo demás. En cambio, el idealista, quien ha hecho suyo el método deductivo y comprende la existencia independiente del sujeto y del objeto, le corresponden dos series: la del pensar cosas y las observaciones sobre el proceso de pensar. Bajo este rubro sólo él puede explicar las determinaciones de la conciencia mediante el actuar de la inteligencia. Ser consciente del proceso de conciencia y encontrarse libre en ese andar. El idealista se vuelve consciente de su independencia frente a todo lo que existe fuera de él, por eso no necesita de las cosas para apoyarse en ellas.

Aber dem Subjecte kömmt, wenn von allem Seyn desselben und für das selbe abstrahirt ist, nichts zu, denn ein Handeln; es ist insbesondere in Beziehung auf das Seyn das handelnde. In seinem Handeln sonach müsste er es auffassen, und von diesem Punkte aus würde jene doppelte Reihe erst anheben. [...] So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich

¹⁴ *Ibidem*, p. 434: “Qué clase de filosofía se elija, depende del tipo de hombre que se es”.

nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst – seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte.¹⁵

Fichte se percata así de la importancia del actuar (*handeln*), el cual no puede reducirse al ‘ser’, porque con este término se aludiría inmediatamente a lo estático. La otra diferencia entre idealistas y dogmáticos consiste en que los primeros interpretan al ‘ser’ como limitación y negación de la libertad, el ‘ser’ es un concepto derivado mientras que el actuar, el verdadero principio. Los dogmáticos se aferran al ser en tanto necesidad, lo consideran independiente a la representación, a la par que lo conciben como un concepto primario. Sólo así, distinguiendo los unos de los otros y estableciendo el principio del idealista podemos continuar nuestra exposición sobre la segunda esfera epistemológica: pensar el yo. Cuando pensamos en nosotros mismos sucede algo distinto que cuando pensamos en objetos, porque en el primer caso, el objeto pensado somos nosotros. No es como pensar la cosa, en la cual distinguimos claramente el objeto del sujeto, donde pensante y pensado son distintos, incluso opuestos. En cuanto el filósofo pregunta por sí mismo, se ve, se piensa, y eleva su pensar sobre sí mismo gracias al sentimiento de su libertad e independencia. Al verse puede elevarse sobre su propio pensar y abstraer –separar– el sujeto del objeto, entonces viene la primera separación en relación con el objeto. El sujeto se separa de sí mismo como lo haría al conocer un objeto.

No obstante, la misma conciencia, en tanto continúa avanzando y no se detiene hace que el sujeto sea consciente que el objeto de conocimiento es él mismo. El yo, gracias a la conciencia une objeto con sujeto, en el sentido de que pensado y pensante vuelven a ser semejantes. El hecho de que pueda alzarse sobre las representaciones se debe a que no es un ser para la cosa, sino para sí mismo. Entonces aquí, no sólo se marca la diferencia entre pensar la cosa y pensar el yo, sino también lo que se entienda ora por cosa, ora por inteligencia. La cosa o el objeto, en tanto es para la inteligencia, sólo puede ser representada por ella y para

¹⁵ Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 457, 458: “pero al sujeto no le correspondería un actuar cuando está abstraído de todo ser de sí mismo y para sí mismo; el sujeto, es particularmente el actuante en relación con el ser. En su actuar tendría, según esto, que aprehenderlo, y desde este punto empezaría únicamente aquella doble serie [...] Tan pronto como el yo sólo es para sí mismo, le surge al mismo tiempo con necesidad un ser fuera de él; el fundamento del último reside en el primero, el último se condiciona mediante el primero: la conciencia de sí mismo y la conciencia de un algo que no deba ser de nosotros mismos está relacionada necesariamente; pero la primera debe considerarse como lo condicionante, y la última como lo condicionado”.

ella; en cambio, la inteligencia se constituye a sí misma como activa y absoluta, totalmente libre, ella es para sí misma. El objeto no puede constituirse como un ser para sí porque sólo es en la medida en que una inteligencia puede pensarlo. Es para una inteligencia. En este sentido, a él sólo le conviene la serie de lo real, la de un ser-puesto. El objeto sólo puede ser en cuanto un sujeto lo ve. La cosa surge entonces por el actuar de las leyes de la inteligencia. Constituyéndose así su carácter: “Wir wissen es wohl, das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als – *alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefasst*, und alle diese Verhältnisse mit einander sind das Ding [...]”.¹⁶ Así como al objeto sólo le compete la serie de lo real, a la inteligencia le está concedido tanto el plano del ser como del ver, de lo real e ideal, pues la inteligencia por un lado está puesta, por el otro, en tanto opera y actúa, se va poniendo a sí misma. En su actuar se da a sí misma sus propias leyes. Es sintética. Fichte obtiene las leyes de la inteligencia mediante el actuar de la inteligencia. No puede ser de otro modo. Simplemente, sin la deducción su principio no hubiera podido comprenderse.

Con esto queda claro el modo en que las reflexiones de Fichte se desprenden de la filosofía kantiana, el punto de partida epistemológico y la manera en que conocemos las cosas, nos conocemos a nosotros mismos, cómo en ese conocer y representarnos el objeto se da la relación entre nosotros como sujetos y lo otro, entendido como objeto. En este sentido, la pregunta que en inicio se formuló sobre cómo es posible un ser para nosotros ahora tendría sentido, podría semejarse a la siguiente: ¿cómo es posible que podamos concebir un ser para nosotros desde nosotros mismos, como es la conciencia?, abstraerla incluso de todo ser; pero ahora nos surge una pregunta todavía no contestada: ¿cómo nos distinguimos del yo que pensamos y pregunta por él?, pues lo que hasta el momento se ha hecho es aclarar el punto de despegue de la filosofía de Fichte, pero aún falta por explicar cómo ese yo, esa conciencia que se vuelve consciente de su pensar puede ser el principio de la filosofía fichteana, cuáles serían las consecuencias de pensarlo así, qué postulados se formarían a su alrededor, mejor aún, cómo a partir de este principio Fichte distingue la filosofía teórica de la práctica, cómo llega a la noción de una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), cómo se consolida, en qué consiste y

¹⁶ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 443: “Nosotros sabemos bien que la cosa evidentemente surge mediante un actuar según estas leyes, que la cosa no es más que *todas estas relaciones unificadas a través de la imaginación* y que todas estas relaciones juntas son la cosa”.

pretende con ella, ¿qué importancia tiene para nosotros aclararlo? Ciertamente es que con este nombre, el filósofo intentará dar orden a sus ideas y consolidar su sistema. Pero ¿hacia dónde se dirige la filosofía de Fichte? El objetivo del siguiente apartado será aclarar los puntos importantes de su filosofía teórica; partiré entonces de su principio fundamental que consiste en la actividad.

Postulados de la filosofía teórica. Intención de la *Wissenschaftslehre*

Principio fundamental: Tathandlung. Reflexión. Intuición intelectual (Intellektuelle Anschauung). Autoconciencia (Selbstbewusstsein). Yoidad (Ichheit). Yo puro (reines Ich), yo como inteligencia. Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre): Principio fundamental (Grundsatz): forma y contenido, “Yo soy yo”, relación entre la Doctrina de la ciencia y las ciencias particulares –lógica, ética.

En 1792 Schulze publicó la obra *Aenesidemus*, en la que recopiló las principales discusiones de los discípulos kantianos, conciliando las diferentes posturas entre dogmáticos y críticos. Las respuestas a esta obra no se hicieron esperar pues dos años más tarde Fichte escribió una reseña al texto precisamente con el nombre: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem, Herrn. Prof. Reinhold in Jena Gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, más de ser una presentación al libro, Fichte hizo de él una crítica. Schulze no había comprendido del todo la filosofía kantiana y la filosofía corría el peligro de no considerarse como ciencia, por eso Fichte se propone aclarar aquellos puntos que le conciernen al principio fundamental, al saber teórico y la filosofía práctica. Más aún. En la reseña nos encontramos con los primeros esbozos de un pensamiento independiente, sobre todo al que atañe el principio fundamental. Ciertamente es que tanto Schulze, Reinhold como Fichte coincidían en la necesidad de partir de un principio supremo totalmente válido para que la filosofía alcanzara el grado de ciencia,¹⁷ pero mientras Schulze lo encontraba en la representación y lo representable; Reinhold en la conciencia; Fichte no coincidía con ellos. El problema de Schulze radicaba en que sólo a partir de la

¹⁷ Fichte escribió en una carta a Schulze I, 315, que después de la lectura del libro *Aenesidemus* estaba convencido de que la filosofía todavía no se había elevado a una ciencia evidente, y si todavía no se había elevado a una ciencia era porque carecía de unanimidad y un principio fundamental: “[...] überzeugt, dass nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, dass es einen solchen Grundsatz gibt, das er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist.” Cfr. Fichte, *Reseña de Enesidemo*: “[...] estoy convencido que sólo mediante el desarrollo de un principio fundamental la filosofía podrá ser una ciencia, pero tal principio todavía no se ha formulado”.

representación podía constituirse una ciencia teórica ¿cómo podía concebirse entonces la filosofía práctica? El inconveniente de Reinhold consistía en que para él el principio de conciencia debía entenderse como un principio de hecho y, en cuanto su aspecto formal, estar supeditado a otro lógico: el principio de no contradicción, ¿significaba por tanto que la lógica se encontraba bajo el principio supremo, incluso bajo la filosofía misma?

En oposición a ellos, Fichte pensaba que el principio fundamental debía no sólo preceder a la lógica sino ser el punto, a partir del cual, la ciencia teórica y práctica pudieran explicarse. El principio no tenía que ser un hecho: “Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine *Thatsache*, er kann auch eine *Thatandlung* ausdrücken [...]”.¹⁸ Así, la primera condición para establecer un principio fundamental (*Grundsatz*) es que éste sea determinado por sí mismo, de modo que no pueda estatuirse por otro principio lógico, y no deba a su vez, ser independiente del sujeto ni venir de fuera como la noción de cosa en sí, porque de serlo estaríamos inventándolo, no podríamos comprobarlo y seguiríamos las huellas del dogmático. Ahora, como los objetos no pueden ser creados por la razón, el principio fundamental tampoco tendría que ser trazado por ella, sólo puede venir de nosotros y ser comprobado en nosotros por nosotros mismos. En este sentido, lo único que puede venir de nosotros por nuestro propio pensar es el acto de pensar, la actividad de la inteligencia, a la cual hice alusión en el apartado anterior cuando explicaba el segundo grado epistemológico, por ser el momento en que nos volvemos conscientes de nuestro pensar. Esta operación de la inteligencia es una actividad. El principio fundamental es este pensar, esta acción (*Tathandlung*), la acción de volver sobre sí mismo mientras pensamos. El yo sólo es el término que lo engloba: “[...] der Gedanke seiner selbst nichts anderes sey, als der Gedanke dieser Handlung, und das Wort Ich nichts anderes, als die Bezeichnung desselben; dass Ich und *in sich zurückkehrendes Handeln* völlig identische Begriffe sind”.¹⁹ El principio tiene que ser entonces una acción, y de ningún modo puede ser un hecho. Pero ¿cómo llega Fichte a deducir este principio?, pues es claro que no lo presupone, no empieza filosofando con

¹⁸ *Ibidem*, p. 66: “Sin duda alguna, debemos tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene que expresar precisamente un *hecho*, puede expresar también una *acción*”.

¹⁹ Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 462: “[...] el pensamiento de sí mismo no es otra cosa que el pensamiento de esta acción, y la palabra yo no es más que la relación de sí mismo; en suma, que el yo y *el actuar que vuelve sobre sí mismo* son conceptos completamente idénticos”.

él, por eso, cabe preguntar: ¿cómo a partir de este principio se constituyen otros aspectos importantes de su pensamiento filosófico?

En este momento será conveniente traer a la mente las dos esferas epistemológicas antes aludidas: pensar la cosa, pensar el yo; en la primera, al conocer el objeto lo intuimos, pues la intuición es el conocimiento inmediato. Nos hacemos la representación del objeto estableciendo una relación inmediata entre la inteligencia y el objeto. Al reflexionar sobre este proceso, en este volver sobre sí mismo, el yo es consciente de que los objetos están fuera de él, que incluso puede abstraerlos y separarlos de su condición natural. El sujeto distingue el objeto de su inteligencia. Todo esto porque puede hacer consciente el proceso de pensar objetos. Hasta aquí termina el ciclo de pensar objetos para dar un salto más, el de levantarse sobre la experiencia, y entonces no sólo intuye al objeto sino que se ve a sí mismo pensándolo, entonces, si el yo piensa en sí mismo, rápidamente se observará como objeto de conocimiento. Reflexiona en un segundo grado, puesto que ya no reflexiona sobre la cosa sino sobre sí. Acontece una escisión entre su yo que piensa y su yo pensado. No obstante, en el momento en que se da cuenta que es él quien se piensa a sí mismo, y que a la vez es consciente de tal operación, une lo que en un principio le parecía dividido: el yo como sujeto, el yo como objeto. La reflexión es la capacidad que permite internamente este dualismo entre sujeto y objeto, yo y no-yo, acción y hecho. Por eso, en esta acción, en este principio fundamental: *Tathandlung* “no hay dualismo, no hay más separación entre sensibilidad y entendimiento como en las críticas kantianas”.²⁰

Si se hace un distanciamiento a mis palabras, el lector podrá percatarse fácilmente que el proceso seguido en la primera esfera epistemológica se repite en la segunda, sólo que en el primer caso nuestro enfoque se dirige al objeto, en el segundo al yo. Si al pensar la cosa se intuyen objetos, al pensar el yo se intuirá la actividad de la conciencia, la cual no puede venir por una mera intuición sino por una intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*). La intuición es para los objetos lo que la intuición intelectual para el yo. La segunda se levanta entonces como el conocimiento inmediato del yo: “Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich

²⁰ Berlanga Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán, vol. 1. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, p. 89.

intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue”.²¹ La intuición intelectual es pensar algo a la vez que se es consciente del proceso de pensar y de aquel objeto pensado. Es hacer consciente la actividad de pensar, al mismo tiempo que la cosa misma. Si el sujeto (un yo) piensa en sí mismo y se percata que su objeto de conocimiento es él (un yo), no habrá separación entre sujeto y objeto, sino unión; en tanto el sujeto reflexiona sobre esto se percata que mediante la intuición intelectual del yo espontáneo se da un actuar en la inteligencia que puede unir tanto lo sensible como lo inteligible. Para Fichte la relación entre mundo sensible e inteligible sólo podrá darse en el momento de esta segunda reflexión. Por eso Fichte considerará a la intuición intelectual como la fuente de la vida. En el momento en que el sujeto deja de ser consciente de sí mismo no puede hablarse más que de la muerte.

Así, queda claro en qué sentido se habla de dos momentos de reflexión y cómo puede aludirse a una escisión entre sujeto y objeto: la primera reflexión es inmediata, el filósofo al hacer consciente las cosas marca una distancia con el mundo. Sujeto y objeto están separados; pero en cuanto el filósofo se ve a sí mismo se da una segunda reflexión en la que interviene la intuición intelectual, cuando se une el mundo exterior y el mundo interior. En un primer momento Fichte habla de la escisión en la reflexión, pero en el segundo grado epistemológico, cuando se está en la esfera de la intuición intelectual, tanto sujeto como objeto quedan unidos. Esta idea de escisión y reunificación será polémica entre los idealistas y los escritores del romanticismo. Schelling mostrará cierta oposición a ella porque en cuanto el filósofo inicia su reflexión y pregunta por la posibilidad de un mundo fuera de nosotros, de una naturaleza y con ella la experiencia, el hombre entrará en contradicción con el mundo exterior, pues separará al objeto de la intuición, al concepto de la imagen, y finalmente a sí mismo de sí mismo. Hölderlin dirá que el concepto de *Urteil* (juicio) devela ya una escisión,²² sea desde un aspecto etimológico o significativo. En el primer caso, *Ur-* alude al origen y *-Teilung* a la separación; en el caso significativo, la escisión consiste en lo siguiente: cuando el sujeto emite un juicio se

²¹ Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 463: “Esta mirada de sí mismo hecha por el filósofo, de efectuar el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo *intuición intelectual*. Es la conciencia inmediata de que actúo y de este actuar: ella es aquello, mediante lo cual sé algo porque lo hago”.

²² Hölderlin, *Urteil und Sein*, p. 597.

desliga de la cosa para hablar de ella. Es ahí cuando inconscientemente el sujeto se separa de lo que enjuicia.

Entonces, queda claro que mediante la intuición intelectual, el sujeto se ve a sí mismo en la ejecución del acto de pensar. Este momento de ser consciente de sí mismo se llama: autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*), ésta es inmediata y en ella, tanto lo subjetivo como lo objetivo no pueden separarse. Son uno, lo mismo. En la autoconsciencia el yo se conoce a sí mismo como producto de su acción, distinguiendo el yo en tanto objeto de conocimiento, el yo como sujeto que conoce y el proceso que realiza. Desde este actuar (*Tathandlung*) inicia una doble serie: la conciencia de algo (conciencia de los objetos) y la conciencia de sí (conciencia del yo). Lo primero es lo condicionado, lo segundo lo condicionante. Así, sólo mediante la autoconsciencia, el yo es y viene a ser para sí. En este acto el filósofo se contempla a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar y sabe lo que él hace porque él lo hace. En este sentido, el actuar se intuye, no puede venir de algún otro concepto. El pensamiento de Fichte no es un filosofar de conceptos abstractos o vacíos, como tampoco podría catalogarse de frío intelectualista. El principio fundamental sólo puede ser deducido de la misma acción de pensar del sujeto. Poco a poco, del actuar de cada sujeto se irán determinando los demás principios. En este proceso de pensamiento, en el momento en que el pensar va retornando sobre sí mismo gracias a la intuición intelectual, el sujeto es consciente de su yo como pensante (sujeto), de su yo como pensado (objeto). El yo es lo que se pone a sí mismo para el yo, lo que implica: “Das Ich ist nicht zu betrachten, als bloßes Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object in dem angegebenen Sinne”.²³ No obstante, la complejidad aumenta cuando el yo hace consciente el proceso de pensamiento, porque este proceso se vuelve objeto de pensamiento. Si en principio el yo aparecía en su pensar como sujeto-objeto, cuando se piensa, eso que piensa lo hace objeto de pensamiento para una nueva conciencia.

[...] wir werden sonach ins Unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erste sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. –Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses

²³ Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p. 529: “El yo no puede considerarse como mero sujeto, como se ha hecho hasta ahora sin excepción, sino como sujeto-objeto en el sentido antes expuesto”.

Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.²⁴

Nótese que ese ser consciente de la conciencia en la conciencia y así sucesivamente hasta el infinito, Fichte lo llamará: *Bewusstseyend*.²⁵ Con lo anterior puede comprobarse que el yo es un actuar que vuelve sobre sí; como ya se ha comentado, un ser para sí mismo. Para haberlo deducido de este modo, el yo (sujeto) tuvo y tendrá que ponerse frente a todo aquello que puede pensar, pues sólo hasta ese momento podrá distinguirse de todo lo que se representa. Se opondrá a todo lo que está fuera, lo cual no sólo ayudará al sujeto a comprender su propia personalidad sino al espíritu en general. Este proceso mediante el cual, el yo se pone a sí mismo por sí mismo se llama: yoidad (*Ichheit*). Cuando se da la identidad absoluta entre el yo sujeto y el yo pensado. La yoidad no habrá de confundirse con el término de individualidad. En la yoidad el yo se pone frente a sí mismo como sujeto y objeto; en la individualidad, el hombre se pone frente a otras personas con identidad, se distingue de los otros individuos y se consolida como único. El concepto de individualidad surge por medio de una síntesis, en donde la persona es el fin último de su actuar: “Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet”.²⁶ Para estos momentos quizá resulte un poco confusa la concepción de la actividad que vuelve sobre sí misma en el yo por el yo, despertándonos una sensación de múltiples yos. Así, antes de permitirnos cualquier comentario erróneo como si Fichte padeciera el trastorno de identidad disociativa, voy a aclarar este modo de hablar del yo.

²⁴ *Ibidem*, p. 526: “[...] vamos a necesitar para cada conciencia una nueva conciencia hasta el infinito, cuyo objeto sea la primera, y según esto, nunca llegaremos a poder admitir una conciencia real. –Tú eres consciente de ti, como de lo consciente, únicamente en la medida en que te haces consciente de ti, como de lo-que-va-siendo-consciente; pero entonces lo que-va-siendo-consciente es de nuevo el consciente, y debes hacerte de nuevo consciente del que-va-siendo-consciente de este consciente y así hasta el infinito; y así puedes ver cómo llegas a la primera conciencia”.

²⁵ Es necesario enfatizar la dificultad de traducir el concepto *Bewusstseyend* en una sola palabra, pues una traducción literal del concepto sería: “lo que va siendo consciente”. Este término creado por Fichte alude al movimiento de la conciencia cuando en su actuar ella es consciente de sí misma. Para expresarlo de una mejor manera, Fichte se vale de unir el sustantivo *Bewusst* con el verbo adjetivado *seyend*. El primero alude a lo consciente, pero el verbo *sein* al estar en *Partizip I*, está adjetivado y produce la idea de movimiento, es algo que está siendo, y por tanto, no está acabado.

²⁶ *Ibidem*, p. 530: “En lugar de la palabra inteligencia me valgo del término: yoidad porque ésta designa del modo más inmediato el retorno de la actividad sobre sí misma, para todo el que sea capaz de la más pequeña atención”.

El ‘yo empírico o individual’ nos remite a cierta particularidad de cada uno de nosotros, hasta el momento, en la presente tesis, no hemos hablado de este yo. Fichte no ha expuesto nada sobre la persona o el individuo. En la medida en que nos situamos en el primer plano epistemológico, cuando pensamos cualquier objeto, nos encontramos como sujetos alejados de él, nuestro yo es distinguido como ‘yo puro’, por tanto, este yo puro sólo puede ser explicado en relación con cualquier objeto perceptible, es decir, con cualquier no-yo. Entiéndase al no-yo como todo aquello que pueda pensarse, a excepción del sujeto mismo que piensa. Por esta misma razón, el yo puro depende de todo lo demás para constituirse, es decir, el yo puro resulta dependiente del no-yo, o en una fórmula fichteana: el no-yo determina al yo puro. El yo puro no puede ser consciente de sí mismo salvo en sus determinaciones empíricas que presuponen algo exterior al yo: “[...] das reine Ich lässt sich nur negativ vorstellen; als das Gegenteil des Nicht-Ich [...]”.²⁷ Para que el yo puro vuelva sobre sí mismo y aduzca la proposición es necesario que se le oponga un no-yo. En este sentido, de las características del no-yo, como multiplicidad y diferencia, obtendremos las del yo puro, a saber, que es una unidad completa y absoluta, es uno y el mismo. Cuando pensamos en ese yo puro, en su relación con los objetos y cómo se constituye, nos encontramos con un ‘yo como inteligencia o yo intelectual’, en el cual, el yo se va poniendo a sí mismo en la intuición intelectual. El yo intelectual es absoluto, autónomo e independiente. A diferencia del yo puro, el yo intelectual determina todo lo que está fuera de él, debido a su autodeterminación. De ahí que se levante la frase: “el yo se pone a sí mismo”. En dicho principio se expresa la identidad suprema de la conciencia.

De lo anterior puede decirse que el sujeto en tanto piensa algo, ese algo viene a ser para él su opuesto, pero ese opuesto no habría podido ser tal si anteriormente no se le hubiera puesto algo. La regla sería que a todo opuesto le precede algo puesto, o siguiendo al segundo principio: “al yo se le opone absolutamente un no-yo”. En otras palabras, para que el yo puro se constituya como tal es necesario que esté en relación con algún objeto, pero esta relación no podría darse si anteriormente no hubiera existido una inteligencia que percibiera tal relación, si no hubiera un yo intelectual que permitiera la relación entre yo puro y no-yo. Se puede decir entonces, que en el ‘yo absoluto’ confluye por un lado el ‘yo puro’, por el otro el ‘yo

²⁷ Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 46: “[...] el yo puro sólo puede representarse de manera negativa como lo opuesto del no-yo”.

intelectual'. El primero se opone al no-yo, y en esta medida sólo puede depender de él. El segundo, hace que el no-yo se ponga, y en esa medida es independiente, determina al no-yo. De esto se deduce que al yo le corresponden dos aspectos: ser dependiente e independiente, pero ¿cómo puede conciliarse esta contradicción de dependencia e independencia en el yo? Fichte pensará que la tarea de la razón práctica será buscar la unión entre yo puro y yo intelectual.²⁸

En tanto el no-yo determina al yo estamos en el campo de la ciencia teórica, mas cuando el yo determina al no-yo, nos encontramos en el ámbito de la ciencia práctica, pero ¿qué se entiende por una, qué por la otra? En principio podemos distinguir que ambas ciencias son particulares, y cada una se encaminará a un tema distinto. La filosofía de las matemáticas será teórica, mientras que el derecho natural, la ética, la religión e incluso la teoría de lo bello y lo agradable serán prácticas. La lógica como mero instrumento. Ahora, como ciencias particulares deben estar precedidas por una ciencia más general, a la que Fichte llamará doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Sigamos un camino inverso para aclarar lo anterior. Determinar primero las características de la ciencia en general para después delimitar las ciencias particulares, aterrizar en el campo de la ética no por mero capricho sino para explicar propiamente la tarea de la razón práctica, la cual consiste en conciliar la dependencia e independencia en el yo.

Si la ciencia para ser tal debe contar con una proposición fundamental (*Grundsatz*), una forma sistemática y un contenido cierto. La doctrina de la ciencia, al ser la ciencia de la ciencia en general, deberá no sólo contar con tales características, sino –en tanto su carácter general– fundar a su vez las proposiciones fundamentales de las demás ciencias particulares. Debe mostrar cómo, hasta dónde, bajo qué condiciones, en qué grado puede algo ser cierto, y en general, qué quiere decir ser cierto; por otro lado tiene que demostrar las proposiciones fundamentales de todas las ciencias. Ahora bien, ella también debe tener un primer principio, el cual, como cualquier principio, consta de contenido (*Stoff*) y forma (*Form*). La primera se refiere al qué, aquello que se sabe y debe comunicarse; la segunda al cómo, la forma de la

²⁸ Estas ideas suelen esquematizarse en los tres principios del saber. El primero es de posición: el yo se pone a sí mismo. El segundo es de oposición: al yo se le opone un no-yo. El tercero es de conciliación: el yo opone en el yo al yo divisible con un no-yo divisible.

proposición. La forma determina al contenido y el contenido a la forma,²⁹ es un presupuesto que no debe ser comprobado por otra ciencia particular porque de lo contrario dejaría de ser la ciencia de la ciencia en general, y debe ser cierto inmediatamente en sí mismo y por sí mismo porque debe dar la base de toda certeza. La doctrina de la ciencia da a todas las ciencias particulares sus principios fundamentales porque ellas están contenidas en la doctrina de la ciencia, y ésta a su vez le da a cada una su forma. Pero, ¿qué diferencia habría entonces entre la doctrina de la ciencia y la lógica?, siendo que ambas dedican su quehacer a la forma, ¿cómo se relaciona una con la otra? Como primer punto tendrá que comentarse la relación entre la doctrina de la ciencia y las ciencias particulares, el límite entre ellas y después pensar particularmente en la lógica.

La primera diferencia entre la doctrina de la ciencia y las ciencias particulares es su objeto de estudio. La primera tiene en mira el sistema del saber humano, el cual, en cuanto a los grados es infinito, pero en cuanto al modo está completamente determinado por sus leyes, y permite ser agotado totalmente. El sistema del saber humano existe independientemente de la doctrina de la ciencia, pero es constituido por ella en forma sistemática. Lo que el hombre pueda saber en todos los grados posibles y pensables de su existencia debe determinarse incondicionada y absolutamente. La ciencia particular, en cambio, tiene un objeto más concreto; y como en el saber humano sólo puede haber un único sistema que pueda fundarse sobre un principio fundamental y ser demostrado por él mismo, la doctrina de la ciencia tendrá una totalidad absoluta. Es la única ciencia que puede ser consumada. Las otras ciencias nunca pueden quedar realizadas porque no retornan a su principio fundamental. La relación entre la doctrina de la ciencia y una ciencia particular es la misma que se encuentra entre el fundamento y lo fundado. En la doctrina de la ciencia está contenido todo posible saber humano y su principio fundamental no se deduce de otros, es un presupuesto. La ciencia particular tiene que deducir su principio fundamental de un principio de la doctrina de la ciencia. La franja que separa la doctrina de la ciencia y una ciencia particular está en la idea de libertad. Mientras que el principio fundamental de la doctrina de la ciencia es necesario y libre; la ciencia particular construye un principio fundamental para que determinados principios se

²⁹ Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, pp. 49, 50.

cumplan, ella tiene que delimitar sus premisas, hacer que las hipótesis se cumplan. La doctrina de la ciencia en cambio determina la actividad necesaria, pero no, en el que obra libremente.³⁰

La diferencia establecida entre la lógica y la doctrina de la ciencia –dejando a un lado la extensión, pues resulta evidente que la segunda es mayor a la primera– radica en que la lógica da a todas las ciencias, excepto a la doctrina de la ciencia, sólo la forma, mientras que la doctrina de la ciencia también da el contenido. Supongamos que el primer principio de la doctrina de la ciencia fuera: *yo soy yo*. Aquí, la forma (*Form*) sería $yo=yo$, es decir tendría que estar sujeto al principio lógico de identidad: $A=A$, el cual sólo lo entenderíamos como juicio analítico porque aquello que está contenido en el predicado se encuentra de la misma manera en el sujeto. No obstante, en cuanto al contenido (*Stoff*), el principio tiene un significado distinto. Este juicio no es sólo analítico sino también sintético porque el *yo* del sujeto resulta diferente al *yo* que está en el predicado. El *yo* del sujeto, gramaticalmente hablando, es el representante, el que filosofa. El *yo* del predicado es lo representado, el objeto del filosofar; lo cual, podría representarse de esta manera: $A=B$. La proposición “Yo soy yo” vista desde la doctrina de la ciencia tiene tanto forma como contenido; en cambio, visto desde la lógica, sólo puede tener contenido, el cual sería la forma de la doctrina de la ciencia, de modo que ese *yo soy yo* sólo podría interpretarse para la lógica como principio de identidad. Así, la doctrina de la ciencia funda a la lógica y ésta recibe su validez mediante la doctrina de la ciencia. La lógica es condicionada, determinada. Mientras la doctrina de la ciencia es necesaria como disposición

³⁰ Hasta aquí todavía uno podría dudar del pensamiento fichteano y preguntar ¿acaso el filósofo no está haciendo lo mismo que el físico, introduciendo leyes, delimitando con ciertas premisas su ciencia, a la que ha llamado doctrina de la ciencia?, ¿no lo hace al sobreponerse a ésta como sujeto? Estas objeciones podrían resultar atinadas si no nos detuviéramos con atención ante las palabras de Fichte, cuando precisamente hablaba de su método. No es que Fichte infiera las premisas de la doctrina de la ciencia o, en el peor de los casos, las invente. Él prefiere ir de atrás hacia adelante. Presupone D para llegar a A, en el caso de que pensemos que hay un camino continuo de A a D. No va de A a D. “Wir haben gewisse Reflexions gesetze vorausgesetzt, und finden jetzt im Verlaufe der Wissenschaft die gleichen, als die einzig-richtigen [...]” Cfr. Fichte, *Ibidem*, pp. 74: “Hemos presupuesto ciertas leyes de la reflexión y encontramos las mismas en el curso de la ciencia como las únicas correctas [...]”. Fichte distingue dos sucesos en este presuponer: la operación y lo que está dado, es decir, entre lo expuesto y la exposición, entre lo presupuesto y la operación: “Das Dargestellte und die Darstellung sind in zwei verschiedenen Reihen. In der ersten wird nichts unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit des zweiten muss nothwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen lässt.” Cfr. Fichte, *Ibidem*, p. 80: “Lo expuesto y la exposición son dos series diferentes. En lo primero no se presupone lo indemostrado, para la posibilidad del segundo tiene que ser presupuesto necesariamente lo que sólo más tarde se puede demostrar”.

natural de la razón e indispensable para todas las demás ciencias; la lógica es un producto artificial del espíritu humano para asegurar la certeza de las proposiciones y facilitar el progreso de las ciencias.

De acuerdo con lo anterior podemos decir que a partir del principio fundamental: *Tathandlung*, hemos llegado a otras nociones importantes que nos han ido aclarando la primera etapa del sistema fichteano, como por ejemplo, el modo en que la conciencia se vuelve consciente de su yo, de manera que ahora podemos distinguir al yo que pensamos del que pregunta por él; sin embargo, aún queda por exponer las implicaciones de este principio fundamental. Hacerlo más tangible. Si al comienzo de este trabajo se decía que Fichte no podía seguir anclado en el subjetivismo, y hasta el momento no hemos notado que salga de la esfera del sujeto, teniendo su principio fundamental un mero enfoque ideal, ¿cómo no llegar a la contradicción de nuestros juicios? Hasta el momento sólo se ha explicado el principio fundamental como un momento del proceso del pensar. Hasta aquí su aspecto ha sido ideal. Pero como tal principio no puede anclarse únicamente en el aspecto teórico, en el siguiente apartado tendré la tarea de trazar la línea que parta de él hasta nuestra actividad real: el actuar, de ahí que se exija un andar por el sendero de la ética, en qué consiste, cuál es la forma y el contenido del principio de esta disciplina, el cual, si hemos seguido con atención esta lectura, necesitará remitirnos nuevamente a la actividad (*Tathandlung*). Pero, ¿cómo se da el salto del pensar al actuar? Es más, si se ha analizado tanto la doctrina de la ciencia como la ciencia teórica aún queda por examinar la ciencia práctica, cuál es su objeto de estudio, cómo se construye un puente entre lo teórico y lo práctico; qué significado tiene pensar en la razón práctica como aquella que une el yo puro y el yo intelectual. Iniciaré el siguiente apartado entonces con la exposición de la ciencia práctica, distinguiéndola de la teórica y la transición que va del principio fundamental al yo práctico; también me propongo responder las preguntas aludidas hasta llevar la reflexión al campo de la estética: ¿puede relacionarse la estética con la ética en la primera etapa de Fichte?, ¿cómo es esto posible?

De la filosofía teórica a la práctica. Un camino al absoluto

Filosofía práctica. Del principio fundamental al yo práctico. Yo quiero: naturaleza, tendencia (Streben), deseo (Sehnen), libertad formal. Yo me encuentro queriendo (wollend): sentimiento, autonomía, responsabilidad, libertad material. Moralidad. Conciencia moral. Imperativo categórico. Sumo bien. La moral y la estética. El absoluto.

Después de concluir la lectura de *Kritik der praktischen Vernunft*, Fichte mostró cierta simpatía a la filosofía kantiana porque en ella veía manifestada la conexión entre ciencia teórica y ciencia práctica. Sin embargo, con el paso del tiempo esta admiración como muchas otras en la vida tuvo que diluirse. Al publicarse *Kritik der Urteilskraft*, Fichte dio una nueva interpretación a la filosofía de Kant, en ella ya no podía encontrarse una unión sino una separación. La conciencia se dividía en teórica cuando se refería a su aspecto natural; en práctica al señalar el imperativo categórico. Con esto quedaba claro que Fichte no permitiría la escisión entre ciencia teórica y práctica, ¿cómo entendía entonces tal conciliación? Según lo dicho en el apartado anterior, tanto la ciencia teórica como la práctica son ciencias particulares que tienen lugar dentro de la doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), pero si ésta es más general y les otorga un principio fundamental a partir del suyo, tanto la teórica como la práctica tendrán en común el estar derivadas del principio fundamental: *Tathandlung*. Será a partir de este principio que tanto la ciencia teórica como la práctica permanezcan en conexión.

A partir de esta actividad (*Tathandlung*) que nos devela tanto la escisión como reunificación podemos entender la relación que establece el sujeto entre sí mismo y el objeto, sea desde un aspecto teórico, sea desde otro práctico. Desde el teórico podemos pensar concretamente en la epistemología, desde el práctico en la ética. Si la primera ha sido expuesta en los apartados anteriores podemos deducir en este momento su quehacer, el cual consiste en investigar el modo en que lo subjetivo y lo objetivo se armonizan, aclara también cómo algo subjetivo se sigue de lo objetivo, cómo el objeto se vuelve parte de nuestro pensar, cómo el yo logra conocerlo, objetivarlo. Su campo estará dentro de la esfera del conocer y el representar. El yo puro es explicado en relación con la cosa, con el no-yo, de modo que sólo ella podrá determinarlo. Con lo cual queda entendido el significado de la frase: en tanto el no-yo determina al yo se está en el campo de la ciencia teórica, es decir, para hacer posible la relación entre sujeto y objeto, es preciso que no sólo existan ambos, sino que al sujeto se le oponga

algo, quedando manifestada la limitación del sujeto, pues el yo depende en ese momento del no-yo. Ahora, sobre la ética nada se ha dicho aún, sólo se ha comentado en general que a la ciencia práctica le corresponde una tarea inversa a la teórica, la de determinar al no-yo, así, cuando el yo determina al no-yo se habla del ámbito de la ciencia práctica. Sin embargo, aún queda por exponer lo que Fichte entiende por filosofía práctica. En su obra dedicada a la doctrina de las costumbres (*Sittenlehre*): *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, publicada en 1798, el filósofo distinguirá con precisión el campo de la ciencia teórica frente al de la práctica. En la primera, lo subjetivo está regido por lo objetivo, mientras que en la segunda sucede lo inverso: lo objetivo por lo subjetivo.

Lo subjetivo y lo objetivo se reunifican o son considerados como armonizándose de tal manera que, primeramente, lo subjetivo debe seguirse de lo objetivo, lo primero debe regirse por lo último: yo conozco. Cómo llegamos a la afirmación de una armonía semejante, lo investiga la filosofía teórica. Si ambos son considerados como armonizándose de tal manera que lo objetivo debe seguirse de lo subjetivo, un ser debe seguirse de mi concepto: yo obro. De dónde procede la admisión de una tal armonía, lo ha de investigar la filosofía práctica.³¹

De lo anterior se deduce tanto el primado de la filosofía práctica por un lado, como la relación entre ella y la filosofía teórica por el otro. Atendiendo al primer aspecto, la tarea de la filosofía práctica consiste en mostrar de dónde procede la relación armónica entre ciencia teórica y práctica, o mejor aún, cómo explicar el comienzo a partir del actuar, del querer y el deber, lo cual no puede ser desde la pura teoría o conocimiento. El deber se explica como manifestación necesaria del yo o de la razón que se realiza y despliega a través de la libertad: “Según ello, nosotros deducimos, de la existencia y de la causalidad necesaria de una ley moral, algo en la facultad cognoscitiva. Por tanto, afirmamos una relación de la ley moral con la razón teórica, un primado de la primera sobre la última, como Kant lo expresa”.³² Si la parte práctica está relacionada con el actuar del sujeto, Fichte verá que tanto la teoría de lo bello y la ética tendrán lugar en ella. En oposición a Kant, para quien la ética sólo puede constituirse como una síntesis de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Mas ¿qué significado tiene para el filósofo esta ciencia particular de nombre ética? La ética tiene que desarrollar el sistema de pensamiento necesario, según el cual un ser concuerda con sus representaciones y se sigue de

³¹ Fichte, *Ética*, p. 70, 71.

³² Bernabé Navarro, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, p. 125.

ellas, responder a las preguntas: por qué tenemos que representarnos una afección, con qué derecho relacionamos la representación de algo fuera de nosotros como su causa y admitimos una facultad representativa, cómo surge la obligación, y cómo encontramos la ley moral.

Atendiendo al segundo aspecto –sobre la relación entre filosofía teórica y filosofía práctica– Fichte reconoce una unidad postulada o deducida entre lo teórico y lo práctico, pues la razón es una y uno su actuar; sólo en la segunda, la parte teórica recibirá su segura delimitación, su complemento, y una base sólida; aunque para aclararla necesariamente se tenga que partir y remitir a la teórica. Queda manifestado entonces que desde el principio fundamental ambas están relacionadas, y por lo mismo, no pueden considerarse como dos disciplinas independientes; aun si en la cita anterior se comentó que una se sigue de lo objetivo, mientras la otra de lo subjetivo, la simultaneidad sucede no porque estén separadas sino porque en tanto pensamos en el quehacer de cada una, no podemos concebirlas al mismo tiempo, pues incluso en el pensamiento, la ley de la impenetrabilidad tiene lugar, así como dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, dos pensamientos no pueden ser pensados al mismo tiempo, sólo podemos pensar primero uno, luego el otro, pero no los dos a la vez. La filosofía teórica y práctica están por tanto unificadas en la actividad de pensar, en el principio fundamental: *Tathandlung*.

La razón determina por sí misma su actuar porque se intuye a sí misma y es finita. Esta proposición tiene un doble significado, puesto que el actuar de la razón es considerado bajo dos aspectos. En una ética sólo se toma en consideración lo que se llama preferentemente el actuar, que va acompañado por la conciencia de la libertad [...] el *querer* y el *obrar*. Pero la proposición vale de igual modo para el actuar que sólo se encuentra como tal en el punto de vista trascendental, para el actuar *en la representación*.³³

En este sentido, la unión entre filosofía teórica y práctica se encuentra en el actuar, sólo que a partir de tal principio cada una seguirá una vertiente distinta. Al enfocarnos en la filosofía práctica, en especial en el campo de la ética tendremos que aclarar primero el modo en que este actuar (*Tathandlung*) es interpretado y qué reflexiones se siguen a partir de tal explicación; para hacerlo, me permitiré partir de un esquema semejante al expuesto en el primer apartado cuando hablé sobre el proceso de conocer que en su momento llamé: “pensar la cosa”, “pensar al yo”. Al respecto, el lector tiene que tener presente el esquema de las dos

³³ Fichte, *Ética*, p. 120.

esferas epistemológicas, el proceso de reflexión, y situarse a su vez en el eslabón de pensar al yo, pues si recuerda, es ahí donde la ciencia práctica tiene cabida. Sin embargo, en este momento no tomaremos la vereda del conocer sino la de nuestras afecciones, por eso, traeremos a la mente las dos enunciaciones de Fichte: ‘yo quiero’, después: ‘yo me encuentro queriendo’. A partir de éstas expondré entonces su pensamiento práctico.

En el primer caso, cuando el ‘yo quiere algo’ establece inmediatamente una distancia, una separación entre su yo como sujeto que quiere, y el objeto querido, pues querer algo implica siempre que ese algo en ese momento no se tiene. Lo querido aparece distinto, lejano al sujeto, incluso opuesto: “en todo querer se halla el postulado de un objeto fuera de nosotros, y en su concepto es pensado algo que no somos nosotros mismos”.³⁴ Por eso al yo, en cuanto quiere, le resulta difícil percibir cómo es él en realidad; en ese momento sólo piensa en la manera de establecer una relación con el objeto querido, el cual está fuera de él. Esa distancia no sólo revelará el lugar del sujeto o del objeto, sino también cierta resistencia y límite para alcanzarlo de manera inmediata, porque se puede querer algo, incluso querer demasiado sin tan sólo tenerlo. Este vacío puede generar en el sujeto un malestar (*Misbehagen*) y la idea de limitación, concibiéndose así como un ser sin libertad o pensar en la oposición entre necesidad y libertad, haciendo de la segunda una mera utopía. Sin embargo, habremos de tener cuidado en nuestras deducciones, pues en este primer plano del querer, aún no interviene la elección, la cual viene después de una segunda reflexión, en el momento en que intercede la inteligencia. Hasta ahora sólo nos hemos limitado al grado del mero impulso. El sujeto actúa de manera inmediata según su naturaleza. Pero la naturaleza no es un mecanismo, una sucesión de causas y efectos sino un impulso configurador (*Bildungstrieb*)³⁵ que sólo se manifiesta en el hombre, lo que en otros términos puede entenderse como: necesidad. En tanto ese impulso se auto determina por sí mismo se genera un actuar libre. Fichte intenta unir así la necesidad a la libertad, lo cual sólo lo consigue en tanto insta los dos elementos en el individuo. Pero aquí, no se corra el riesgo de reducir la naturaleza a entes vegetales o animales; para el filósofo, la naturaleza es múltiple, “un todo orgánico y es puesta como tal”.³⁶ En tanto se constituye, bien

³⁴ *Ibidem*, p. 89.

³⁵ Nótese que la palabra está compuesta por el sustantivo *Trieb* y no, *Antrieb*. El primero alude al impulso que se genera dentro; en cambio, *Antrieb* al que viene de fuera.

³⁶ *Ibidem*, p. 166.

puede ser estudiada en partes, sea como una naturaleza en cuanto tal o como una naturaleza en el sujeto. En el primer caso, la naturaleza se manifiesta en el impulso, pero en tanto el yo se impulsa se va autodeterminando. En esta segunda vertiente la naturaleza es interpretada como sujeto porque es autónoma. Estos dos modos de la naturaleza en la naturaleza sólo tienen lugar porque ella es múltiple y pueden estudiarse por partes.

Fichte rechaza la idea de una naturaleza necesaria; por eso, el querer, la inclinación o la tendencia (*Streben*) al objeto sólo puede venir de la naturaleza, de un mero impulso, el cual es inmediato y no pensado. Cuando el sujeto hace consciente que a la tendencia (*Streben*) se le opone un límite, su acto se vuelve entonces un deseo más fuerte (*Sehnen*).³⁷ Se desea con intensidad porque no puede asirse. Hasta aquí el yo es tomado por un ser pasivo. No obstante, en tanto el sujeto se reconoce como un ser con impulso, se ve dentro de su impulso natural y lo concibe un actuar libre. El yo, en tanto es naturaleza, actúa. En la medida en que hace consciente este impulso se encuentra como aquél ser que puede realizar actos libres, según su tendencia a la espontaneidad. Hasta aquí, Fichte piensa que el sujeto puede actuar libremente debido a su impulso natural. La idea de libertad sólo puede explicarse en una segunda esfera. De ahí que el filósofo marque una diferencia entre libertad formal y libertad material. Hasta el momento no se ha trascendido el plano de la formalidad, en donde el sujeto es consciente que tiende a aquello que le apetece y le impulsa o repela, aquello que le disgusta. La libertad formal se caracteriza entonces por ser un impulso, un desear. Es mera espontaneidad. Aquí el yo se siente libre, sin indicar las condiciones de tal suceso, ¿cómo se da el salto?, y ¿cómo llega a constituirse como libre?, ¿cuál es la diferencia entre actuar libremente y actuar con libertad?

Una vez superada la resistencia, el filósofo deberá pasar a otra esfera, ahora tendrá que objetivarse en ese querer para percibir el acto de querer. Dice entonces: ‘yo me encuentro queriendo’ (*wollend*), de lo cual sólo se puede ser consciente en una segunda reflexión. Queda claro entonces que el punto de enfoque no estará reducido a aquello que quiere o al sujeto que

³⁷ Es importante que en este momento el concepto no se traduzca por: anhelo, como hasta ahora se ha hecho. Ciertamente es que en alemán el término puede hacer referencia tanto a un deseo fuerte como a un anhelo, según lo pida el contexto. Pero en este primer momento no podemos traducirlo como anhelo porque encontraríamos en Fichte una contradicción. Para que haya anhelo implica no sólo haber poseído aquello que se añora sino haber hecho consciente que se tuvo y querer tenerlo otra vez. Así, si a penas se ha marcado la distancia del objeto con respecto al sujeto porque se le quiere, aún no lo hemos poseído y perdido como para anhelarlo, como tampoco se ha hecho consciente esto; por tal motivo, el término alude más bien a un deseo fuerte.

quiere (*das Wollende*) sino al proceso de querer (*wollen*), al momento en que tiende a algo. En este instante el yo se da cuenta de que en él hay una actividad, la cual surge por el contraste de la sujeción del objeto con él mismo. Cuando el yo se intuye a sí mismo como queriendo, surge en él la conciencia de la voluntad (*Wille*). El yo vuelve a reflexionar sobre sí y se encuentra activo, sintiente, entonces se genera un sentimiento de sí, ya no se trata de un mero impulso natural que lo mueve hacia algo, como se ejemplificó en el plano anterior con la frase: ‘yo quiero’ (*ich will*), sino de una voluntad. En él está ahora la decisión de aceptar o rechazar aquello hacia lo que tiende, no de un mero apetecer o repeler. Aquí ingresa la deliberación. En tanto el sujeto es consciente de su actuar, en el que puede decidir, se concibe entonces como libre. Puede satisfacer o impedir su impulso (*Antrieb*). En este momento ya no se habla de una libertad formal sino de una material. Aquello que marca el paso de la libertad formal a la material es la reflexión: comprendemos en qué medida somos libres y se ejerce la voluntad. La libertad material reconoce la actividad como puesta y va partiendo de lo subjetivo, determinando lo objetivo. Es consciente del impulso de una exigencia moral. El impulso natural se vuelve secundario. Por tanto, sólo mediante el devenir de la conciencia y de nuestros actos podemos hacernos conscientes de nuestra libertad. Cuando el impulso llega a la conciencia se da una exigencia moral, en tanto ésta se realiza, se ocasiona la aprobación o el respeto.

Pero, ¿de dónde le vienen las leyes morales y la conciencia moral al sujeto? En cuanto el sujeto reconoce que fuera de él no hay una cosa en sí como lo cree el dogmático, que no puede consolidarse nada que no esté fuera de él, hará consciente su autonomía. El yo se determina a sí mismo. A partir de este momento el sujeto sólo existirá en sí y para sí, en él se generará mayor responsabilidad y una exigencia moral. Es consciente de un deber concreto. La ley moral no puede ser presupuesta sino deducida, derivada del principio fundamental. La moralidad surge en el momento en que el yo es consciente de que hay un estímulo natural en él, y que a la vez hay una exigencia moral, la cual surge en cuanto el yo se percibe a sí mismo queriendo y se descubre autónomo, con responsabilidad. En este sentido, la naturaleza moral o ética está presente en el ánimo del hombre cuando hay: “una obligación de hacer algo enteramente independiente de fines externos, única y exclusivamente para que suceda, y de

abstenerse de algo, asimismo de manera enteramente independiente de fines exteriores a ello, única y exclusivamente para que no tenga lugar”.³⁸

La ley moral no debe producir acciones sino la constante tendencia a una acción, aunque esta tendencia nunca llegue a su efectividad al ser impedida por la fuerza de la naturaleza. Con esto, puede concluirse que al yo se le exige un actuar absoluto, fundado sólo en él. En la conciencia de esta ley está fundada la intuición de la espontaneidad y la libertad. El impulso moral se determina por la ley moral. De ahí que también nos hagamos de una conciencia moral, la cual se caracteriza por ser la conciencia inmediata de nuestro deber concreto. Esa inmediatez y determinación, que no procede de nuestro albedrío configuran el sentimiento. La ley moral permite el desenvolvimiento de la libertad. La libertad moral sólo es posible mediante la conciencia reflexiva, la cual se expresa a modo de un imperativo categórico.

Fichte establece su imperativo en la obra *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794): “Handele so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken kannst”,³⁹ en éste todavía se manifiesta la influencia del imperativo kantiano: “[...] obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.⁴⁰ El valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera sino en la representación de lo que se quiera o hacia lo que se impulse. En esta línea, la ley se establece únicamente partiendo del querer. El bien moral está presente en la persona que obra según esa máxima. No obstante, pareciera que este imperativo pretende dirigir la libertad desde su aspecto formal, encaminar finalmente nuestro apetecer. De ahí que sea hasta el libro de la *Ética*, donde Fichte exponga su imperativo categórico en cuanto a su aspecto material, en éste, el sujeto deberá cumplir en cada caso lo adecuado a su destino o determinación (*Bestimmung*), pues en todos los momentos de aquella serie estará establecida la materia de la acción moral. El sujeto deberá cumplir la acción que le corresponda en cada caso, hacerlo con conciencia según cada autodeterminación, partiendo desde el segundo enfoque, desde la autonomía y no desde

³⁸ *Ibidem*, p.79.

³⁹ Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 46: “Obra de tal manera que puedas pensar la máxima de tu querer como ley eterna para ti”.

⁴⁰ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 39.

un ciego impulso o por convicción.⁴¹ Entonces, este imperativo, visto desde su condición material, es llevado a cabo únicamente cuando el sujeto ya ha hecho una segunda reflexión, y en él ya está presente la consciencia del deber.

Con esto queda explicada la manera en que la filosofía teórica se encuentra unida a la práctica y cómo es que no es necesario hablar de un puente entre ellas. Más bien, el punto de partida hace que tengan el mismo fundamento, pero dirijan su mirada a otro aspecto. Ahora, de este querer y este encontrarse queriendo se pueden distinguir dos modos de ser del sujeto, en tanto se mira al yo como naturaleza, o al yo como conciencia. El primero es considerado desde su sensibilidad. Se encuentra como un todo orgánico que tiende a la conservación. Su impulso natural determina lo que le apetece o disgusta. La realización del estímulo natural produce placer. En el segundo, en tanto ser racional se determina a sí mismo, no puede ser para las cosas sino para sí mismo. Él es porque él es. Él es su propio fin. Sólo en esta segunda acepción el yo puede reconocerse como libre, siendo su capacidad de libertad la que lo haga distinto a los demás. A su vez, como conciencia, el sujeto siente, es consciente de la frontera entre necesidad y libertad que en él mismo se gestan. Ahora, si el sujeto está constituido de una voluntad y una razón, deberá establecer el equilibrio entre ellas para alcanzar el sumo bien (*höchste Gut*). El hombre debe intentar poner en armonía aquello que proviene de la voluntad y la razón a través de una habilidad (*Geschicklichkeit*) que hay que ejercitar, a la cual Fichte llama: cultura, pues la mera voluntad es insuficiente, porque si sólo se siguiera la apetencia se tendría que atender exclusivamente al imperativo categórico formal. La cultura posee una doble vertiente: como habilidad para dar y actuar sobre los otros en tanto libres; como capacidad para recibir, sacar el mejor partido de las acciones de los otros sobre nosotros. La meta última y suprema del hombre es el sumo bien: la perfecta concordancia consigo mismo.

El sumo bien en su doble acepción se entiende como la concordancia de la voluntad con la idea de una voluntad eternamente válida, o con palabras de Fichte: bondad ética; como la concordancia de nuestra voluntad racional con las cosas externas, aquí ingresa la idea de: felicidad. Se sabe que el hombre nunca podrá alcanzar la perfección (*Vollkommenheit*) porque al hacerlo dejaría de ser tal, sin embargo una de sus misiones es tratar de acercarse lo más que pueda a ella, pues el hombre existe para hacerse mejor en un sentido ético; pero como el

⁴¹ Fichte, *Ética*, p.199.

hombre no vive aislado sino que está destinado a vivir en sociedad, deberá procurar su ayuda a los otros para que se realicen como hombres y se perfeccionen, sólo así se conseguirá el perfeccionamiento de la sociedad, pues el hombre en agradecimiento a ella debe procurar seguir perfeccionando la especie. La sociedad le ofrece al hombre un tipo de educación, y cada individuo elige razonablemente una determinada rama de ésta. Tiene que intentar saldar su deuda con la sociedad; para hacerlo, es más fácil que el hombre elija una especialidad particular, un estamento según su interés y talento, trabaje en ello y le devuelva a la sociedad lo que ella le ha dado. En este sentido, cada uno tiene el deber de dirigir todos sus esfuerzos hacia el fin último de la sociedad: el constante ennoblecimiento del género humano. “El fin último de cada hombre particular, así como el de la sociedad en su conjunto, y por consiguiente, también el de todos los trabajos del sabio, en relación con la sociedad, es el ennoblecimiento moral del hombre entero”.⁴² Entre los hombres debe existir una reciprocidad (*Wechselwirkung*) y coordinación; más no una subordinación, pues el hombre que pretende esclavizar a los otros pierde automáticamente su propia libertad. El hombre debe ayudar a los otros a liberarse de la coacción de la naturaleza para hacerse cada vez más independiente y autónomo. Hacer a los suyos más sabios (*Gelehrten*⁴³) y felices. La determinación (*Bestimmung*) de cada individuo será por tanto cultivar todas sus aptitudes tanto como pueda. El sabio es el educador de la sociedad, quien está sometido a una ley moral.

Fichte no puede interpretarse entonces como el pensador que filosofa en el campo de lo abstracto o las ideas. La escisión interna del yo no se resuelve únicamente de manera teórica, ideando el mundo en la conciencia, sino actuando. El yo práctico es el yo de la autoconciencia, un ser racional que percibe el querer. Empezamos a explicar la parte teórica de Fichte para dejar claro el aspecto práctico, lo cual no implica que lo primero sea más importante que lo segundo. El aspecto principal de la filosofía fichteana es la parte práctica, la cual no puede ser entendida sin antes aludir a lo teórico. Si anteriormente se estableció que la filosofía práctica engloba tanto a la ética como a la estética, ¿cómo se explica una con respecto a la otra?, ¿existe una correspondencia entre ellas? Ciertamente es que la estética está dentro de la filosofía práctica porque colabora con la moral para liberar al hombre de las ataduras heterónomas. El artista

⁴² Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 121.

⁴³ Traducido como sabio, pero el concepto implica que se está instruido, recibió una formación. Fichte lo entiende como el hombre más elevado y verdadero (*höchster wahrster Mensch*), el que se ha acercado a la perfección.

ayuda a la formación del género humano en su unidad. El punto de vista estético es aquél a través del cual nos elevamos al punto de vista trascendental: “[...] el arte conduce al hombre al interior de sí mismo y le familiariza con ese lugar. Le arranca de la naturaleza dada y lo hace autónomo y únicamente para sí. Y la autonomía de la razón es, por cierto, nuestro fin último”.⁴⁴ Por otro lado, también es cierto que la estética no sólo conserva la independencia respecto a la ética sino que entre ellas hay una diferencia. En la ética llegamos a ser conscientes de nuestros deberes porque nuestras consideraciones dependen de nuestra libertad, pero en la estética no podemos concientizar los deberes, puesto que nuestro sentido estético no depende de nuestra libertad ni de conceptos porque éste es natural e instintivo.

Sólo nos queda responder una cuestión ya aludida, la que compete al tema de lo absoluto: ¿cómo puede ser explicada esta noción? En la primera etapa del filósofo, el término de lo absoluto se entiende en una sola acepción, aquella que atañe al ser, la existencia. El absoluto es desde sí, por sí, en sí. De esta manera, resulta imposible que este concepto sea transferido a la conciencia, y es imposible que ella se ponga a sí misma como absoluta. El carácter de lo absoluto no debe atribuírsele a la naturaleza o al mundo del sujeto sino al absoluto mismo. No obstante, podría entenderse tal término en una segunda acepción dentro del primer periodo fichteano, relacionarlo por ejemplo con el aspecto moral. En la obra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte establece que los principios básicos de la doctrina moral son materiales mediante el establecimiento de tres absolutos: de un yo absoluto dado bajo leyes representables por sí mismo, según el influjo de un no-yo absoluto representable y libre, independiente de todas nuestras leyes, bajo la condición de que exprese las mismas leyes positiva y negativamente; de una facultad absoluta en nosotros, representable, bajo la condición de que distinga el influjo del no-yo en el yo; o de una ley que determinemos, tomando en cuenta a ambos.⁴⁵ El carácter absoluto del yo sólo puede acreditarse y demostrarse en la acción moral. Más aún, en la *Ética*, Fichte nos comenta que el yo al tener este carácter absoluto no significa que sea todo o todo lo englobe, sino que lo consiga una vez que es

⁴⁴ Fichte, *Ética*, p. 353.

⁴⁵ Cfr. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, p. 52, 53.

absuelto de toda heteronomía.⁴⁶ En los escritos anteriores a la *Wissenschaftslehre* de 1801, Fichte se referirá al absoluto desde la esfera del valor y del deber ser.

La aportación de los primeros escritos de Fichte radica en que a partir de ellos, tal cual lo expone Lauth, la filosofía encontró su objetivo de estudio, su método, experimentó su cumplimiento y efectuó su justificación;⁴⁷ es decir, la filosofía se constituyó como ciencia, teniendo como objeto de estudio el ser-consciente o la conciencia (*Bewusst-Sein*). No así en los escritos posteriores, en los cuales Fichte desarrollará el concepto de persona y relación interpersonal, el espíritu como respuesta libre en el ser-libre llamado por Dios, escritos que no fueron leídos por Friedrich von Hardenberg. Por ello, el esbozo de la filosofía fichteana llega a su fin para continuar con la interpretación que Hardenberg realizó al respecto, de modo que ésta será presentada en el siguiente capítulo.

⁴⁶ Fichte, *Ética*, pp. 97.

⁴⁷ Reinhard Lauth, *La filosofía de Fichte y la significación para nuestro tiempo*, p. 52.

El pensamiento filosófico de Hardenberg

Consideraciones previas

La importancia de estudiar la obra teórica de Friedrich von Hardenberg (Novalis) en este segundo apartado no consiste en dilucidar si las lecturas que realizó de Fichte y Kant las entendió correctamente, pues bajo qué patrones estipular lo correcto e incorrecto; tampoco tendría sentido enterarnos de la opinión que Hardenberg tuvo de tales filósofos, si refutó o asintió a sus doctrinas de manera general. La intención de realizar un estudio a su obra teórica radica en iniciar un esbozo a su pensamiento, al que le dio por nombre: idealismo mágico, el cual, no ha sido tan estudiado en México como en otros países, siendo que a partir de la obra teórica tanto de Hardenberg como de Schlegel pueden entenderse mejor las ideas románticas, a pesar de que en su momento no fueron una influencia decisiva en las ideas del primer romanticismo, como también lo señala D'Angelo.⁴⁸ En el siguiente apartado se pretende destacar las reflexiones y conjeturas de Novalis sobre los textos fichteanos; además de señalar sus conclusiones y el abandono de los planteamientos de Fichte, de modo que pueda entreverse un pensamiento independiente, manifestado de manera fragmentaria en sus obras teóricas, tales como: *Fichte Studien*, *Vermischte Bemerkungen*, *Dialogen und Monolog*, *Glauben und Liebe* y *La Enciclopedia*.

Los puntos que a continuación se desarrollan tienen la finalidad de mostrarse en forma paralela a los expuestos en el capítulo anterior para distinguir las reflexiones de cada pensador, viendo desde dónde se inclinan para mirar la misma problemática y cómo lo hacen desde cada campo de estudio, sea filosófico o literario. De modo que deberá asentarse la importancia de la filosofía del idealista para uno de los integrantes del primer romanticismo: Novalis. Sin la aclaración del esquema fichteano, la obra de Novalis podría catalogarse de oscura y mística, siendo que su pensamiento es más filosófico, en el sentido que retoma algunas tesis de la

⁴⁸ “Este material, del que sólo desde hace pocos años se ha podido disponer en ediciones críticas, no pudo obviamente influir en la difusión histórica de las ideas románticas, pero tiene un inestimable valor para comprender la dimensión real de los pensadores del primer romanticismo. El estudio de estas fuentes ha sido precisamente uno de los factores que más ha contribuido al reconocimiento del alcance filosófico de la reflexión romántica.” Cfr. Paolo D'Angelo, *La estética del romanticismo*, p. 21.

filosofía kantiana, en especial de *Kritik der Urteilstkraft*; critica la filosofía fichteana, utilizando el mismo aparato conceptual de Fichte, hasta alejarse de él; y esboza un pensamiento independiente en el campo de la estética y la ética, con la pretensión de explicar la existencia del absoluto, el modo de alcanzarlo y comunicarse con él. De ahí que una última reflexión quede abierta para ser contestada por el lector: ¿por qué la idea del absoluto adquiere gran importancia en el primer romanticismo?

Punto de partida en el pensamiento del primer Hardenberg

Etapas. Problemática kantiana: Relación entre libertad y necesidad, imposibilidad del juicio reflexionante, el absoluto y la ciencia. Influencia fichteana: autoconsciencia. Crítica a la noción de consciencia, reflexión y al 'yo soy yo'. Yoidad (Ichheit): yo puro y yo dividido. Hacia el principio fundamental.

El pensamiento de Hardenberg se divide en dos etapas que coinciden con los dos períodos de su vida en que se interesó por la filosofía. La primera comprende el periodo de Jena de 1795 cuando dedicó tiempo a la lectura de Kant y conoció a Fichte a través del barón Miltitz. La segunda podría establecerse después de 1797, año en el que inicia sus estudios de ciencias naturales, coincidiendo con Schelling en Leipzig, y la publicación de *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. A partir de este momento Hardenberg accede a la filosofía natural de Schelling y al mundo de la mística de Franz von Baader, J. Caspar Lavater y Heinrik Steffens. Su pensamiento se encuentra impregnado de un fuerte eclecticismo:⁴⁹ atiende a la filosofía natural de Schelling por un lado, piensa en la comunión con la naturaleza, en una armonía universal y se inclina a los estudios de Franz Hemsterhuis, Jacob Böhme, J. Georg Hamann, J. Wilhelm Ritter por el otro. Aquí, el influjo de Fichte sobre la estructura de la consciencia es llevado por el camino de las fuerzas instintivas y creadoras de la naturaleza. Esta etapa

⁴⁹ La riqueza de su pensamiento radica en su eclecticismo, un tanto por influencia de su padre, por la convivencia entre amigos. Su padre Erasmus von Hardenberg pertenecía a la religión de los Hermanos Moravos, una de las sectas del pietismo que combatió con vigor el “Reino de las Luces” en Alemania. Uno de los aspectos característicos del pietismo era la desconfianza al racionalismo, el rechazo de la *Aufklärung*, la búsqueda de una nueva religión y una intimidad directa con Dios. El pietismo inicial de Novalis se fue enriqueciendo con el conocimiento del pensamiento de Hamann, los poetas religiosos del siglo XVII, en especial Friedrich von Spee, los místicos de la Edad Media, Meister Eckhardt. Por otro lado, Hardenberg conoce a Steffens, el geognóstico Gottlob Werner, los místicos metafísicos, como Lavater, Franz von Baader, Hemsterhuis, a través del cual, y sobrepasando el spinozismo de Fichte se sintió atraído por el retorno a Platón. Cfr. Marcel Brion, *La Alemania romántica*, p. 43.

coincide incluso con la toma del pseudónimo: “Novalis”, cuando publica por primera vez el texto *Blüthenstaub* en la revista *Athenäum* en 1798, el cual, por muy semejante al manuscrito *Vermischte Bemerkungen*, del mismo autor, difiere en contenido.

Marcel Brion explica la procedencia de las principales ideas de Novalis, de modo que haya sido de Hemsterhuis de quien tomó la idea del mito de la Edad de Oro (*Goldenes Zeitalter*) y la importancia de los sueños para el conocimiento de sí mismo; de Lavater, la oniromancia y sus perspectivas de la eternidad. Lavater estudió los estados intermedios de la conciencia y experimentó el magnetismo y el sonambulismo. Lavater se imaginaba que el hombre, proveyéndose de poderes, adquiridos científicamente, podía crearse sentidos complementarios e incluso modificar su cuerpo por el simple hecho de inventarse miembros nuevos. Creía además, en la eficacia profética de los sueños; a su vez, se ayudaba del magnetismo para ofrecer curaciones. De igual manera, en la noción de *Anima Mundi*⁵⁰ de Novalis, influyeron las ideas de Franz von Baader, quien en *Über die Begründung der Ethik durch die Physik* defiende la idea de una naturaleza con carácter moral.

En 1797, Novalis asistió a las lecciones de minerología del geognóstico Abraham Gottlob Werner en Freiberg, quien había descubierto la virtud terapéutica del magnetismo y pensaba que las entrañas de la tierra contenían más revelaciones que el espacio y las estrellas. Novalis recibió de Werner la confirmación científica de su intuición de la armonía universal, expresada sobre todo en la unidad del mundo. La gnosis de la tierra podía desvelar los enigmas que surgían al estudiar las ciencias naturales. En las obras de Jacob Böhme, místico zapatero de Görlitz, Novalis encontró una explicación acerca de la naturaleza del universo. Böhme afirmaba que “Dios pide dioses”. Novalis sustentaba la misma idea de Böhme al respecto del lenguaje, el cual tenía la función de ser medio de expresión común a todo el universo, a los árboles, los astros, a los jeroglíficos de piedra y a las superficies lisas. En la época de los orígenes del universo, cuando todo era armonía y concordia, ese lenguaje único era comprendido por todos, pero el fin de la Edad de Oro trajo consigo la disociación lingüística, a partir de entonces el lenguaje de la naturaleza se hizo incomprensible. Novalis pensó en el

⁵⁰ Cfr. Alexander Gode-Von, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, p. 201. El mito del *Anima Mundi* es extraído del *Timeo* de Platón y sirvió a los románticos, como anteriormente a los renacentistas, para hablar sobre la unión entre naturaleza y hombre. Esta *Anima Mundi* es para los románticos el alma original que mueve al mundo y vincula interiormente al hombre con la naturaleza.

amor como ordenador y animador del cosmos,⁵¹ se acercó al galvanismo, y debido a sus estudios en las minas pudo entender la magia que encerraban los minerales, la electricidad, la tierra y la naturaleza misma.

El eclecticismo le permitió a Novalis enriquecer su perspectiva del mundo y manifestarlo en sus obras literarias; sin embargo, a pesar de inclinarse en cuestiones místicas, las reflexiones de Novalis iniciadas en el primer periodo serán el motor principal de su pensamiento, pues fue en este periodo que escribió la mayor parte de su obra teórica, como son los *Kant Studien* (1795), *Fichte Studien* (1795), *Hemsterhuis Studien* (1797) y algunos fragmentos, recopilados en lo que constituye *La Enciclopedia*, los cuales a pesar de ser anotaciones y apuntes, pues nunca fueron pensados como obra de publicación, revelan una clara comprensión a los textos filosóficos de Fichte y Kant, una crítica y un deslinde de éstos. Novalis erige así un pensamiento propio. *Kant Studien* es un texto breve en el que Novalis apunta algunas reflexiones a su lectura de *Kritik der reinen Vernunft*, mientras que en *Fichte Studien* comenta algunos párrafos de la obra de Fichte⁵² y alude implícitamente a los planteamientos de Kant de *Kritik der Urteilskraft*, como la relación entre libertad y necesidad, el juicio reflexionante, la imposibilidad de conocer el absoluto y el papel de la ciencia.

El primer planteamiento refiere a la pregunta de si es posible trazar un puente entre el dominio de la libertad y la necesidad; el segundo, a las complicaciones de tejer una ciencia y pretender llegar a ella a partir de los juicios reflexionantes; el tercero, a la certeza de que sólo podemos pensar el absoluto mas no conocerlo; y la cuarta, la necesidad de distinguir el campo de la teleología (como enseñanza: *Lehre*) de la teología (como ciencia: *Wissenschaft*) al

⁵¹ Marcel Brion, *La Alemania romántica*, p. 85.

⁵² Los *Fichte Studien* son un conjunto de apuntes, anotaciones y reflexiones de Novalis a la obra de Fichte, presupone el conocimiento de seis textos fichteanos: „Im Mittelpunkt der Aufzeichnungen Hardenbergs zur Philosophie Fichtes, die im Herbst 1795 begannen, stehen zunächst die Schriften ›Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie‹ (1794), ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹ (1. und 2. Teil 1794, 3. Teil 1795) und ›Grundriß des eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermöge als Handschrift für seine Zuhörer‹ (1795). Daneben ergeben sich Beziehungen zu Fichtes ›Einige Volesungen über die Bestimmung des Gelehrten‹ (1794), und ›Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache‹ (Philosophisches Journal I, 1795). Später kommt noch die ›Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre‹ (1. Teil 1796) hinzu.” Cfr. “Fichte-Studien”, p. 115. Ciertamente es que la mayor parte de las obras de Fichte fueron publicadas después de la lectura crítica de Novalis, pero si él pudo tener conocimiento de ellas antes de tiempo se debió a la estrecha relación que su padre mantenía con Fichte, pues después de la muerte del barón Miltitz, quien tenía bajo su protección al filósofo Fichte y lo envió becado a Schulpforta, el padre de Novalis se encargó de otorgar la manutención al filósofo. Fue a través de su padre que Novalis conoció personalmente a Fichte.

momento de explicar el origen del mundo y la causa eficiente. Kant había señalado una respuesta a cada uno de estos cuatro puntos; sin embargo, dentro de cada uno se volvían a erigir nuevos problemas. Si Kant había concebido la armonía entre necesidad y libertad, aún se abría la posibilidad de hablar de una dualidad, quedando escindidas libertad y necesidad; por eso, Novalis y Fichte, así como los románticos e idealistas en general, buscaron la manera de conciliar tales opuestos, unir lo real e ideal: sujeto y objeto. En el segundo caso se levanta la pregunta sobre el modo de entender una ciencia: cómo se constituye y bajo qué criterios se erige, por eso, tanto Novalis como Fichte intentaron realizar un nuevo planteamiento dentro del campo de las ciencias para tener la certeza de conocimiento, pero mientras el primero encontró una respuesta en la poesía, el segundo esbozó una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). En el tercer caso, si Kant había manifestado que bien podía hablarse de Dios, inmortalidad del alma, libertad, cosa en sí y absoluto, se debía a que la razón podía esbozar características de ellos, de modo que no se debía olvidar que éstos carecían de existencia en sí misma, por lo que sólo podíamos pensarlos mas no conocerlos. Pero, cómo admitir la inexistencia de aquello que las palabras a veces no nos alcanzan para explicar, y sin embargo está ahí. ¿Cómo rendirnos ante la imposibilidad de comunicarnos con lo otro siendo que somos parte de un mismo mundo? Admitirlo sería aceptar inmediatamente la desolación del hombre, el arrojarse de éste a un mundo en el que a cada paso se le estaría haciendo presente tal escisión, tendería entonces al vacío, al anhelo y la fantasía. Era necesario buscar la manera y el medio de conocer lo absoluto, de modo que Fichte y Novalis explicaron dentro de su esquema de pensamiento al absoluto. En el cuarto caso, Kant había separado las ciencias de acuerdo a su fin, había dejado en claro la diferencia entre teología y teleología; para no llevar la noción de finalidad de la ciencia natural a la teología y regresar a la ciencia natural para explicar la existencia de Dios. Sin embargo, al hacerlo surgía la imposibilidad de hablar de una sola ciencia o un conocimiento propio, por eso, más que una distinción entre los campos de las ciencias, Fichte pensó en una conciliación en la *Wissenschaftslehre*, la cual debía construirse bajo el método deductivo, seguido de ciertos principios; por otra parte, Novalis esbozó en sus apuntes una enciclopedia.

En su primer periodo, Novalis reconoció el pensamiento de Fichte, sobre todo, la manera en que había dado respuesta a los problemas de la filosofía kantiana, le parecía que las

nociones de autoconsciencia, intuición intelectual y reflexión podían rescatar al hombre de la escisión entre su ser y lo otro, pues tales ideas establecían la unión de aquello que parecía escindido. La afirmación “yo soy yo” y el principio fundamental daba cierta luz al literato. Fichte vinculó estos dos dominios en su principio fundamental: la actividad (*Tathandlung*), pues en tanto el hombre reflexionaba sobre sí mismo, se concebía como un ser que piensa en sí mismo, asumía su libertad, y mediante la intuición intelectual establecía la unión entre su yo y la naturaleza. Novalis, siguiendo el desarrollo del sistema de pensamiento de Fichte, concibió la reflexión como vínculo de necesidad y libertad, de ahí que en principio también haya retomado el énfasis que Fichte puso en el yo. En este sentido, no era que Fichte redujera de manera arbitraria al mundo en un yo. El yo simbolizaba el vínculo entre lo ideal y real. La yoidad que se representaba de mejor manera en la frase: yo soy yo, se erigía entonces como la identidad de lo incondicionado con lo condicionado. La realidad fluye de este punto de oscilación, en el que todo está contenido. El objeto y el sujeto son a través de él, no él por ellos. La yoidad determina y produce los extremos entre los cuales oscila, es algo completamente real; ya que el oscilar, su causa, es la fuente de toda realidad: la realidad misma. Novalis explica esta acción de la siguiente manera:

Die *freye Reflexion* geht auf Nichtich – die *bestimmte* Reflexion aufs Ich. Das Ich ist in beyden Fällen frey und nicht frey, nur auf verschiedene Weise. Es ist frey, indem es auf sich, als nicht frey, auf ein Nichtich, reflectirt, es ist frey, indem es auf sich, als frey, als Ich, reflectirt. Dort ist es als Intelligenz, hier, als reines Ich, frey. Dort trennt es seine reflectirende Thätigkeit von seinem Wesen –es geht aus sich heraus – hier vereinigt es beyde – es geht in sich hinein. Es muß das Erstere thun, um das Andre zu können. Lezteres ist der Zweck, Ersteres das Mittel – der Zweck veranlaßt das Mittel – das Mittel bewürkt den Zweck. [...] Sey einig mit dir selbst ist also Bedingungsgrundsatz des obersten Zwecks – zu Seyn oder Frey zu seyn. Alles Seyn, Seyn überhaupt ist nichts als Freyseyn – *Schweben* zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind.⁵³

Por otro lado, si Kant hacía hincapié en la teleología para explicar la naturaleza, en el sentido de que el hombre necesita crearse fines a través del juicio reflexionante para pensarla

⁵³ Novalis, *Fichte Studien* 555: “La *reflexión libre* se dirige al no-yo – la reflexión *determinante*, al yo. El yo es en ambos casos, libre y no libre; sólo que de modo distinto. Es libre en la medida en que reflexiona sobre sí como no libre en el no-yo; es libre en la medida en que reflexiona sobre sí como libre, como un yo. Allá, el yo es libre en tanto inteligencia; aquí, en tanto yo puro. Allá, el yo separa su actividad reflexiva de su esencia –sale de sí mismo; aquí reúne a ambos –entra en su interior. Tiene que hacer lo primero para poder hacer lo segundo. Esto último es la meta; lo primero, el medio –el fin origina el medio –el medio produce el fin. [...] Se uno contigo mismo es pues la principal condición del fin superior –ser o ser libre. Todo ser, el ser en general no es más que ser libre – *oscilación* entre los extremos que necesariamente tienen que reunirse y separarse”.

como si hubiese sido creada con un cierto fin, era para no caer en el error de tomar tales juicios por determinantes,⁵⁴ pues de hacerlo se corría el riesgo de creer en supuestos inventados por el hombre, por eso, si el conocimiento debía erigirse mediante juicios ciertos, no debíamos olvidar que los juicios que hacíamos de Dios y del origen de la naturaleza eran reflexionantes; como tales, sólo servían para guiar nuestro conocimiento. No obstante, Fichte vio el riesgo que había al aceptar los juicios reflexionantes: si los aceptábamos dentro de la ciencia como conductores de nuestros juicios, a pesar de ser conscientes de que eran mediadores, automáticamente estaríamos quitándole validez a tal ciencia, siendo que la ciencia debe regirse por juicios totalmente válidos. El riesgo más costoso venía para la filosofía, pues si ésta se valió de juicios reflexionantes como herramienta de estudio, estaríamos negando la posibilidad de concebirla como ciencia; y si uno de los principales objetivos de Fichte era otorgar a la filosofía el grado de ciencia, tenía entonces que analizar los principios, el método y el tipo de juicios que una determinada ciencia debía tener. De esta manera fue que concibió la *Wissenschaftslehre* como una ciencia de la ciencia, compuesta por un principio fundamental y un método deductivo; con su propuesta y análisis, Fichte pensó en la imposibilidad de un juicio reflexionante dentro de ella.

De igual modo, Novalis creyó en la imposibilidad de los juicios reflexionantes dentro de la ciencia, pero él analizó la situación de otra manera: aceptarlos implicaba no darle crédito a todas aquellas características que tenemos de Dios, pues todas aquellas características tendrían que ser tomadas como ideas de la razón, se aceptaría a su vez que la naturaleza no puede ser conocida por el hombre, sólo pensada, que ésta se encuentra distante, un tanto misteriosa, y es de difícil alcance. Desde aquí, Novalis empieza a intuir que existe una comunión entre el hombre y lo incondicionado; la posibilidad de acercarse a la naturaleza y conocerla. Ideas que desarrollará en su segunda etapa a partir de la lectura de Schelling. Por eso, en su segundo periodo, elimina la idea de una teleología y juicio reflexionante como lo

⁵⁴ Kant explica la diferencia entre el juicio reflexivo y determinante: “El poder de la capacidad de juzgar es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el juicio, que subsume lo particular bajo lo universal, es determinante. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el juicio debe buscar lo universal, entonces el juicio es tan sólo reflexionante” Cfr. *Crítica del discernimiento*, Introducción IV. El juicio determinante subsume; en cambio, el juicio reflexionante que asciende de lo particular a lo universal necesita un principio que no puede estar en la experiencia, sino que es trascendental, no obstante, este principio no puede prescribirlo a la naturaleza.

hizo Fichte, sólo que a diferencia de éste, Novalis no acude a una doctrina de la ciencia ni al principio de la yoidad, antes bien, acude a la poesía y la religión, mediante las cuales se dará el acercamiento a la naturaleza. Pero siguiendo el primer periodo de pensamiento de Novalis; cuando Fichte estableció su doctrina de la ciencia con determinados principios lógicos, alejados de juicios reflexionantes y un principio fundamental, Novalis creyó encontrar la esperanza de un nuevo camino. La doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) aparecía no sólo como una armonía entre libertad y necesidad, sino en un plano más amplio, la unión de las diferentes disciplinas, donde quizá filosofía y poesía podrían permanecer aliadas. La doctrina de la ciencia complementaba la solución al problema de la dualidad entre necesidad y libertad; a partir de ella se pensaría en una filosofía arraigada en la forma vivencial del hombre, aislándola así de un juego de conceptos abstractos. Novalis identificó la doctrina de la ciencia con una enciclopedia, donde todos los conocimientos estaban relacionados.

A pesar de esta alianza de ideas, el respeto de Novalis a la filosofía fichteana no aguantó los lazos del tiempo. Inició así su crítica,⁵⁵ en los *Fichte Studien* se percibe tanto su afinidad como sospecha, apuntando algunas críticas a los puntos antes señalados. En primera instancia analiza el carácter falaz de la conciencia, pues etimológicamente se puede decir que la conciencia (*Bewusst-seyn*) es un ser que está “fuera del ser en el ser”, literalmente: es el ser que en tanto hace consciente su proceso de pensar, deja de ser un ser o estar dentro de sí para poder captarse a sí mismo, por eso, cuando el hombre es consciente de su proceso de pensar y que en ese momento piensa, la conciencia, necesita salir del campo del ser (del hombre) para objetivar el proceso. Pero, por otro lado podemos ver que la conciencia es un ser que se encuentra “dentro del ser”, en el sentido de que no deja de ser tal, es decir está en el sujeto en el momento en que éste vuelve a reflexionar sobre ello. De manera que la conciencia al estar “fuera del ser en el ser”, puede interpretarse como una imagen del ser, una imitación, y en esto consiste su carácter falaz: en ser aparición. “Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn. Was ist aber das? Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn. Ein unrechtes Seyn

⁵⁵ Es importante hacer mención que en esta crítica, Novalis no toma en cuenta el libro *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* de Fichte, y da una interpretación distinta al término ‘subjetivo’ al referirse al idealismo subjetivo de Fichte. Lo subjetivo significa para Novalis que el objeto adquiere determinaciones por el sujeto, únicamente cuando éste se las da.

außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn. D[as] Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn”.⁵⁶

Si bien, sucede lo mismo con el término de la reflexión (*Reflexion*), ésta refleja (*Reflex*) lo que piensa, como el objeto frente a un espejo, donde el espejo devuelve la imagen del objeto, pero al revés. En este sentido, la reflexión hace que el objeto representado no sea la representación de aquello que percibimos, sino una interpretación, la obtención del objeto invertido, lo cual sucede con el yo: reflexionamos sobre él, pero en lugar de representárnoslo, obtenemos una imagen invertida. La inteligencia traduce la realidad en orden inverso. Situación que Novalis llama: *ordo inversus*. Para explicar la estructura reflexiva de la conciencia, Novalis se vale de la metáfora del espejo. La estructura de la conciencia es devolver el reflejo de modo inverso, pero si esto es así, Novalis se pregunta si este modo de ser no estará presente en la conciencia al momento de volverse objeto de reflexión, y aquí viene la crítica negativa de la forma reflexiva para la conciencia y la propuesta de Novalis ante la filosofía de Fichte: cuando nosotros somos conscientes de nuestra conciencia, no es la conciencia lo que finalmente obtenemos ni su imagen sino un reflejo inverso de ella: “Stand – stellt vor und ist. Er ist nicht, was er vorstellt, und stellt nicht vor, was er ist”.⁵⁷

Si la conciencia guarda en el mismo concepto su carácter falaz, no podrá contener o ejemplificar la unión entre sujeto y objeto, mucho menos ser el principio fundamental. A partir de esta observación, Novalis inicia el análisis de la concepción de yoidad y del principio: yo soy yo. Novalis se pregunta hasta qué punto este principio puede resolver la problemática heredada por Kant sobre la identidad de lo incondicionado con lo condicionado. De modo que la interpretación que haga al principio fichteano: Yo soy yo, se hará desde una perspectiva lógica por un lado: “A Fichte hay que captarlo a través de la lógica que presupone. (Artículo de fe absoluto) (a=a)”;⁵⁸ y etimológica por el otro. De acuerdo con la primera acepción, la interpreta como un principio de identidad, donde al yo le sucede el yo, es un principio de

⁵⁶ Novalis, *Fichte Studien* &2: “La conciencia es un ser fuera del ser en el ser. Pero ¿qué es esto? Lo externo al ser no debe ser propiamente el ser. El ser impropio fuera del ser es una imagen –De este modo lo que está fuera del ser tendrá que ser una imagen del ser dentro del ser. La conciencia es por consiguiente una imagen del ser en el ser”.

⁵⁷ *Ibidem* &330: “Lo puesto [la conciencia] –representa y es. Lo puesto no es lo que representa y no representa lo que es”.

⁵⁸ Novalis, *La Enciclopedia* &99.

causalidad (el yo del predicado es causa del yo del sujeto). En cuanto al aspecto etimológico, la frase no dice nada, el significado de la copulativa “es” está reducida a la igualdad. En este sentido, el predicado repite lo contenido en el sujeto, es finalmente, un juicio analítico. He aquí un problema, si el ser no expresa la hechura absoluta del objeto sino sólo una relación de la esencia con una propiedad en general, nada sabremos de una cosa si sólo sabemos que es. En este caso, con la proposición de “yo soy yo”, nada podemos saber del yo, ni mucho menos logramos la unión anhelada. Nada se dice de un asunto si sólo se dice que es. El ser sólo expresa lo existente, lo conocido de un modo general. Sin embargo, esta interpretación no coincide con el pensamiento original de Fichte, sino con la que realiza Reinhold,⁵⁹ pues ésta fue una de las principales discusiones entre él y Jacobi: el principio fundamental no podía reducirse al campo de la lógica, y no debe olvidarse que Fichte interpretó este principio desde una doble acepción, sea como juicio analítico y sintético.

Pero, si Novalis reduce el principio fundamental fichteano a uno lógico se debe a que quiere comprobar que tal principio no nos dice nada sobre la realidad, mucho menos se consigue explicar la libertad del hombre a partir de éste. El yo no puede ser reducido únicamente a su acepción de sujeto, pensarlo así sería omitir su sufrimiento y su actividad. Por eso, para Novalis hay una necesidad de replantear la noción de sujeto, el cual, debe entenderse como sujeto y objeto a la vez, como un intercambio infinito que se suscita en él, en el que nos vemos impulsados del uno al otro. En este sentido, el principio fundamental de Fichte que alude a la actividad no puede interpretarse como unión de lo ideal y lo real, sino también del sentimiento y el pensamiento: “Die Urhandlung ist die *Einheit* des Gefühls und der Reflexion, in der Reflexion. Die intellectuale Anschauung ihre Einheit außer der Reflexion”.⁶⁰ A partir de este momento, el pensamiento de Novalis se aleja de Fichte, aseverando que el pensamiento del filósofo volvía a caer en las celdas de la abstracción, en aquello que el mismo Fichte

⁵⁹ Durante la estancia en Jena, Novalis se familiarizó con la problemática que suscitaba la filosofía kantiana a través de las lecciones de Reinhold: “Novalis hat in der Inkubationszeit von Reinholds Grundsatz-krise bei ihm studiert und war ihm freundschaftlich verbunden. Das gilt auch für sein Verhältnis zu Niethammer, der ihn aus Jena 1795 zur Mitarbeit am Philosophischen Journal einlud.” Cfr. Manfred Frank, „Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt“, p. 23: “Novalis estudió con Reinhold en el periodo de incubación del círculo del principio fundamental de Reinhold y se relacionó con él de manera amistosa. Esto valió también para su relación con Niethammer, quien en 1795 lo invitó a Jena para colaborar en el diario filosófico”.

⁶⁰ Novalis, *Fichte Studien* &22: “La acción originaria es la *unidad* de sentimiento y reflexión en la reflexión. La intuición intelectual es su unidad fuera de la reflexión”.

criticaba: el dogmatismo, al grado de reducir todo al yo, y con ello, aceptar la imposibilidad de salir de la esfera del sujeto. El principio del yo se le presenta entonces como una esfera de limitación y determinación, pues de aceptar tal principio no existiría posibilidad de explicar el papel de la imaginación, qué validez y sentido tendrían todas esas imágenes creadas durante el sueño, en el arte, a partir del genio. La naturaleza y la estética no podían aparecer indiferentes a la mirada de Novalis. Intentar explicar la realidad a partir de la autoconsciencia sería no explicar nada, pues mediante ésta no se logra la unión de necesidad y libertad, más bien, esto ejemplifica el juego de conceptos. “El yo de Fichte – es un Robinson – una ficción científica [...]”.⁶¹ Esto mismo sucede en la afirmación: ‘yo soy yo’. “Toda la filosofía de Fichte emana necesariamente de su hipótesis sobre la lógica – y de su suposición de un pensamiento con validez universal. La lógica aplicada es la teoría de la ciencia – y nada más”.⁶²

A partir de la nueva interpretación que Novalis realiza a la filosofía fichteana, iniciará su distanciamiento a tal doctrina, tejiendo su propio pensamiento con un enfoque distinto. La interpretación del yo la extenderá hasta el campo personal, estableciendo que la reflexión vincula al pensamiento con el sentimiento: “Die Reflexion findet das Bedürfniß einer Philosophie, oder eines gedachten, systematischen Zusammenhangs zwischen Denken und Fühlen –denn es ist im Gefühl”.⁶³ De modo que cuando el sujeto reflexiona sobre sí mismo, no sólo se establece una intuición intelectual, un intercambio entre sujeto y objeto a la vez, sino que también sucede una interacción entre sentimiento y pensamiento, pues al momento de reflexionar, cuando uno piensa en sí mismo, no sólo es consciente de su yo y se percibe a éste como sujeto, sino que en él intervienen un cúmulo de recuerdos, imágenes, miedos y remordimientos. El yo no es sujeto para Novalis sino individuo, en tanto se piensa en él como unión de sentimiento y pensamiento. De tal manera que el tema de la yoidad debe explicarse de modo distinto y adquiere una nueva interpretación en el pensamiento de Novalis. El sujeto quiere dejar de ser razón o acción para convertirse también en paciente, en individuo; y con esto, la acción analítica y sintética se explica a través de la relación del todo y las partes:

⁶¹ Novalis, *La Enciclopedia* &291.

⁶² *Ibidem* &257.

⁶³ Novalis, *Fichte Studien* &19: “La reflexión encuentra la necesidad [*Bedürfnis*] de una filosofía o la necesidad de una conexión pensada y sistemática entre pensamiento y sentimiento –porque ella se encuentra en el sentimiento”.

[...] daß das Subject, indem es aufs Object geht, in sich selbst fortgeht – von sich zu sich – nur von sich zusammengenommen, zu einem Theile von sich – nemlich zum reinen Ich. Das Subject ist zugleich Ganzes und Theil. –Daher seine Abstammung vom Absoluten Ich, oder von sich selbst. Subject und absolutes Ich sind Eins. Das reine Ich sehn wir also immer außerhalb – das reine Ich ist das Object. Es ist in uns und wir sehn es außer uns in Einem und demselben Momente. Seine Gesetze sind unsre – Unsre Seine. Bloß durch die intellectuale Sehrkraft werden sie getrennt – und diese Trennung ist Täuschung insofern [...].⁶⁴

En este sentido, Novalis quiere abandonar la terminología fichteana y hacerse de otra para que sus reflexiones no se confundan con las del filósofo, de modo que al detenerse en explicar al sujeto recurra a la idea de yo puro (*reines Ich*) y yo dividido (*getheiltes Ich*). El sujeto es los dos a la vez. Cuando el sujeto siente es yo puro; cuando piensa es yo dividido. El yo puro es el sujeto sintiente; el dividido, el sujeto pensante. El yo puro en tanto siente se acerca más a lo incondicionado, lo idéntico; el yo dividido en tanto piensa se encuentra condicionado y dividido. De este modo, el sujeto no deja de ser lo que es, un yo dividido, absoluto e idéntico. Tanto el yo puro como el yo dividido en el sujeto son inseparables. El yo puro es siempre, es la unidad en la totalidad de la forma y en la divisibilidad del material. El yo puro está en todas partes y en ninguna. Nunca podrá atraparse a sí mismo. Cuando el sujeto lo busca en lo ilimitado, se encuentra en lo limitado. El yo puro existe en el espacio, en la medida en que es yo puro o sustancia, en el sujeto particular; es decir, en la medida en que es sentido, pensado e intuido. El yo dividido debe estar ligado mediante el impulso de ser yo. “Das Ich muß getheilt seyn, um Ich zu seyn – nur der Trieb Ich zu seyn vereinigt es – das unbedingte Ideal des reinen Ich ist also das Characteristische des Ich überhaupt –“.⁶⁵ El sujeto es un yo dividido.

De esta manera el yo indirecto es visto desde su condición de pensamiento y de sentimiento. En el primer caso parte de lo finito para alcanzar lo infinito; en el segundo, parte de aquello que tiene de infinito a lo finito. A pesar de este doble camino, tanto sentimiento como pensamiento son idénticos, uno al otro se corresponde. “Ich ist Handlung und Produkt

⁶⁴ *Ibidem* &45: “[...] el sujeto, en la medida en que se dirige al objeto, avanza sobre sí mismo –de él hacia sí mismo –sólo de sí mismo, tomado en conjunto, hacia una parte de sí mismo –hacia el yo puro. El sujeto es al mismo tiempo el todo y la parte. –De ahí que proceda del yo absoluto o de sí mismo. Sujeto y yo absoluto son uno. Así vemos al yo puro siempre fuera –el yo puro es el Objeto. Está en nosotros y lo vemos fuera de nosotros en un mismo momento. Sus leyes son las nuestras –Las nuestras, las suyas. Sólo que se separan mediante la fuerza de visión intelectual –y esta separación es hasta aquí un engaño [...]”.

⁶⁵ *Ibidem* &32: “El yo debe estar dividido para ser yo –sólo el impulso de ser yo está unido–el ideal incondicionado del yo puro es por tanto la característica del yo en general”.

zugleich. Wollen und Vorstellen sind Wechselbestimmungen – das Ich ist nichts anders, als Wollen und Vorstellen“.⁶⁶ Sin embargo, el yo indirecto quiere dejar de ser tal, y de este modo se opone a sí mismo, encuentra opuestos tanto al sentimiento como a la reflexión, de ahí que Novalis distinga el yo analítico (*analytisches Ich*), el yo con conciencia, aquel que posee impulsos, capacidades y fuerzas; del yo sintético (*syntetisches Ich*), el yo sin conciencia, el espejo de la realidad, el cual remite exclusivamente al sentimiento.

A partir de este momento, Novalis aludirá al yo como la confluencia de dos momentos: pensamiento y sentimiento, en los que la única meta será comprender el mundo y llegar al infinito. El idealismo mágico tiene entonces esta finalidad, en la que se deja a un lado la filosofía fichteana pero no sus términos, aun si se les otorga un nuevo significado. El yo será entonces un ser dinámico y psicológico: somos nosotros en tanto seres humanos queriendo algo. Pero, ¿qué significado tiene el idealismo mágico?, ¿hacia dónde apunta este pensamiento que no se encuentra completamente construido⁶⁷ y cuál es el principio fundamental mediante el cual se sostiene? En el siguiente apartado no sólo se esbozará este pensamiento, sino que también se intentará aclarar cómo a partir de la filosofía fichteana, Novalis establece su crítica y una respuesta a la relación entre libertad y necesidad, la posibilidad de una ciencia, la comunicación con el absoluto, y el establecimiento de una enciclopedia, a tal punto de erigir las ideas más importantes del primer romanticismo.

Postulados del pensamiento mágico a partir de *La enciclopedia, Blütenstaub*

Principio fundamental: Tatsatz. Poner (Setzen). Idealismo mágico. Sentimiento (Gefühl). Reflexión. Intuición. Stimme-Stimmung. Relación entre estado y objeto (Zustand y Gegenstand). Objeto (Objekt). El todo y las partes: todo en todo. Intuición mediadora (Mittelanschauung). Autosentimiento (Selbstgefühl).

El principio fundamental de la filosofía no es para Novalis la actividad (*Tathandlung*), tal cual la entendía Fichte, pues ésta engloba la unión y separación de un sujeto con un objeto a través de la intuición intelectual; y la actividad no puede reducirse para Novalis a la relación de un

⁶⁶ *Ibidem* &659: “El yo es acción y producto al mismo tiempo. Querer y representar son acciones recíprocas –el yo no es más que querer y representar”.

⁶⁷ “Der magische Idealismus ist kein geschlossenes Gedankenbauwerk. Er ist ein offenes ‚System‘, bei dem theoretische Bestandteile im Dienst praktisch – ‚magischer‘ Umsetzung stehen bzw. daraufhin angelegt sind.“ Cfr. Florian Roder, *Menschwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis*, p. 111.

sujeto con un objeto, más bien se debe mirar al individuo en relación con la naturaleza; además el concepto de actividad como lo maneja Fichte (*Tathandlung*) no corresponde propiamente a la etimología del término, pues *Tat-handlung* sería algo así como acción (*Handlung*) de hecho (*Tat*) y Fichte se refiere a éste como actividad, entonces ¿no sería contradictorio que una cuestión de hecho sea activa? Si se quiere hablar de principio fundamental como aquello que está puesto en la base, uno se debe fijar primero que en el mismo término: *Grund-satz*, está ya la respuesta; a saber, *Satz* (proposición), ligado también al verbo *setzen*, que a primera instancia alude al movimiento: poner, asentar, incluso si tomamos otros verbos compuestos con esta raíz, tenemos que: contraponer (*entgegengesetzen*) y sentarse (*sich setzen*) son verbos que implican una actividad. Sin embargo, *setzen* no sólo significa movimiento, sino también alude a lo estático. En el primer caso tenemos como ejemplo *sich setzen* (ponerse, sentarse); en el segundo, *gesetzt* (estar puesto, sentado).⁶⁸ De esta manera en tal término se sintetiza tanto el movimiento como lo estático, lo real e ideal, positivo y negativo, activo y pasivo. Por tanto, la raíz del verbo que engloba y ejemplifica mejor la dualidad del principio fundamental no puede ser *handeln*, sino *setzen*.

Setzen es lo primero porque se pone a sí mismo, se pone como acción, y a la vez también queda puesto. Sin embargo, Novalis engloba estos tres modos del verbo en un solo término, el de ser (*Sein*); así *Sein* y *Setzung* son equivalentes. Ahí donde se habla de posición o ponerse habrá que remitirse al ser, y a la inversa, donde se alude al ser habrá que pensar en lo puesto y el ponerse. De modo que en Novalis el ser posea una doble característica, sea de movimiento como de reposo. *Setzung* (lo que está puesto) engloba tanto un objeto absoluto que se pone a sí mismo y otro relativo que viene a ser puesto por el *Sein* (ser). De este modo, Novalis querrá explicar la frase fichteana de yo soy yo a partir del término *Setzung*, atendiendo a su significado analítico, en el que el primer yo supone al segundo; al sintético, donde el segundo es otro del primero; y a pesar de esta doble interpretación en el que se está puesto y se pone, confluyen en un solo principio, a saber: *Tatsatz*. De modo que si queremos pensar en un principio fundamental, éste debe presentarse mejor bajo la noción de proposición de hecho (*Tat-satz*). El principio (*Grund-satz*) sólo puede ser aquello que está sentándose, está sentado y mediante el cual, los objetos pueden asentarse o explicarse.

⁶⁸ Novalis, *Fichte Studien* &383.

Novalis concibe así al ser como la base, el principio de todo porque expresa las características de los objetos, su esencia: “Seyn im gewöhnlichen Sinne drückt die Eigenschaften und Verhältnisse und den Wechsel eines Gegenstands aus. Das Seyn steht im Verhältnisse mit den Eigenschaften. Es *ist* also kein Ding etwas mehr für uns, als der Inbegriff der von uns erkannten Eigenschaften. [...] Wir selbst *sind* nur, insoweit wir uns erkennen”.⁶⁹ No es que Novalis regrese a los griegos y piense en la importancia del ser en tanto estático, esencia y principio de todo, antes bien, el ser posee un doble carácter en cuanto se pone y es puesto a la vez, es activo y pasivo. Así, ser y actividad quedan emparentados en un solo principio: “Thätigkeit läßt sich nur durch Seyn, Seyn nur durch Thätigkeit offenbaren”.⁷⁰ El ser en su acepción de actividad está ligado a la noción de saber, pensar, hacer. De modo que todo aquello que pensemos, sea; y todo aquello que es, sea lo que pensamos: en tanto pienso en la mesa, la mesa adquiere existencia; lo cual implica que cada pensamiento del hombre se vuelve creador de aquello que piensa, las cosas pueden transformarse a través del pensamiento. Con esta idea Novalis apunta su mirada y reflexiones a aquello que llamará idealismo mágico.

En los primeros esbozos a su pensamiento, Novalis emparentará esta idea de magia con poder (*Kraft*), como una manera de hacer, crear e inventar objetos. Hay una estrecha relación entre lenguaje y pensamiento, de modo que en tanto mentamos algo, aquello aparecerá. El hombre puede modificar incluso su estado mediante la palabra. La magia se vuelve entonces una disposición del ser humano que en tanto piensa algo, lo lleva a cabo. Sin embargo, posteriormente esta idea de poder y magia, estará ligada sólo a la actitud del genio, del poeta y de la imaginación (*Einbildungskraft*). El camino del idealismo mágico será la imaginación productiva, mediante la cual uno se aproxima al cristianismo: “[...] waren die entscheidenden Voraussetzungen für seinen ‚magischen Idealismus‘ als Prototyp des Subjektivismus und für seine ständig wachsende Aufwertung des Christentums und die Annäherung an es gegeben”.⁷¹ Siendo esto así, ¿cómo explica Novalis el proceso de conocimiento en el hombre?

⁶⁹ *Ibidem* &454: “El ser en sentido ordinario expresa las propiedades, relaciones y el intercambio de un objeto. El ser se encuentra en relación con las propiedades; por tanto, ninguna cosa *es* para nosotros más que la suma de las propiedades, reconocidas por nosotros [...] Nosotros mismos *somos* sólo en la medida en que nos reconocemos”.

⁷⁰ *Ibidem* &438: “La actividad se revela sólo mediante el ser; el ser sólo mediante la actividad”.

⁷¹ Kurt Böttcher, *Erläuterung zur deutschen Literatur. Romantik*, p. 144: “[...] fueron dadas las suposiciones elegidas para su idealismo mágico como prototipo del subjetivismo y para su constante revalorización creciente del cristianismo, su acercamiento”.

Novalis explica que el sujeto tiene tres impulsos: intuir, pensar y sentir. Tres capacidades: intuir, pensar y ver, en tanto existen estas tres capacidades, hay una fuerza para cada una, sea la intuición, la reflexión y el sentimiento, luego también sus correspondientes impulsos. De modo que la capacidad de ver sea una sensación, la cual es irritación, pues se recibe el estímulo externo de manera indirecta. “El estímulo atenúa la excitabilidad indirectamente a través de la sensibilidad [...] La sensibilidad es la facultad *repartidora*. A través de un reparto hábil el órgano obtiene la más elevada capacidad energética”.⁷² La sensación es subjetiva porque en ella se da la afección; sin embargo, Novalis agrega algo más en este punto que lo diferencia de sus coetáneos, a saber, que en la sensación confluye aquello que se experimenta y lo experimentable, aunque normalmente se piense que ambos son una sola representación del objeto, pues en realidad son dos, por eso puede ser inmediata y mediata a la vez, en primera instancia se toma al objeto, el cual se encuentra resistiendo a nosotros como sujetos; pero en tanto nos vamos formando una representación de él se vuelve algo experimentable; tanto lo inmediato y mediato se dan a la par. Con esto, Novalis pretende explicar que el conocimiento del hombre no es condicionado por él mismo, hay algo del objeto ahí que se le escapa a su dominio. Nuestra representación (*Vorstellung*) es entonces una combinación de estímulos o irritaciones, obtenemos similitudes y coincidencias de los objetos como las percepciones de nuestros sentidos que se agolpan momentáneamente y crean imágenes diferentes, de modo que podamos ver (*anschauen*), oír y tocar algo al mismo tiempo; pero también, mediante lo dado obtenemos al objeto desde su pluralidad, pues no hay nada que esté aislado y solo, sino mezclado, en *Die Lehrlinge zu Sais* se describe al maestro:

Er merkte bald auf die Verbindungen in allem, auf Begegnungen, Zusammentreffungen. Nun sah er bald nichts mehr allein. –In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: Er hörte, sah, tastete und dachte zugleich. Er freute sich, Fremdlinge zusammenzubringen. Bald waren ihm die Sterne Menschen, bald die Menschen Sterne, die Sterne Tiere, die Wolken Pflanzen [...].⁷³

⁷² Novalis, *La Enciclopedia* &883.

⁷³ Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, p. 166: “Pronto observó las relaciones que unían todas las cosas, las similitudes, las coincidencias. Tan pronto, ya no vio nada aisladamente. Las percepciones de sus sentidos se agolpaban en grandes y variadas imágenes: oía, veía, tocaba y pensaba al mismo tiempo. Se alegraba en reunir cosas dispares. Pronto las estrellas eran hombres para él; pronto los hombres, estrellas; las piedras, animales; y las nubes, plantas”.

En principio, Novalis piensa que el impulso intuitivo es un continuar, una actividad que inmediatamente tiene efecto en el objeto, la acción que va del sujeto al objeto. Sin embargo, se da cuenta del peligro que implica concebir la intuición como subjetiva en su idealismo mágico, pues dejarlo así implicaría que el sujeto determina al objeto, lo domina. Así que concibe entonces una correspondencia entre los dos, la cual, es la intuición: “Es ist eine bloÙe Direction nach 2 Seiten, die *etwas* ist, welche Seiten hier in einem Dritten vereinigt sind [...]”.⁷⁴ De este modo, la intuición surge en tanto el sujeto actúa y el objeto se resiste. El primero tiende al objeto pero éste se resiste, a través de tal resistencia es cuando obtenemos una representación del objeto.

La intuición es producida por la resistencia y la afección; no es entonces inmediata, y en esto Novalis se diferencia de Fichte, para quien la intuición sólo tiene explicación de modo inmediato; antes bien, la intuición es un producto que se compone de lo que intuye y lo intuido, y si quien intuye, siente y experimenta es el yo, lo intuido no sólo será la representación del objeto sino también todo aquello que hemos sentido y experimentado. La representación se compone de lo que representa y lo representable, lo que experimenta y lo que puede sentir el sujeto, de modo que está compuesta de sentimiento, reflexión e intuición. El representar no es una relación entre el sujeto y el objeto a modo de Fichte, sino una acción libre, está formada por aquel que representa libremente, quien representa particularmente y la forma del representar. Representar no es un concepto de relación sino de cualidad, es un estar puesto para otra cosa de modo determinado. En este sentido, la representación de un objeto será su imagen, es un poner en lugar de otra cosa. “Die Causalitaet des Anschauens liegt im Gegensatz – die, der Reflexion – im Gegenstande. [...] Idee und Anschauung verhalten sich also, wie Gegensatz und Gegenstand. Die Causalitaet der Anschauung liegt in der Idee, die Causalitaet der Idee – in der Anschauung”.⁷⁵ Intuir y reflexionar se corresponden, son recíprocos.

La reflexión avanza de lo dependiente hacia lo que según le parece independiente pero que en realidad es dependiente; hacia la forma determinada por el material, es decir, de la

⁷⁴ Novalis, *Fichte Studien* &43: “Es una mera dirección hacia dos lados, la cual es *algo*, cuyos lados están unificados aquí en un tercero [...]”.

⁷⁵ *Ibidem* &284: “La causalidad de la intuición se encuentra en la oposición – la de la reflexión – en el objeto [...] Idea e intuición se comportan como oposición y objeto. La causalidad de la intuición se encuentra en la idea, la causalidad de la idea – en la intuición”.

forma relativa a la forma originaria: del sujeto a lo indeterminado. De esta manera, así como lo observa Benjamin, la reflexión tiene el carácter de infinitud, no en el proceso sino en la conexión,⁷⁶ de modo que la conexión puede concebirse a partir de un número infinito de niveles de reflexión. El primero es el pensar; el segundo, pensar del pensar que es un conocimiento intuitivo. El tercero, “pensar sobre el pensar sobre el pensar”, el cual, puede ser concebido de manera doble: objeto pensado, sujeto pensante. La reflexión encuentra las categorías que parece que ya están ahí, su realidad efectiva sólo existe en la reflexión. La reflexión sistematiza, mejora la observación; y la capacidad de pensamiento orgánico puede ser formada y reforzada de nuevo hasta el infinito. La conciencia es la esfera del saber, la relación mediata e inmediata a la vez. La conciencia de sí mismo, en la que interviene la razón, es acción. La conciencia tiene que parecer como si fuera de lo limitado a lo ilimitado mediante el sentimiento, a diferencia del sentimiento que va de lo ilimitado a lo limitado. Después de realizar una primera reflexión se verá que ésta es causada por el sentimiento. Cuando sentimos sólo puede aparecer de forma mediata.

La intuición, el sentimiento y la reflexión siempre son en un mismo momento, igual que el impulso, la fuerza y la capacidad, sólo que el sentimiento es la relación con el objeto, lo real; la reflexión es la relación con el sujeto, lo ideal. Reflexión es capacidad; la intuición, impulso; el sentimiento, fuerza. El impulso es objetivo porque el sujeto obtiene una intuición inmediata del objeto. La capacidad y la fuerza son subjetivas porque la representación del objeto es mediada por el sujeto. El objeto sólo puede ser distinguido en la reflexión. La reflexión y el sentimiento están tan próximamente emparentados, ya que ambos son una acción saliente del sujeto; por otro lado, la sensación es una acción de regreso que proviene del objeto. El objeto (*Gegenstand*), en tanto se opone al sujeto, va de sí mismo a la sensación e intuición; mientras que el sentimiento y el concepto van del sujeto al objeto. De aquí la correspondencia entre reflexión y sentimiento, el primero es una acción particular; el segundo, un avanzar de lo ilimitado (indeterminado) a lo limitado, de lo condicionado a lo condicionante. Novalis concibe el intuir como una acción que va del objeto al sujeto, mientras el sentimiento parte del sujeto al objeto; al contrario de Fichte, quien pensaba que lo inmediato al sujeto es el intuir, y

⁷⁶ “Para Schlegel como para Novalis la infinitud de la reflexión no es primordialmente una infinitud del proceso como para Fichte, sino una infinitud de la conexión” Cfr. Benjamin Walter, *La crítica de la obra de arte en el romanticismo alemán*, p. 29.

lo mediato el sentir. Para Novalis el sentimiento se compone de la pasión y la afección, el cual sólo puede ser contemplado en la reflexión. El sentimiento y la reflexión producen la intuición, ésta los une: “Gefühl und Einbildungskraft sind die Arten der persönlichen Naturkräfte – Anschauung ist das gemeinsame Merckmal. Verstand und Vernunft sind die Arten der bloss persönlichen Kräfte – Vorstellung ist das gemeinsame Merckmal”.⁷⁷ Lo subjetivo pertenece a la reflexión; lo objetivo al sentimiento. De modo que la intuición no pueda entenderse como parte del pensamiento sino como propio del objeto que afecta al sujeto, que al ser recibida por éste se vuelve representación. La intuición al estar ligada con el sentimiento viene a ser lo opuesto de la intuición intelectual. El sentimiento consta de sentidos. Lo imaginario consta de sensaciones. El sentimiento es la actividad pasiva. La intuición, actividad activa. El sentimiento supedita lo subjetivo; la reflexión lo objetivo para la intuición. El sentimiento le da el impulso a la reflexión. “Das Gefühl ist d[ie] Natur – der Verstand ist die Person – personifizierte Psychologie”.⁷⁸

El término de la reflexión expresa muy bien lo individual de la oposición: “Jetzt seh ich ein, daß überhaupt entgegensetzen schon den richtigen Begriff v[on] Anschauen und reflectiren enthält – daß dieser schon im Begriffe von Thätigkeit liegt, daß anschauen aus reflectiren, reflectiren aus anschauen, Gegenstand aus Gegensatz, Gegensatz aus Gegenstand *entspringt* – daß die Identität des Gegenstandes für ihn selbst aus seiner Kontrarietät abgeleitet werden muß”.⁷⁹ De modo que la palabra reflexión es empleada en Novalis de manera distinta a la expuesta por Fichte, ella es tomada en un doble movimiento y para explicar de mejor manera la estructura reflexiva, se vale de la imagen del espejo y de la voz. En el primer caso la metáfora es visual y consiste en el hecho de poner la conciencia frente a un espejo, el reflejo vuelve a la conciencia de modo invertido. Así, en el segundo caso, cuando Novalis se pregunta “Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist?”.⁸⁰ La imagen es auditiva y la voz que se obtiene también es otra, pues en tanto se dice algo, el eco devuelve la voz distorcionada, invertida. La reflexión

⁷⁷ Novalis, *Fichte Studien* &203: “El sentimiento y la imaginación son modos de las fuerzas naturales personales – la intuición es el rasgo común. El entendimiento y la razón son modos de las fuerzas personales – la representación es el rasgo común”.

⁷⁸ *Ibidem* &218: “El sentimiento es la naturaleza – el entendimiento es la persona – Psicología personificada”.

⁷⁹ *Ibidem* &284: “Ahora veo que el oponer contiene ya el concepto apropiado de intuir y reflexionar – que éste se encuentra ya en el concepto de actividad; que intuir *procede* de reflexionar, reflexionar de intuir; objeto de opuesto, opuesto de objeto – que la identidad del objeto para sí mismo debe ser deducida de su contrariedad”.

⁸⁰ *Ídem*: “¿Qué debe hacer *Echo*, el cual sólo es voz?”.

está ligada entonces a la voz (*Stimme*), que a su vez, Novalis relaciona con *Stimmung*. A partir de *Stimme* se formula el tema de la relación voz-sentimiento: *Stimme-Stimmung*. La voz se divide en una determinación reflexiva (*Bestimmung*) y en el rastro indeterminado de un estado anímico o afinación de un instrumento musical (*Stimmung*). La voz resuena en lo más íntimo de la individualidad, pero, a la vez, recuerda y remite a los otros, en los que ocurre lo mismo. La nueva metáfora es relevante porque la voz se refiere a la naturaleza lingüística de la conciencia humana: accedemos a lo idéntico de nosotros mismos en la forma de su ausencia, justamente a causa de la articulación lingüística.

A partir de esta idea de la reflexión, Novalis querrá trazar un puente mediante el cual encuentre la unión entre yo y lo absoluto. De manera que en esta explicación sobre el modo en que el hombre se hace una representación (*Vorstellung machen*) e interviene en ella el sentimiento, no hablará de un sujeto y un objeto sino de la relación entre estado (*Zustand*) y objeto (*Gegenstand*), más tarde entre persona y mundo, agregando un tercero que será el mediador: Dios. Sólo que para explicar el modo en que Novalis llega a los términos de estado y objeto es necesario volver al principio fundamental: *Tatsatz*, del cual se desprende la imposibilidad de hablar de una relación entre sujeto y objeto, ¿qué entiende por estado y objeto? Si nos remitimos al sentido etimológico del principio fundamental, el cual se descompone en *Tat* y *Satz*. *Satz*, nos remite directamente al verbo *setzen* que es sentar, e indirectamente a *stehen* que es estar de pie; ambos aluden a estar puesto, sea de modo horizontal o vertical; el sustantivo del segundo es *Stand*, del cual se forman: *Gegen-stand* y *Zu-stand*. Cada cosa es objeto (*Gegen-stand*) y estado (*Zu-stand*). El objeto en tanto aquello que está opuesto (*gegen*) frente a quien lo percibe, por ello es pasivo; mientras que el estado en tanto se dirige a (*zu*) lo que está puesto frente a él, es activo. Sin embargo, entre ellos existe un Objeto (*Objekt*) que en tanto busca deslindarse de cualquier afección o producción es resistente, es decir, naturaleza: “Alles, was zum Object werden kann, ist insofern Natur [...]”.⁸¹ El Objeto está fuera del hombre, es naturaleza, lo otro. “Subject ist das Substrat der Vorstellung, das Thätige, in dem es leidet. Object das Substrat der Anschauung, das Leidende,

⁸¹ *Ibidem* &205: “Todo aquello que puede volverse Objeto es en esa medida naturaleza [...]”.

in dem es thätig ist. Subject ist das Veränderlich Beharrliche – Object – das Beharrlich Veränderliche”.⁸²

La importancia para Novalis de establecer la relación entre objeto como opuesto y el estado como actividad radica en pretender darle al conocimiento el carácter de objetivo, ya que un estado es intencional. El sujeto no determina al objeto ni le establece fines, antes bien, el objeto como tal, viene determinado por las oposiciones originarias, por consiguiente, el sujeto sólo puede pensar algo que ya estaba determinado. Con esto, Novalis le quita al hombre el rasgo dominante y lo establece en correspondencia con la naturaleza; en este sentido, lo indeterminado sólo puede ser pensado como opuesto, pues en la medida en que lo opuesto es objeto, ya tendrá que venir determinado por sí mismo. El mismo concepto de objeto esconde ya una dualidad, pues el objeto presupone una oposición. “Jedes Ding ist Gegenstand und Zustand. Zustand in Rücksicht seiner Außenseite – Gegenstand in Rücksicht seines Mittelpuncts. Die Außenseite ist die Anschauende. Die Innenseite ist die Reflectirende – nach dem Mittelpuncte zu”.⁸³ Estado y objeto son idénticos, el primero es lo universal; el segundo, lo particular. Por otro lado, se comenta que el ser sólo expresa lo ya existente, es un concepto del presente.

La relación entre estado y objeto se explica mediante la intuición empírica (*Anschauung*), la cual parte del estado, entonces el objeto reacciona y el estado se ve afectado. Acción y afección son causa y efecto mutuos indirectamente; con la reflexión del concepto la afección deviene objeto, así pues, reacciona, y el estado activo es nuevamente afectado; donde antes había objeto ahora hay estado. Con el sentimiento, que parte del objeto, el estado actúa y el objeto es pasivo. La reacción y la pasión se comportan como la causa y el efecto indirectos. Con la sensación el sentimiento se convierte en estado, así pues, actúa y el objeto que resiste sufre nuevamente. El estado se ha convertido en lo que era objeto, el objeto, en lo que era estado. Tanto la sensación como el concepto son la acción del devenir-estado del objeto y del devenir-objeto del estado. La intuición y el sentimiento son las acciones del estado y del

⁸² *Ibidem* &233: “El sujeto es el sustrato de la representación, lo activo, en la medida en que padece. El objeto es el sustrato de la intuición, el paciente, en la medida en que es activo. El sujeto es lo persistente cambiante –El objeto, lo cambiante persistente”.

⁸³ *Ibidem* &306: “Cada cosa es objeto y estado. Estado si consideramos su lado exterior –Objeto si tenemos en cuenta su punto medio. El lado exterior es el que intuye. El lado interior es el que reflexiona hacia el punto medio”.

objeto. De esta manera, la noción de *Zustand* expresa el carácter objetivable de la subjetividad, ya que un estado no es intencional. Ahora, si el estado es lo exterior, representará todo objeto que está fuera de nosotros y que se encuentra dirigiéndose hacia (*zu*) nosotros; en cambio el objeto en tanto *Objekt* estará en nuestro interior y será propiamente la naturaleza.

Si el objeto (*Objekt*) es la naturaleza y está en nuestro interior podemos establecer una armonía y conexión entre nosotros y ella. De modo que a partir de este momento, Novalis pueda hablar del sujeto como la parte y el todo “Das Subject ist *zugleich* Ganzes und Theil. – Daher seine Abstammung vom Absoluten Ich, oder von sich selbst. Subject und absolutes Ich sind Eins. Das reine Ich sehn wir also immer außerhalb – das reine Ich ist das Object. Es *ist* in uns und wir sehn es außer uns in Einem und demselben Momente”.⁸⁴ Novalis retoma la idea del todo y las partes de Kant, quien pensaba que si la naturaleza se organiza a sí misma, y en cada especie de sus productos organizados sigue un mismo modelo con las oportunas divergencias, un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio. De modo que las partes van conformando al todo. El todo puede explicarse debido a sus partes, ya que las contiene, las crea y se crea a sí mismo. Sin embargo, Kant dejaba en claro que no se podía pensar a la parte con las mismas características del todo, como si la parte determinara al todo, tampoco que la parte dependía del todo o que la parte era para el todo. Novalis interpretó el sujeto desde el primer sentido que Kant rechazó, lo cual le permitió hablar de unidad: cada parte posee las características del todo y viceversa.

De esta manera se puede concluir que dentro del pensamiento de Novalis, todo está en todo (*alles in allem*): la naturaleza en el hombre, el hombre en la naturaleza. La conexión entre sujeto y objeto se explica a partir del todo en todo. Aceptar esta premisa implica que el sujeto es objeto y a la inversa. El yo es tanto puro (incondicionado-ideal) como dividido (condicionado-real). Pero, si todo está en todo, el mérito del conocimiento consiste en distinguir ese objeto que conozco de los demás, separarlo por un lado y aproximarme al todo, conocer el todo a través de la parte. De modo que el conocimiento sea en un doble sentido, una vez en sentido objetivo, y otra en sentido subjetivo, sea así distinción y relación; ampliación, estructuración, crecimiento. El hombre al conocer los objetos entonces se inclina a ellos porque

⁸⁴ *Ibidem* &45: “El sujeto es *al mismo tiempo* el todo y la parte. De ahí que su procedencia sea del yo absoluto, o de sí mismo. Sujeto y yo absoluto son uno. Así vemos al yo puro siempre fuera – el yo puro es el Objeto. *Está* en nosotros, y lo vemos fuera de nosotros en uno y mismo momento”.

en tales hay algo semejante al hombre mismo: “Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat. Was ich verstehn soll, muss sich in mir organisch entwickeln – und was ich zu lernen scheine, ist nur Nahrung – Inzitant des Organism[us]”.⁸⁵

La acción originaria: *Tatsatz*, no sólo engloba la acción y lo estático sino que también ésta enlaza la reflexión con el sentimiento, remitiendo al origen. Para Novalis es necesario que se hable del yo, no desde un aspecto lógico sino vivencial, de modo que el yo sea tanto reflexión como sentimiento. El camino de la conciencia consiste en un ir y venir entre lo limitado e ilimitado, a la inversa. Del sentimiento a la reflexión, de la reflexión al sentimiento. Para Novalis existe una conexión entre sentir y pensar, no son dos momentos separados. El sentimiento es el aspecto material del yo, mientras la reflexión es el formal. Reflexión y sentimiento son capacidad y fuerza según el sujeto sienta o piense. Cuando siente es objeto, yo puro; cuando piensa es sujeto, yo dividido. El sentimiento es tesis, la reflexión antítesis, y la idea síntesis. El principio fundamental ya no puede explicarse como en Fichte, como una unión y desunión entre sujeto y objeto, sino como correspondencia entre el individuo con la naturaleza, aquello que realiza la unión en primera instancia es el sentimiento (*Gefühl*). Novalis concluirá que el conocimiento no puede originarse únicamente en el pensamiento sino también en el sentimiento, el cual, es el objeto universal que devela la certeza inmediata del objeto. Sin embargo, el hecho de que se parta del sentimiento no quiere decir que sea seguidor de Rousseau o de los *Stürmer*, pues incluso Novalis criticaba la noción de *Herz* (corazón). Partir del sentimiento significa para Novalis afirmación de la vida, vitalidad. Se acude a él para señalar el punto de reunión entre el hombre y la presencia infinita de la naturaleza, de igual modo, en la afección estética se recurre al término del sentimiento del individuo. Se alude al sentimiento estético con un presentimiento del universo vinculado a la conciencia moral.

Si ya no se habla de dualidades, tanto reflexión como sentimiento no deben concebirse como separadas, sino unidas, pero ¿qué ocasiona tal unidad siendo que la escisión del hombre con el mundo se hace cada vez más patente? Novalis no habla de una intuición intelectual al modo de Fichte, sino de una intuición mediadora (*Mittelanschauung*), en la que el punto de partida es el sentimiento. Para Novalis la filosofía no puede ser una autocontemplación sino un

⁸⁵ Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &19: “Cómo puede un hombre tender hacia (*Sinn für*) algo, si no lleva el germen de eso dentro de sí. Aquello que debo entender, debe desarrollarse en mí orgánicamente – y lo que parece que aprendo sólo es alimento –excitación del organismo”.

autosentimiento, porque de ser lo primero implicaría que ella misma debería intuir el objeto. El autosentimiento (*Selbstgefühl*) es la autodeterminación. Si el sentimiento está allí en la conciencia, y debemos reflejarlo, lo cual es causado por el impulso formal, tiene entonces que preceder una intuición mediadora (*Mittelanschauung*), la cual es producida por un sentimiento, y a su vez, por una reflexión precedente que, sin embargo, no pueden alcanzar la conciencia, de modo que el producto de esta intuición deviene finalmente en objeto de la reflexión. Novalis se pregunta: pero ¿de dónde obtiene la primera reflexión su material o su objeto, con la que también surge la intuición mediadora? La respuesta la encontrará en un tercer elemento: el absoluto, el cual se expondrá en el siguiente apartado.

Por otro lado, si el mismo Novalis vio el peligro que rodeaba su idealismo mágico, a saber, que en tanto el hombre piensa, crea los objetos, éste se vuelve señor del reino inventado ¿cómo no seguir anclados en el dominio de la razón del hombre? Novalis querrá darle otra interpretación a su idealismo mágico, una interpretación desde el modo práctico: “Aber der subjektive Idealismus ist das umfassende und dominierende philosophische Prinzip. So bleibt auch der magische Idealismus – trotz antizipatorischer Elemente – letztlich auf dem Standpunkt eines moralisierenden, rasonnierenden Selbstbewußtseins gegenüber den Fakten der Realität stehen”⁸⁶ ¿Cuál será la otra acepción del idealismo mágico?, ¿cómo surge la moral e intercede en el pensamiento de Novalis?, y ¿cómo ésta se desarrolla a la par del absoluto, del arte?

De la estética a la poesía moral. Un camino al absoluto

De la estética a la ética: poner y lo puesto (setzen y Gesetz). Naturaleza y moral en el idealismo mágico. Arte: Imaginación (Einbildungskraft), poeta y poesía. Absoluto. Lenguaje. Belleza, verdad y moral. Naturaleza y arte. Principio de aproximación (Approximationprinzip). Religión.

La formación filosófica de Novalis le permitió distinguir a primera instancia las ciencias teóricas de las prácticas; las primeras parten para él de lo condicionado hasta llegar a lo incondicionado, mientras que las segundas inician su camino de modo inverso. Las ciencias prácticas, como la moral y el derecho, al tomar como punto de partida al individuo y

⁸⁶ Cfr. Heinrich Gerda, „Novalis ‚magischer Idealismus‘ – die Allmacht im Stande der Erniedrigung“ en *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, p. 194: “Pero el idealismo subjetivo es el principio filosófico detallado y dominante. Así queda también el idealismo mágico –a pesar del elemento anticipatorio– finalmente queda en el punto de partida de una autoconsciencia moral y racional contra los hechos de la realidad”.

concebirlo como libre, parten de lo indeterminado para establecer una determinación. Novalis piensa que la moral está en el hombre y para conocerla es necesario realizar una introspección, hipótesis que demuestra a partir de la premisa: ‘todo en todo’ y según la morfología del principio fundamental. De acuerdo con lo primero, si todo está en todo, aquella ley que se encuentra en lo universal estará también en la parte, a saber, el sujeto. De acuerdo con la segunda acepción, si *Sein* se emparenta con *Setzung*, le permite pensar a Novalis que detrás de la actividad hay algo puesto, una ley (*Ge-setz*): “Setzen ist das Verb[um] von *Gesetz*. *Gesetz* ist *Eigenschaft* der *Thätigkeit* – Alles Thun ist ein Setzen – i.e. insofern es erkannt wird – Alles erkannte ist *gesezt*. Setzen ist Karakter der erkennbaren *Thätigkeit*”.⁸⁷ Si *Tatsatz* es el principio fundamental, y en su composición etimológica es hecho (*Tat*) y posición (*setzen*), del cual también se hermana con *Ge-setz* (lo-ya-puesto), que a su vez significa, ley moral; ésta se encuentra entonces en el hombre, de modo que las leyes morales no son escritas por convención de un grupo de sujetos. No hay imposición ni acuerdos que impidan su realización, la única dificultad que se avecina para seguirlas es el extravío del hombre en el mundo de las apariencias. Si hay vicios, corrupción será precisamente porque el hombre no conoce del todo su naturaleza interior y actúa por ignorancia.

Pero, una vez que el hombre acceda a su interior sabrá lo que debe hacer de acuerdo a su condición natural. La moral es “[...] la conciencia – un simple juez que no está sometido a ninguna ley”.⁸⁸ Atender la ley moral significa seguirse a sí mismo, pero no de manera arbitraria, pues el hombre no se conoce del todo, ha cambiado la fe y el amor por el saber y el tener, aquello que le imposibilita atender a su interior es la sociedad en su estado disperso, utilitario, este tipo de sociedad lo único que ha logrado es distanciar al hombre de su propia naturaleza, la cual se le presenta ajena a sí mismo. En principio, para Novalis, el hombre estaba en comunicación con la naturaleza, determinado según sus leyes y en armonía con ellas, pero una vez separado de tales fuerzas, a causa de la creencia en una falsa autonomía y dominio, el hombre se perdió en el mundo. Ahora, debe encontrar el camino que lo lleve de vuelta a su naturaleza, reconocer el lenguaje remoto de la correspondencia, el cual sólo podrá asir una vez

⁸⁷ Novalis, *Fichte Studien* &444: “Poner (*Setzen*) es el verbo de *ley* (*Gesetz*). La ley es *propiedad* de la actividad – Todo hacer es un poner – es decir, en la medida en que se reconoce – Todo lo reconocido es *puesto*. Poner es el carácter de la actividad reconocida”.

⁸⁸ Novalis, *La enciclopedia* &1639.

que se acerque a sí mismo y vuelva a escuchar la ley moral que está en él. La ética tiene entonces la intención de conducir al hombre a su interior.

La moralidad debe ser el núcleo de la existencia, mediante la cual se perciba al yo y a Dios: entre más moral, mayor armonía habrá entre el hombre y Dios; tanto más divino, más unido a los demás hombres. Dios es la esfera de la virtud, moraliza al mundo y unifica la vida. Novalis piensa que la naturaleza debe hacerse moral, pues a través de la moralidad alcanzamos la verdad mágica, en la cual, naturaleza y arte se corresponden, por eso Novalis proclama su máxima “[...] nur ein einziges Gesetz auf immer ausgesprochen hat – sei so gut und poetisch als möglich”.⁸⁹ Esta máxima y la idea de que el hombre está capacitado para ejercer una influencia educativa y redentora sobre la naturaleza es un aspecto principal del idealismo mágico. A partir de este momento se establece la estrecha relación entre ética y estética. La naturaleza y el arte se corresponden: “[...] la naturaleza y el arte se unifican en una ciencia superior (la *teoría de la formación moral*) – y se perfeccionan recíprocamente”.⁹⁰ En este sentido, Novalis difiere de Fichte, quien partía de la necesidad de la ética para alcanzar la estética. Novalis piensa que el yo es un ente moral y artístico, a quien le está permitido realizar una identificación con la naturaleza en un acto de reconocimiento.

El arte es la expresión de un estado de ánimo, una *Stimmung*; para explicarlo, Novalis pasa de la metáfora del espejo de la reflexión hasta llegar a la metáfora de la voz. Si habíamos hablado de la relación entre el modo de inversión que suscita la reflexión, y la voz devuelta por el eco, Novalis pasa de esta acción de ida y vuelta de la reflexión (*Reflexion*) a la metáfora de la voz (*Stimme*) hasta jugar con una serie de palabras que llevan por raíz *Stimm*, pues apunta: *Stimme-Stimmung-stimmen-bestimmen-einstimmen*. La palabra *Stimmung* se refiere a las relaciones anímicas de carácter musical. Hay un salto de la voz del poeta al estado de ánimo, mediante el cual se realiza el poema. Este cambio de metáfora es fundamental porque la creación poética se define en función del ánimo, de aquí el tópico del subjetivismo romántico, pero lo que caracteriza el ánimo es el fruto de una reflexión sobre la imposibilidad y simultánea necesidad de pensar un fundamento de la conciencia. Si la reflexión encuentra lo ya

⁸⁹ Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &122: “[...] sólo se ha hablado de una única ley – sé tan bueno y poético como sea posible”.

⁹⁰ Novalis, *La enciclopedia* &235.

presente, la imaginación despeja el acceso a la realidad, pues es fuerza, de ahí el empleo de la palabra *Einbildungskraft* como fuerza (*Kraft*) imaginativa (*Einbildung*); en cambio, sentimiento (*Gefühl*), inteligencia (*Intelligenz*) y reflexión (*Reflexion*) son términos que no indican actividad sino pasividad.

Novalis asienta la importancia del arte, en especial de la poesía, pues en ésta el poeta transmite con mayor facilidad su voz a través de las palabras y de las imágenes, esa voz que logra penetrar en la naturaleza: “Die Poesie ist [...] begleitende Stimme unsers bildenden Selbst [...] Sieg über die rohe Natur in jedem Worte”.⁹¹ Mediante la poesía se accede al infinito. De modo que el discurso poético se distinga del argumentativo, en tanto permite acceder al absoluto. Con Kant había quedado claro que el hombre sólo puede pensar en la idea de lo absoluto, mas no conocerlo. Fichte en sus escritos de 1790 pensó que aquello que se llama absoluto se encuentra absuelto de cualquier vínculo, es independiente, por eso el sujeto jamás logrará asirlo ni podrá acceder a lo que esté fuera de la ciencia. Novalis, quien no desiste, continúa con la búsqueda: “Wir *suchen* überall das Unbedingte und *finden* immer nur Dinge“;⁹² aspira a un conocimiento que escape de la cadena de condiciones y acceda a lo incondicionado. Por eso, ve en el arte el mejor ejemplo de expresión de lo absoluto. La experiencia estética se vuelve mediación e instrumento, capaz de hacernos penetrar en lo suprasensible, en la medida en que supera lo condicionado y nos proporciona la totalidad de la experiencia, que de otro modo nos estaría vedada. Así, mientras para Fichte la estética se encarga de educar el gusto del hombre, de formarlo en una cultura; para Novalis, la experiencia estética es instrumento, capaz de hacernos penetrar en lo suprasensible y proporcionarnos la totalidad de la experiencia.

El artista vislumbra el sentido de la vida, revoluciona la pasividad de los sentidos en una obra activa de formación. En el caso de la poesía, el poeta comprende y respeta la naturaleza mejor que el científico porque mediante su imaginación y sensibilidad logra percibirla como un todo orgánico. Esta comprensión permite a su vez una comunicación directa entre el artista y la naturaleza. De modo que el poema o la obra de arte manifiesten el

⁹¹ Novalis, *Fichte Studien* &435: “La poesía es [...] la voz que acompaña a nuestro sí mismo en formación [...] en cada palabra se manifiesta la victoria sobre la naturaleza bruta”.

⁹² Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &1: “Buscamos por todos lados lo incondicionado y *encontramos* siempre sólo condiciones (cosas)”.

verdadero lenguaje de la naturaleza, siendo el poeta un intermediario entre lo oculto y los fenómenos. Esta idea del artista es deudora de la noción de genio de Kant, expresada en *Kritik der Urteilkraft*, ante ella, los románticos plantearon la manera en que el genio se relaciona con el mundo natural. Si Kant presentaba la experiencia estética como mediadora entre dos mundos: el de la libertad y la necesidad; y al genio como disposición innata del espíritu, mediante el cual la naturaleza da las reglas al arte. De modo que el genio no inventa las reglas estéticas, sino que reproduce las de la naturaleza. Para Novalis existe una equivalencia entre espíritu y genio. Éste es la fuerza creativa, que no es consciente de su proceso creador pero que manifiesta en su creación el interior de la naturaleza, una vez que ha establecido contacto con lo absoluto. La obra de arte es mediación.

*Hymnen an die Nacht*⁹³ es una de las obras poéticas más importantes del primer romanticismo que no debería reducirse a la añoranza de la amada muerta, o al viaje del poeta que hace a otros mundos, inspirado en una *Sophien-Erlebnis*, a modo del recorrido hecho por Dante; antes bien, debería entenderse como la síntesis del pensamiento de Novalis, que nos ejemplifica las reflexiones hechas en sus textos teóricos, pues en esta obra literaria nos anuncia la comunión del hombre con la naturaleza, mostrándonos cómo el poeta entra en correspondencia con la naturaleza, ese todo en uno. El poema se nos revela entonces como la muestra del diálogo entre la noche y el poeta, la naturaleza o lo absoluto y el genio. Es el poeta quien consigue establecer esta comunión y presentárnosla en este canto, “[...] denn ich bin Dein und Mein – du hast die Nacht mir zum Leben verkündet – mich zum Menschen gemacht – zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt”.⁹⁴ A partir de esta noche nupcial o comunión, el poeta se integra a ella y una vez que consigue ingresar, penetra en los misterios de la naturaleza, podría decirse incluso que consigue correr el velo de Isis para revelarnos una verdad: la historia de la humanidad, un tiempo pasado, un tiempo que llama el destino de hierro (*eisernes Schicksal*), cuando los dioses gobernaban el mundo en armonía, momento en que “Flüsse, Bäume, Blumen und Tiere hatten

⁹³ Fue uno de los únicos textos que Novalis terminó y publicó en vida en 1799.

⁹⁴ Novalis, *Hymnen an die Nacht, I*: “[...] pues soy tuyo y mío – tú me has anunciado la noche para vivir – me has hecho para la humanidad – alimenta mi cuerpo con luz espiritual que ligero me mezclo contigo en lo más íntimo, y entonces prolongo eternamente la noche nupcial”.

menschlichen Sinn”.⁹⁵ Un mundo donde el amor y la belleza eran uno; la fiesta, una conmemoración entre hombres y dioses. Sin embargo, ese mundo se marchitó una vez que los hombres se volvieron adultos y precoces porque anhelaron un espacio más libre, entonces, desaparecieron a Dios, y la naturaleza dejó de tener vida: “Gesetze wurden,/ und in Begriffe/ wie in Staub und Lüfte/ zerfiel die unermessliche Blüte/ des tausendfachen Lebens./ Entflohn war/ der allmächtige Glauben/ und die allverwandelnde/ Himmelsgenossin,/ die Fantasie”.⁹⁶

El poeta, quien se ha hecho intermediario alcanza una verdad que necesita comunicar: el egoísmo del hombre y el modo en que éste ha ido construyendo con lentitud su condena. Sin embargo, a pesar de tal observación, el poeta atisba una luz: hemos de regresar a la patria de origen para volver a ver ese tiempo sagrado. “Hinunter zu der süßen Braut, zu Jesus, dem Geliebten! Gestrost, die Abenddämmerung graut den Liebenden, Betrübten. Ein Traum bricht unsre Banden los und senkt uns in des Vaters Schoß”.⁹⁷ Para llegar entonces a la casa del padre es necesario del amor y la fe; por eso, desde los *Fichte Studien*, Novalis enfatiza la importancia del sentimiento, el cual es motor y punto de partida para establecer una comunicación entre ellos. En los textos literarios de Novalis la noción de sentimiento vuelve a tener importancia, aquello que hace al hombre ser lo que es y lo distingue de los animales es precisamente esta capacidad. Mediante éste el hombre tiene un acercamiento con la naturaleza y con los otros hombres. Sin embargo, no todos los seres humanos atienden a esta verdad, aquellos que la presienten sin trabas son el niño y el poeta. El primero porque se deja llevar por su inocencia, el segundo porque crea libremente sus propias reglas. Ambos hacen uso de la imaginación y agudizan su sensibilidad, sin tener temor a hacer algo nuevo.

En el mismo poema, el poeta canta la pérdida del lenguaje que comunicaba a la naturaleza con el hombre, pues antes se tenía uno. Ahora, el poeta logra recuperarlo y atisbarlo en sus metáforas para ser entendido por los demás, lo importante es acercarnos al verdadero conocimiento de la naturaleza. Por eso, mediante el arte, el mundo adquiere un sentido más

⁹⁵ *Ibidem*, 5: “Ríos, árboles, flores y animales tenían sentido humano”.

⁹⁶ *Ibidem*, 5 [versión en verso, trad. Karl, Ernst-Edmund]: “Se elevaron leyes y la inconmensurable floración de la múltiple vida se deshojó en conceptos como viento y polvo, huyó la fe, la todopoderosa, y su celeste compañera, la imaginación”.

⁹⁷ *Ibidem*, 7 [versión en verso, trad. Karl, Ernst-Edmund]: “¡Vayamos al encuentro de la dulce novia, vayamos al encuentro de Jesús, bienamado! Que el crepúsculo envuelve a los que aman como a los que sufren. Un sueño rompe nuestros lazos y nos hunde en el seno paternal”.

sólido e importante. El arte sólo puede explicarse como expresión del ánimo, un órgano necesario para el mundo, pero ¿cómo el arte se vuelve un órgano necesario para el hombre? En este sentido, ¿cuál es la relación que establece entre naturaleza y arte? El arte pertenece a la naturaleza, es la naturaleza que se contempla a sí misma, una imitación. El artista es un alma fuerte de variadas potencias, cuyas obras llevan las marcas del espíritu pensante. De modo que el arte es el complemento de la naturaleza. El arte es querer de una manera determinada, según una idea. El arte poético del romanticismo es el arte de sorprender de una forma agradable. A su vez, queda claro que si el arte manifiesta aquello que es lo absoluto y la naturaleza, y si ésta es moral, habrá una relación entre arte y moral al momento de explicar la constitución del mundo. La armonía preestablecida será el éxito o la constitución del mundo moral perfecto. La belleza descansa también en la armonía preestablecida. La armonía preestablecida tiene lugar en realidad en la conciencia de Dios. El sentido moral es la imaginación racional o sensibilidad racional.

La belleza es el ideal, la posibilidad y la finalidad de la poesía en general. Es armonía, eufonía. La belleza es bondad objetiva; la bondad, moralidad; y la verdad, bondad subjetiva. Tanto la belleza como la bondad se refieren a la naturaleza irracional. La belleza y la moralidad son casi la luz y calor del mundo de los espíritus, a través de su mejor conocimiento, sus afinidades, su analogía se podrá fundar y desarrollar la ciencia del mundo de los espíritus, al igual que mediante la luz y el calor se ha fundado y desarrollado la ciencia de los astros. La verdad y la belleza son el acceso a la realidad. La belleza es unificación de conocimiento y moralidad. De esta manera, los románticos hacen de la belleza una propiedad del ser, de lo divino, del todo, de la verdad. La moralidad tiene que ser el núcleo de nuestra existencia si debe ser, para nosotros lo que ella quiere ser. El ideal del ser tiene que ser su fin y su origen. Una infinita realización del ser sería la determinación (*Bestimmung*) del yo. Su tendencia y aspiración sería ser siempre más, proceso infinito de la perfección. El hombre debe existir eternamente e intentar alcanzar la perfección. La infinitud del mundo crece constantemente, es por eso que para el yo pensante, no puede llegar nunca el final de la reunión de lo diverso o el estado de inactividad.

El arte debe darnos acceso a este absoluto, por eso, el sentimiento es inmediato y también hay un pensar inmediato, que es la reflexión en su conexión infinita. Novalis planteará

que con el pensar inmediato, el yo absoluto es inmediatamente consciente de sí; es intuición intelectual cuando el yo absoluto es inmediatamente consciente de sí en la reflexión. La tarea superior de la formación es apropiarnos de nuestro sí mismo trascendental, ser a la vez el yo de nuestro yo. Sin una completa autocomprensión nunca aprenderemos a sobrepasar lo condicionado que refiere al conocimiento científico y filosófico, como tampoco lograremos entender verdaderamente a los demás ni alcanzaremos la totalidad de la experiencia. Por eso, la tarea del hombre es iniciar con la introspección individual:

Wir müssen suchen eine innre Welt zu schaffen, die eigentlicher Pendant der äußern Welt ist – die, indem sie ihr auf allen Punkten bestimmt entgegengesetzt wird, unsre Freyheit immer mehr erweitert. Denn unsre Freyheit geht nothwendig von Bestimmung aus – Je mehr wir uns unsrer Bestimmungen entledigen, desto freyer werden wir. Alle Bestimmungen gehn aus uns heraus – wir schaffen eine Welt aus uns heraus – und werden damit immer freyer, da Freyheit nur im Gegensatze einer Welt denkbar ist – Je mehr wir bestimmen, aus uns heraus legen – desto freyer – substantieller werden wir – wir legen gleichsam das Beywesen immer mehr ab und nähern uns dem durchaus reinen, einfachen Wesen unsers Ich.⁹⁸

En este conocimiento al interior, ¿hay un acercamiento o comunicación con lo absoluto?, o ¿es imposible acceder a él? ¿Cómo intercede el yo absoluto en el yo empírico? El yo absoluto va de lo infinito a lo finito. El sujeto es a la vez el todo y la parte. De ahí que proceda del yo absoluto, o de sí mismo. Sujeto y yo absoluto son uno. El yo absoluto es uno y dividido a la vez, en la medida en que está dividido posee una conciencia empírica, es un yo indirecto. El yo indirecto es el yo dividido. Sus partes son: el yo puro (o lo incondicionado) y el yo dividido (o lo condicionado). El yo empírico se forma a partir de nuestros recuerdos, experiencias, sensaciones acumuladas de los fenómenos perceptibles. La unificación del sujeto con lo absoluto sólo se da mediante una aproximación infinita, que Novalis llama principio de aproximación (*Approximationsprincip*), el cual es el curso de la aproximación que está compuesto de progresiones y regresiones crecientes, acercamiento, alejamiento. El yo absoluto es el principio de aproximación. El todo es cognoscible debido a la analogía entre hombre y

⁹⁸ Novalis, *Fichte Studien* &647: “Tenemos que intentar crear un mundo interior que realmente sea la correspondencia del mundo exterior – que por el hecho de oponérsele de un modo determinado en todos los puntos consiga ampliar cada vez más nuestra libertad. Ya que nuestra libertad parte necesariamente de la determinación – Cuanto más nos deshagamos de nuestras determinaciones, tanto más libres seremos. Todas las determinaciones salen desde nosotros – creamos un mundo desde nuestro interior – y con ello somos cada vez más libres, ya que la libertad sólo es pensable en la oposición de un mundo – Cuanto más determinemos, saquemos de nosotros – más libres – más sustanciales seremos – en cierto modo, cada vez más nos deshacemos de lo accesorio y nos acercamos a la mera esencia, completamente pura de nuestro yo”.

mundo. De modo que se puede acercarse al absoluto mediante un principio de aproximación. A diferencia de Fichte, Novalis entiende el absoluto desde su aspecto existencial y establece la posibilidad de conocerlo mediante la analogía: “Nur das All ist absolut. Wir selbst sind nur, insoweit wir uns erkennen”.⁹⁹ Con la idea del pensar inmediato de la reflexión los románticos penetran en lo absoluto. “Para ellos la reflexión es, al contrario que para Fichte, una reflexión plena. No un método”.¹⁰⁰

Hay un progreso infinito de la filosofía al intentar encontrar el principio fundamental absoluto. La exigencia de todo sistema, apunta Hölderlin, similar a Novalis: es la posible unión del sujeto y el objeto en un yo absoluto o en la experiencia estética, a través de una intuición intelectual o por vía de la aproximación infinita, como ocurre cuando se pasa de la idea del cuadrado a la del círculo. Novalis inicia así sus reflexiones en torno a la religión, a la que equipara con el término de “romanticismo”, pues *Re-ligion* es volver a unir al hombre con lo divino. Esta idea del uno y todo fue uno de los principales tópicos de la época y que fue asumida también por Lichtenberg, Hamann, Herder, Goethe, Hegel, Schelling, Hölderlin, Steffens, Novalis y Schleiermacher. Todos ellos concibieron a Dios como meta y principio de la unidad y de la totalidad. Sin embargo, en el texto *Die Christenheit oder Europa*,¹⁰¹ Novalis ensalza al cristianismo, pero no porque proclame una comunión cristiana, sino más bien porque ésta garantiza la armonía entre hombre y naturaleza. El poeta concibe un todo orgánico a partir de su idealismo mágico (*magischer Idealismus*), teoría que pretende no hacer al hombre un ser autónomo en relación con la naturaleza, sino comprometido con ella. Ni el hombre ni la naturaleza por sí mismos son autárquicos. La magia aquí está ligada a la poesía y al sueño. El verdadero mago es creador de su universo porque dispone del sentido superior de la conciencia, momento en que el individuo se vuelve altamente sensible; lo que implica que no pretende dominarla sino tratar de establecer una relación con ella. Poetizar al mundo significa entonces por un lado, adentrarnos a él, construir una sociedad en la que nos tomemos como seres humanos y no como mercancías; por el otro, ingresar a nuestro interior, terminar con el

⁹⁹ *Ibidem* &454: “Sólo el todo es absoluto. Nosotros mismos somos sólo en la medida en que nos reconocemos”.

¹⁰⁰ Walter Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, p. 35.

¹⁰¹ El texto no fue publicado. Se había pensado publicarlo en la revista *Athenäum* junto con un texto de Schelling, pero al pedir la opinión de los jóvenes del círculo de Jena, y dudar por la inconsistencia de los hechos decidieron pedir la opinión de Goethe, quien automáticamente lo rechazó. Se publicó entonces después de la muerte de Novalis. Tieck fue uno de los editores que se encargó de darle publicación a la obra inédita de Novalis.

egoísmo. El idealismo mágico es la síntesis de naturaleza y moral, momento en que el hombre conjuga la moral con la estética y respeta a la naturaleza como a sí mismo.

En suma, el idealismo subjetivo remite al yo desde el sujeto y explica la autoconsciencia como unión entre libertad y necesidad; sujeto y objeto. Mientras que el idealismo mágico intenta salir del sujeto, entendido de modo distinto a Fichte, como el creador de conceptos. Novalis centra sus reflexiones en el individuo y la naturaleza, en la necesidad de establecer una unión entre ellos hasta alcanzar lo absoluto. De modo que el idealismo mágico se dirige a la idea de totalidad, pero teniendo presente el respeto a la naturaleza y el pleno conocimiento de las facultades de los individuos. La tarea del siguiente capítulo será mostrar las posibles relaciones entre idealismo subjetivo e idealismo mágico, cómo estas dos maneras de concebir la realidad distinguen y relacionan la filosofía con la literatura, hasta señalar los puntos importantes de Novalis, mismos que están presentes en el primer romanticismo, y en autores como Tieck y los Schlegel.

Algunas semillas del pensamiento de Hardenberg en el primer romanticismo

Consideraciones previas

En la primera parte de este trabajo se han expuesto los principales temas del idealismo subjetivo del primer Fichte, mientras que en la segunda se han retomado todos aquellos puntos relacionados con el idealismo mágico de Hardenberg. Así, en ambos apartados se ha recurrido al principio fundamental de cada uno de sus sistemas para ver de qué manera fueron entretejiéndose las ideas hasta consolidarse un pensamiento propio de un lado, luego del otro. El lector podrá formarse hasta aquí una perspectiva general del modo en que ambos pensadores vieron una misma problemática de manera distinta: la relación del hombre con el mundo, consolidándose una filosofía y una obra literaria. Sin embargo, si la intención de Novalis y de los primeros románticos era establecer la unidad de conocimiento a modo de una enciclopedia ¿cómo no vernos en contradicción con las ideas del primer romanticismo, al proclamar en este trabajo la diferencia entre un campo y otro?, ¿habrá que echar abajo su intención tras mostrar que ambas disciplinas jamás podrán ligarse?, ¿en verdad tiene sentido hablar de conciliación o separación entre filosofía y poesía? Estas preguntas nos permitirán esbozar un breve ensayo sobre las diferencias de cada pensamiento, hasta enfatizar las ideas más importantes de Novalis en su obra literaria.

La intención de este apartado será ver cómo las ideas de Novalis, expuestas en su obra teórica están presentes también en sus textos literarios, tales como: *Hymnen an die Nacht*, *Die Lehrlinge zu Sais* y *Heinrich von Ofterdingen*; finalmente, cómo se consolidan y desarrollan sus ideas, que posteriormente formarán parte del primer romanticismo (*Frühromantik*). De esta manera, intentaremos saber si su pensamiento teórico, expuesto en el apartado anterior, está reflejado en su producción literaria y de qué manera sucede. A su vez, se comentará la influencia que el filósofo Fichte tuvo en las reflexiones de Hardenberg, no para argumentar que la filosofía antecede a la literatura ni que las ideas originales vienen de la primera mientras la segunda sólo las ejemplifica, sino para establecer la coincidencia de interés, sea desde dos disciplinas distintas: filosofía –idealismo– y literatura –romanticismo–, pues pocas veces han

coincidió grandes autores en una misma época, como lo fue el siglo diecinueve, de modo que a cada paso nos acerquemos a la respuesta de por qué en ese momento de la historia tanto en el campo de la filosofía como de la literatura se tendió a exponer la unidad entre hombre y naturaleza bajo el concepto de lo absoluto, cómo el arte media entre ellos y se consolida una estética romántica.

Idealismo mágico frente al idealismo subjetivo

Punto de partida fichteano: fíjate en ti mismo (Merke auf dich selbst). El mundo interior (Innenwelt). Espíritu, alma y cuerpo. Anima mundi. Sí mismo. Unidad. Lenguaje natural. Todo y las partes como método. Ordo inversus. Naturaleza.

La postura de Novalis a la filosofía fichteana no siempre fue la misma, si en principio la admiró y siguió con entusiasmo, posteriormente la criticará hasta construir su propio pensamiento filosófico. No obstante, había pasado muy poco tiempo para que Novalis pudiera desprenderse totalmente del discurso idealista. A pesar de buscar nuevos términos y otros significados en la edificación de su propio pensamiento, no dejará de ser deudor de dicho aparato conceptual, heredará del filósofo la dicotomía entre sujeto y objeto, la importancia del papel de la autoconsciencia, el principio fundamental, la aclaración del puesto del hombre en el mundo, cómo éste se relaciona con lo otro por un lado, y la estrecha relación entre filosofía y modo de ser del hombre por el otro. Novalis pretende responder a las preguntas: ¿cómo nos relacionamos con lo otro, incluso con aquello que no vemos, como lo incondicionado?; ¿qué hay de aquellas cosas, productos de la imaginación en su mayoría que no pueden explicarse, como lo infinito?; ¿cómo el sujeto se forma la idea de un absoluto, teniéndose así por creador de nuevos conceptos? Mediante estas preguntas, Novalis pone en duda algunos planteamientos fichteanos, cuestiona indirectamente el encapsulamiento del sujeto, a la par que piensa en la posibilidad de salir de tal esfera para quitarle el cetro, y explicar de qué manera el sujeto se va formando una determinada idea de mundo, hasta lograr convivir con él.

La primera observación de Novalis a la filosofía fichteana la hace en torno al principio fundamental establecido: la actividad (*Tathandlung*). Novalis detecta que en este mismo concepto yace una contradicción. Si pensamos que esta actividad es lo primero y como principio está autodeterminado, en tanto está acotado tendría que suponer algo más, pues toda actividad determinada presupone algo puesto que sería un principio fundamental. *Tathandlung*

no puede ser el principio fundamental sino algo que tenga que estar puesto como *Tatsatz*. De esta manera se resuelve la aparente contradicción de Fichte, que consistía en concebir la actividad como principio fundamental (*Grundsatz*), siendo que un principio no puede estar en movimiento sino en reposo porque está puesto en una base. Ahora, si está sentado, será estático y se opondrá a la actividad, más concretamente, al principio fundamental de Fichte. Además, Novalis establece que el mismo principio engloba dos momentos: lo activo y estático. Entonces, si antes el principio fundamental consistía en la actividad de la autoconciencia, en la separación y reunificación del sujeto y objeto; con Novalis se hablará de una unidad entre sujeto y objeto, la cual ha sido trasgredida y será tarea del hombre tener que volver a unirla.

La siguiente observación de Novalis gira en torno a la noción de sujeto, la cual adquiere otro significado al establecido por Fichte. El sujeto designa ahora el estado activo de la conciencia, de modo que éste no pueda existir antes que ella, sino que suceden en el mismo momento, se van desarrollando pero de dos maneras distintas, de modo que en el primer caso, el sujeto sea quien determine todo aquello que ve, en este sentido es absoluto y universal; el segundo como aquel que recibe todas las características del primero, es pasivo, relativo y particular, Novalis llama a este último objeto (*Objekt*). El sujeto intuye y reflexiona – el objeto siente y experimenta. De esta manera, en los *Fichte Studien*, la noción de sujeto se entiende desde su carácter dialéctico: lo activo y lo pasivo, ambos son modos de ser que no pueden separarse porque son inherentes. Novalis, a diferencia de Fichte, piensa en el sujeto como un ser dual que posee tanto la capacidad de actividad como de pasividad. En tanto es lo primero piensa y siente; en tanto lo segundo, es afectado por el pensamiento o el sentimiento. El sujeto es todo esto a la vez, pues siempre hay una correspondencia entre su acción y su acto. De ahí que lo mejor sea entender a este sujeto dialéctico como individuo para diferenciarlo de la concepción abstracta de sujeto, establecida por Fichte.

Entonces, si Novalis toma de Fichte las nociones de yo y autoconciencia, dándoles una interpretación distinta, de modo que el primero esté más cercano a lo que se explicó en el primer apartado como individuo, al momento de continuar por el mismo sendero de pensamiento de Fichte, cuando éste les pedía a sus alumnos en los seminarios de Jena que detuvieran su observación y pensarán en sí mismos para que se vieran entonces como sujetos, Novalis pedirá al lector que se fije en sí mismo, pero no para que sea consciente del sujeto que

es y del momento en que lo piensa. Si Fichte nos invitaba a fijarnos en nosotros mismos era porque veía al hombre desde su condición de sujeto y le interesaba que hiciéramos consciente el proceso de pensar en el momento en que pensábamos en nosotros mismos. No obstante, Novalis va un poco más allá, pide mirar el interior del hombre, visto a éste desde su rol de persona. “Fijarse en sí mismo” equivale para él en prestar atención al interior de uno mismo, realizar una introspección individual a modo socrático, ir al interior es conocer la dualidad de la que participa el sí mismo, sea de actividad y pasividad; atender tanto a la causa como a la afección de los sentimientos. “Der erste Schritt wird Blick nach innen – absondernde Beschauung unsres Selbst – wer hier stehn bleibt, gerät nur halb. Der zweite Schritt muss wirksamer Blick nach außen –selbsttätige, gehaltne Beobachtung der Außenwelt sein”.¹⁰²

La autoobservación señala que el individuo profundice en su condición humana, se sensibilice y adquiera conciencia de su fin. Novalis insiste en sus obras literarias que el camino consiste en ir al interior (*nach Innen*), lo cual significa conocer nuestras capacidades y sentimientos. Ingresar a este mundo interno, que por muy cercano que sea a nosotros no siempre nos es visible a primera instancia, pues lo tomamos por extraño, ajeno. Novalis sugiere este camino de introspección en *Hymnen an die Nacht* y lo menciona como ir a la casa del padre. De igual manera, en *Die Lehrlinge zu Sais*, el maestro enseña a sus aprendices que cada uno debe descubrir su propio camino: “Vielmehr will er, dass wir den eignen Weg verfolgen, weil jeder neue Weg durch neue Länder geht, und jeder endlich zu diesen Wohnungen, zu dieser heiligen Heimat wieder führet”.¹⁰³ Ésta es la misión de los discípulos de Sais. Sin embargo, tal cual el poeta lo sentencia, el individuo no debe quedarse encapsulado en este momento de introspección, sino que una vez profundizado en él, deberá dirigir su mirada al exterior; mas ¿qué entiende por mundo exterior e interior?, ¿cómo explicar la comunicación entre ambos mundos?, es que ¿tendremos que recurrir a una mediación que posibilite tal relación, sea de algún objeto como la glándula pineal o de un ser como Dios? Novalis establece como intermediario en un primer momento al pensamiento.

¹⁰² Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &26: “El primer paso será dirigir la mirada hacia el interior –en particular la contemplación será a nuestro sí mismo – quien se quede aquí alcanzará sólo la mitad. El segundo paso debe ser una mirada efectiva hacia fuera – la observación activa y fija al mundo exterior”.

¹⁰³ Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, p. 168: “Mucho más quiere él, que sigamos nuestro propio camino porque cada nuevo sendero atraviesa nuevas tierras y nos conduce finalmente a aquellas moradas, a la patria sagrada”.

Ahora podemos ver los verdaderos lazos de unión entre sujeto y objeto – vemos que también existe en nosotros un mundo exterior, que está unido a nuestro mundo interior de una forma análoga a la que une el mundo exterior ajeno a nosotros con nuestro propio mundo exterior y éste y aquél están unidos como lo están nuestro mundo interior y nuestro mundo exterior. De forma que sólo podemos percibir el interior y el alma de la naturaleza a través del pensamiento, al igual que sólo podemos percibir a través de las sensaciones lo externo y el cuerpo de la naturaleza.¹⁰⁴

Sin embargo, ¿qué se entiende por pensamiento? En realidad, esta relación entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza resulta más compleja que una unión establecida en la representación por el pensamiento. Si el sujeto, entendido como persona, es tanto particular como universal, tendremos que pensar necesariamente en la existencia de algo más general que él, a saber, el espíritu, el cual es pura acción y dirige voluntariamente al individuo en su particularidad. Sin embargo, no lo hace directamente pues entre el espíritu y el cuerpo hay un intermediario, el alma. Ella es una sustancia mixta, práctica, es el principio individual que hace que todo se convierta en una totalidad y se anime, tiene la facilidad de penetrar en cualquier objeto para convertirse en cualquier otro.¹⁰⁵

Entonces, si pensamos en una escala de gradación podemos establecer que el espíritu es lo más universal porque otorga vida al alma, la cual tiene la función de dirigir el cuerpo del individuo. La configuración del hombre está compuesta por un espíritu, alma y cuerpo, la segunda tiene la función de unir a los otros dos. Por otro lado, también podemos hablar de modo análogo de la configuración del mundo, el cual participa del espíritu y es animado por un alma, que a su vez tiene la función de conectar la naturaleza y el espíritu del mundo. Así, el mundo está formado por una naturaleza y un espíritu, ligados a su vez por un alma. De modo que tanto el individuo como el mundo cuentan con un alma. La formación del alma del sujeto es la formación simultánea del alma del mundo. La conexión entre el alma del individuo y del mundo es establecida por un alma universal o *Anima Mundi*:

[...] mi cuerpo es determinado y activo a la vez por sí mismo y por el alma del mundo. Mi cuerpo es una pequeña totalidad y, por lo tanto tiene también un alma particular; porque yo llamo alma al principio individual que hace que todo se convierta en una totalidad. – Por lo que se refiere a la animación del elemento particular, veo que en este aspecto estoy simplemente

¹⁰⁴ Novalis, La *Enciclopedia* &236.

¹⁰⁵ *Ibidem* &1200.

determinado por mí mismo y, más exactamente, de una forma mediata a través de la animación general.¹⁰⁶

El hombre tiene un alma que lo impulsa a actuar y une su cuerpo a su espíritu; de manera análoga, el mundo cuenta con un alma que da movimiento a los seres vivos y une la naturaleza con el espíritu. El alma es la unión del mundo exterior (*Außenwelt*) y el mundo interior (*Innenwelt*). Lo exterior es aquello que puede percibirse, el mundo de los fenómenos, mientras que lo interior permanece oculto a primera vista, ahí están los sentimientos y pertenece al reino del espíritu. El alma general que une todo es precisamente el *Anima Mundi*,¹⁰⁷ un concepto utilizado ya por los neoplatónicos y que Novalis cree encontrarla una vez que se haya descornado el velo de Isis. En ella, el mundo exterior: sea el cuerpo en el hombre, como la naturaleza en el mundo; y el mundo interior: sea el espíritu del individuo, como el espíritu del mundo, forman una armonía libre, que no debe ser entendida como una monodia. Se trata de unidad pero en la que hay una correspondencia entre estos dos elementos. Con esto, Novalis deja a un lado la relación fichteana entre sujeto y objeto. Siendo esto así, ¿no tendríamos que pensar la configuración del mundo como una trinidad, en lugar de una monodia?

La meta será dirigir la mirada a nuestro interior porque en el momento en que nos detengamos en nosotros mismos, no sólo nos estaremos dirigiendo al conocimiento de nuestro yo, sino que análogamente al estudio de la naturaleza, al mundo de todo aquello que se nos aparece, sean otros hombres, Dios o lo absoluto. Así, empezamos a entender lo particular (nosotros) para después comprender el todo (la naturaleza), y a la inversa, acercándose a los misterios de la naturaleza podemos llegar posteriormente al conocimiento de nosotros mismos. Esta segunda modalidad es ejemplificada en la novela *Heinrich von Ofterdingen*, aquí Novalis señala que el minero al descender a la mina consigue una comunicación directa con la naturaleza, pues en tanto descende a las profundidades de la tierra en busca de los minerales penetra en el corazón de ella, su ingreso es como si consiguiera penetrar en las profundidades del alma, su trabajo lo hace partícipe de la naturaleza. Desciende al fondo de la naturaleza, y con ello análogamente, a las profundidades de su ser, a las regiones más misteriosas pero

¹⁰⁶ *Ibidem* &1670.

¹⁰⁷ Cfr. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, p. 18-21.

también más profundas y verdaderas, logrando el conocimiento de su interior. Su trabajo solitario lo separa de la luz del día y del trato de los hombres, por eso no se acostumbra a las cosas que existen en la superficie de la tierra como la avaricia y el odio, por eso también conserva un alma de niño que lo hace ver todo en su espíritu original. De esta manera, el trabajo configura la existencia del hombre, de modo que la profesión del minero haga al hombre más noble, pues hace que éste mantenga la inocencia y sencillez en su corazón.

Arm wird der Bergmann geboren, und arm gehet er wieder dahin. Er begnügt sich zu wissen, wo die metallischen Mächte gefunden werden und sie zu Tage zu fördern [...] freut er sich mehr über ihre wunderlichen Bildungen und die Seltsamkeiten ihrer Herkunft und ihrer Wohnungen als über ihren alles verheißenden Besitz. Sie haben für ihn keinen Reiz mehr, wenn sie Waren geworden sind [...].¹⁰⁸

El minero quiere conocer a la naturaleza, se acerca a ella, a sus metales, conoce el corazón de la tierra; y por analogía, también su interior. La tarea superior de la formación del hombre es apropiarse de su sí mismo trascendental, por eso, se dice que somos en la medida en que nos conocemos. De esta manera el hombre no sólo debe mantener la armonía entre su cuerpo y el alma del mundo, sino también entre el sí mismo y la naturaleza, pues el alma es sólo medio, aquello que da movimiento a la naturaleza y establece la unión con el hombre. Novalis retoma así la noción de conciencia del yo de Fichte, pero la interpreta como ‘sí mismo’. El sí mismo significa volver a uno, pues el hombre lleva consigo el elemento esencial e ideal del espíritu y del hombre puro. Recordemos que en él se asienta la ley moral y que Novalis había ligado la noción de ley moral (*Ge-setz*) a su principio fundamental (*Tat-satz*). De esta manera, si para Fichte la conciencia se representa en el ‘yo’, la reflexión se traslada a la posición originaria o al ser originario. De modo alterno, para Novalis la reflexión supera al ser; por eso, Benjamin ve de manera muy atinada que en Fichte la reflexión refiere al yo, mientras que en los románticos al pensar.¹⁰⁹ Los románticos parten del pensarse-a-sí-mismo como fenómeno y por eso éste no adquiere tanta importancia, mientras que Fichte lo hace como la acción que se piensa a sí mismo. No obstante, para Novalis, mirar al interior de nosotros mismos sólo puede ser el primer paso, el siguiente será dirigir nuestra mirada al mundo

¹⁰⁸ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, p. 257: “El minero nace pobre y muere pobre. Se conforma con saber dónde se encuentra el imperio del metal y extraerlo durante el día [...] se alegra más de sus extrañas formaciones, de la rareza de su origen y de su morada, que de su prometida posesión. El metal no tiene más atractivo para él, una vez que se ha vuelto mercancía [...]”.

¹⁰⁹ Benjamin, *La noción de crítica en el romanticismo alemán*, p. 31.

exterior, a la observación espontánea y sostenida del mundo de los fenómenos, pues, hay un intercambio entre el estímulo interno (alma) y el externo (mundo), sólo la muerte puede interrumpir este intercambio.

Wir träumen von Reisen durch das Weltall – Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht – Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten – die Vergangenheit und Zukunft. Die Außenwelt ist die Schattenwelt – sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich. Jetzt scheint's uns freilich innerlich so dunkel, einsam, gestaltlos – aber wie ganz anders wird es uns dünken – wenn diese Verfinsterung vorbei, und der Schattenkörper hinweggerückt ist [...].¹¹⁰

Si existe un alma que una la parte (cuerpo) con el todo (espíritu), necesariamente se deberá preguntar qué tanto esa alma sólo es puente de conexión entre ellos, o en tanto mediación, los modifica. Novalis concibe una relación de unidad entre ellos, de modo que la parte esté presente en el todo, y a la inversa, de tal forma que el sujeto sea semejante al universo. Pero, si se habla de una identidad, ¿por qué no adquirimos el conocimiento del todo de manera inmediata o intuitiva? La imposibilidad de captarlo de manera inmediata se debe a que ha ocurrido una escisión entre ellos, la pregunta que más abajo se responderá será ¿cómo ha surgido tal irrupción?, pero por el momento nos detendremos en la sección del conocer. Si podemos acceder a lo otro se debe a que lo hacemos de manera análoga, acercándonos a la naturaleza nos encontraremos también con nosotros mismos, y a la inversa, ingresando en nosotros podremos entender aquello que la naturaleza nos oculta. Si esto es así, se debe a la correspondencia existente entre el todo y las partes. Ninguna fuerza, ningún fenómeno pueda explicarse aisladamente dentro de la naturaleza, todas las fuerzas son lo que son por su distribución en cadenas, una es en tanto la otra la determina. El individuo está dentro del universo, está dado y se está formando, por eso puede ser tanto absoluto como relativo, puede también desplazarse del todo a las partes o viceversa. Toda relación se produce a la vez y es lo mismo, ver lo contrario sería un engaño o ilusión de la imaginación, una ficción necesaria.

D[ie] erste Beziehung geschieht hereinwärts – die zweyte herauswärts. Jene geschieht vom allgemeinen zum Besondern – diese v[om] Besondern zum Allgemeinen. Das allgemeine

¹¹⁰ Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &17: “Soñamos con viajes por el universo – ¿acaso el universo no está en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu – Hacia el interior conduce el camino misterioso. En nosotros o en ninguna otra parte se encuentra la eternidad con sus mundos – el pasado y el futuro. El mundo exterior es el mundo de las sombras – proyectadas en el reino de la luz. Sin duda nuestro interior nos parece ahora muy oscuro, solitario y sin forma – pero qué distinto nos parecería – si esta oscuridad terminara y el cuerpo de las sombras se fuera [...]”.

besteht aus dem Besondern, das Besondere in dem Allgemeinen. Das Besondere ist die Form des Allgemeinen – das Allgemeine die Form des Besondern. Für das absolute Subject ist Stoff – das, wovon es ausgeht – Form, das wohin es geht [...] ¹¹¹

El alma universal, se presenta en cada instante y en cada uno de los fenómenos, de modo que podemos establecer una serie de conexiones y combinaciones entre las cosas, hasta aludir a la máxima: todo está en todo; es decir, la naturaleza contiene la totalidad de los recursos del espíritu. En este sentido, “Todo fenómeno es un miembro de una cadena inconmensurable – que comprende como miembros a todos los fenómenos”. ¹¹² En cada fenómeno se encuentra contenido algo de la totalidad, que a su vez, forma la totalidad. Así se establece una relación estrecha entre el todo y las partes. A partir de esta idea Novalis crea una teoría del conocimiento propia, en la que existe una compenetración entre naturaleza e individuo, donde la naturaleza es el todo y el individuo la parte. Se conoce la parte sin dejar de pensar en el todo, por eso se solicita una vuelta en sí mismo. El hombre es el microcosmos y el mundo el macroanthropos. “Existe un espíritu del mundo como un alma del mundo. El alma debe convertirse en espíritu – el cuerpo, en mundo”. ¹¹³

El estudio de la naturaleza nos encamina hacia nosotros mismos, y a la inversa, de la observación de nosotros mismos y nuestra experiencia interior hacia el mundo exterior o natural. Por tanto, la ciencia que busca Novalis debe contener las relaciones entre individuo y mundo, o entre estado y objeto; mas no entre sujeto y objeto. ¿En qué consiste esta relación? El momento en que el individuo se percata de su existencia y de aquello que se le aparece ajeno a sí mismo, lo otro no puede ser tomado por un fenómeno, pues se trata de un individuo, que no sólo está puesto (*Stand*) sino que se dirige hacia el sujeto. Novalis al hablar de lo otro no utiliza el término de Fichte, a saber, el de objeto (*Gegenstand*), como aquello que está opuesto (*gegen*) al sujeto; sino el de estado (*Zustand*), como aquella posición (*Stand*) que se dirige (*zu*) al sujeto. La naturaleza es el objeto infinito (*unendliches Objekt*), el yo – estado infinito. Todos

¹¹¹ Novalis, *Fichte Studien* &234: “La primera relación sucede hacia dentro – la segunda, hacia fuera. Aquélla va de lo universal a lo particular –ésta, de lo particular a lo universal. Lo universal se compone de lo particular; lo particular de lo universal. Lo particular es la forma de lo universal –lo universal, la forma de lo particular. Para el sujeto absoluto el material es aquello de donde parte – y la forma, aquello hacia donde va”.

¹¹² Novalis, *La Enciclopedia* &623.

¹¹³ *Ibidem* &1708.

somos estados, mientras que aquella naturaleza, mundo o lo otro aparece entonces en su acepción de objeto (*Objekt*).

Si el no-yo es para Fichte todo aquello que podemos pensar, excepto el sujeto mismo; el sujeto se determinará a partir de lo otro, de este no-yo. Pero Novalis añadirá algo más, este no-yo puede referirse a lo indefinido o a un objeto empírico como es la naturaleza; entonces, si pensamos que este no-yo puede ser lo absoluto o la naturaleza, y que a su vez, nos determina, Novalis concluirá que sólo puede determinarnos aquello que es semejante a nosotros, el individuo entonces en su estado natural está ligado al absoluto. Presuponer que en inicio nos encontramos con lo absoluto, implica pensar que en ese momento tenemos acceso a las leyes morales porque se encuentran en el individuo, al igual que el lenguaje. No creamos las leyes, las leyes están en nosotros, de modo que habrá que deducirlas y encontrarlas en la naturaleza. En este sentido, el lenguaje de la naturaleza debe sernos familiar puesto que en un inicio hablábamos de unión con ella, como de una correspondencia entre el todo y las partes a través el alma universal.

Sin embargo, también es cierto que no todos los hombres actúan moralmente y que, a veces, la palabra imposibilita la comunicación, estos dos problemas se explican para Novalis por la escisión entre el individuo y la naturaleza. El individuo no permanece unido a lo natural o a lo absoluto, pues entre ellos ha acontecido un desgarramiento que nos recuerda a Platón, sólo que la causa no ha sido el ingreso del alma al cuerpo o el pecado de Adán, sino la cultura, el carácter del hombre, la ambición de ser más que la naturaleza y alcanzar un conocimiento meramente conceptual. Novalis inicia con esta idea su crítica a la ilustración y a la moral burguesa, pues en la ilustración se consume el egoísmo del individuo, la pérdida de su sensibilidad al otorgarle una mayor jerarquía al sujeto, y con ello a la razón. “Diese innere große Spaltung, die zerstörende Kriege begleiteten, war ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren, wenigstens einer temporellen Schädlichkeit der Kultur einer gewissen Stufe”.¹¹⁴ La cultura hasta el momento sólo puede ser entendida como sometimiento y domesticación de las pulsiones por los intereses del hombre, por eso ella rompe la comunión entre lo que en inicio estaba unido: el hombre y la naturaleza.

¹¹⁴ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, p. 454, 455: “Esta gran escisión interior que acompañó las guerras destructoras fue un notable signo de lo nociva que resulta la cultura para el sentido de lo invisible o, por lo menos, de lo nocivo que temporalmente puede ser cierto grado de cultura”.

Por otro lado, Novalis se forma una concepción de hombre y mundo distinta a la planteada por Fichte. El proceso de conocimiento para Novalis no puede ser explicado a partir del sujeto, como si fuera él quien otorgara conceptos a los objetos, sometiéndolos así a su dominio. La intuición no puede ser lo inmediato al sujeto ni el primer modo en que se represente al objeto, pues si el conocimiento se explicara a partir del sujeto, todo quedaría encerrado en él. No es la intuición lo primero que acontece al momento en que el individuo conoce, sino el sentimiento (*Gefühl*). Éste es el motor del conocimiento, el que nos lleva directamente al objeto, el que nos hace inclinarnos los unos a los otros. De modo que a partir de esta noción de sentimiento se perfila una nueva estética, que dará pauta al primer romanticismo. Novalis tiende a unir el arte con la moral, estableciendo un puente entre estética y ética; a diferencia de Fichte, quien va de una ética a una estética.

El hecho de que Novalis piense en el yo como individuo y su punto de partida sea el sentimiento, lo obliga a formarse un nuevo método, el cual no es deductivo, pues va del todo a las partes. La idea del todo y las partes puede interpretarse desde dos aspectos distintos sea uno ontológico-epistemológico, otro, como hemos dicho, metódico. El primero parte de una concepción del mundo: se presupone que todo está relacionado, que todo está en todo; de modo que al conocer la parte, se tiene también acceso al todo: “Durch die Gattung kann ich nicht die Individuen kennen lernen, sondern durch die Individuen die Gattung, aber freylich muß man bey der Betrachtung der Individuen immer die Idee der Gattung in den Augen haben”.¹¹⁵ En el segundo aspecto, si pensamos en esta idea como método, implica que Novalis no está a favor de un discurso sistemático, ordenado, deductivo, sino que al estar todo relacionado, bien puede tomarse primero una parte, luego otra hasta quedar todo desmembrado, y a pesar de tal fragmentación podemos obtener un conocimiento cierto. El camino no es necesariamente descendente o ascendente, pues como todo está en todo y cada parte contiene algo del todo, y a la inversa, se puede ir y venir de un lado al otro de manera indistinta a causa de la mutua correspondencia. Por eso, Novalis como Friedrich Schlegel abogan por la idea de fragmento.

Asimismo, el método de Novalis consiste en invertir el orden, un ir de manera inversa a lo pensado, dicho método se abordaba ya en el apartado anterior bajo el término: *ordo inversus*,

¹¹⁵ Novalis, *Fichte Studien* &567: “No puedo conocer a los individuos mediante la especie, sino a la especie mediante los individuos, pero por supuesto, mediante la observación de los individuos siempre se debe tener presente la idea del género”.

este ir de arriba abajo, de abajo arriba indistintamente, de modo que el sistema de Novalis pueda representarse mediante la figura de un círculo en el que todo se encuentra comunicado y relacionado, ya decíamos: todo en todo. Idea completamente distinta a la fichteana, la cual se distingue por continuar un orden deductivo, y el que quizá en estos momentos se sigue al explicar los sistemas de Fichte y Novalis, pues se ha partido del principio fundamental hasta desglosar todo el aparato conceptual y acceder al conocimiento único y verdadero, es decir, al científico. No por nada Fichte tenía la intención de salvar a la filosofía del peligro de no concebirla como ciencia. Ahora bien, mediante esta inversión proclamada por Novalis podemos pensar entonces que: “Der Begriff eines identischen Ganzen bringt es mit sich, daß die Gesetze des Gantzen, die nothwendigen Bedingungen des Gantzen, auch die Gesetze und nothwendigen Bedingungen *des Theils* sind [...]”.¹¹⁶ Por eso, la propuesta de Novalis ante el estudio de algo es la descomposición. No parte de un hecho para alcanzar el primer principio, sino que se deberá descomponer todo; por otro lado, el método no sólo establece las relaciones de conocimiento entre el hombre y los otros, sino también entre el hombre y su interior, mediante la noción del todo y las partes podemos encaminarnos a nosotros mismos, hacia la observación de nuestras experiencias interiores.

La intención de Novalis es establecer que el hombre debe dirigirse en primer momento hacia uno mismo para después comprender aquello que acontece en el mundo exterior, sea en la naturaleza, y con ello, en la historia, el arte. Debemos entender el todo tal y como nos entendemos a nosotros mismos, y a la inversa; con la idea del todo y las partes ya puede explicarse la relación del hombre con la naturaleza, pues: “Todo proceso vital individual viene codeterminado por el proceso vital universal, por el sistema natural de un individuo, así como por los restantes sistemas naturales individuales, por el sistema superior universal – y finalmente por el sistema natural del universo – en la medida en que este último determina a los demás y recibe de ellos, recíprocamente, su propia determinación”.¹¹⁷

Si todo está en todo y nuestra tarea es desbordarnos en nosotros mismos para alcanzar el conocimiento de la naturaleza, habrá una identidad entre el yo y la naturaleza, posteriormente Novalis añadirá en esta unidad a Dios, cada uno tendrá las mismas

¹¹⁶ *Ibidem* &646: “El concepto de un todo idéntico trae consigo que las leyes del todo, las condiciones necesarias del todo, sean también las leyes y condiciones necesarias de *las partes*”.

¹¹⁷ Novalis, *La Enciclopedia* &60.

características, pero desarrolladas de manera distinta. No habrá fronteras, el único obstáculo que puede haber es la escisión, la cual tiene una solución que consiste en el regreso a la naturaleza, pero este mirar la naturaleza nada tiene que ver con la idea de volver a una sociedad primitiva o de la Edad Media, en el sentido de retomar el sistema mercantil del trueque. Se trata de hacernos más sensibles, más humanos, en donde impere el amor porque finalmente todos somos parte de la misma naturaleza: “Cada tú es un suplemento para el gran yo. No somos yo – pero podemos y debemos serlo. Somos gérmenes para ser yo. Debemos transformar todo en tú – en un segundo yo – sólo con esto nos elevaremos hasta el gran yo – que es Uno y Todo al mismo tiempo”.¹¹⁸ De ahí que en *Hymnen an die Nacht* el poeta quiera metafóricamente regresar a la naturaleza, volverse ceniza: “In Tautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen”.¹¹⁹

Si continuamos con la idea sobre la relación constante entre el todo y las partes podemos deducir que la naturaleza es para Novalis vital, orgánica, autónoma, en concordancia armónica con el espíritu. La naturaleza es eterna, irreversible, se conserva por sí misma, “[...] por naturaleza se entiende el *espíritu de la totalidad, el principio sustancial*”.¹²⁰ En este sentido, la naturaleza no designa para Novalis el campo de aplicación de los métodos científicos o el ser de las cosas determinadas por leyes universales, sino un principio vital y una energía oculta; con la cual se supera el modelo mecanicista de la naturaleza. La regla de la naturaleza es la infinita variedad de las formas. Sin embargo, se puede preguntar por la interconexión entre el espíritu y la naturaleza, siendo esta última orgánica. Si hay una relación entre ellos, ¿cómo pensar en la imposibilidad de alcanzar el absoluto?, ¿acaso el absoluto no está también dentro de este gran universo? Friedrich Schlegel veía que la unión entre sujeto y naturaleza, hombre e infinito podía darse en el sentimiento de la experiencia estética, pues en ese momento el hombre intuía la naturaleza como si tuviera las mismas características de un ser humano. Novalis veía por tanto que la naturaleza debía ser comprendida, mas no estudiada en segmentos, lo que hasta el momento había hecho la física, la cual estudiaba por partes a la naturaleza, la seccionaba como si fuera una cosa, de modo que la iba separando de su contexto,

¹¹⁸ *Ibidem* &1706.

¹¹⁹ Novalis, *Hymnen an die Nacht, I*: “Quiero descender en gotas de rocío y mezclarme en la ceniza”.

¹²⁰ Novalis, *La Enciclopedia* &1160.

con lo cual nunca sería comprendida, por eso era necesario estudiarla desde otro enfoque, sea poéticamente.

En la poesía el hombre y la naturaleza cuentan con el mismo lenguaje, no por nada Novalis comenta que: “El arroyo y la naturaleza inanimada hablan generalmente en *prosa*”.¹²¹ A su vez, en *Die Lehrlinge zu Sais*, la voz narrativa describe el lenguaje de las plantas, semejante al de los hombres, o en *Heinrich von Ofterdingen*, que hubo una época dorada en la que había un solo lenguaje entre los hombres y los demás seres vivos; mas ¿cuál es ese lenguaje de la naturaleza?, ¿cómo se habla de un lenguaje universal, siendo que el hombre utiliza palabras distintas al momento de comunicarse, pensando a su vez que todo está en todo o que hay un alma del mundo que relaciona a ambos?, o ¿cómo es que el hombre se ha alejado de dicho lenguaje natural?, ¿de qué manera puede volver acceder a él? La pérdida del lenguaje universal se explica también mediante la escisión entre hombre y mundo, pues cierto es que “Die echt poetische Sprache soll aber organisch lebendig sein”.¹²² El problema ha sido que el hombre se ha alejado del verdadero lenguaje, se ha hecho uno propio, que en lugar de establecer la comunicación entre mundo interior y exterior ha marcado una frontera y distancia. El hombre ya no puede comprender la naturaleza porque entre ella y él no hay el mismo lenguaje. “El lenguaje y los signos lingüísticos nacieron *a priori* de la naturaleza humana y el lenguaje original era auténticamente científico. – La finalidad del gramático es volver a encontrarlo”.¹²³ El lenguaje es una expresión del espíritu, pero como el hombre ha hecho de éste símbolos voluntarios, y el signo tiene un carácter estático debido a su materialidad, cómo explicar la comprensión del pensamiento ajeno mediante signos arbitrariamente producidos.

El signo oculta o se figura el contenido subjetivo que transmite, por eso, el signo se convierte en una exigencia dirigida al otro, que debe descubrir indirectamente el sentido subjetivo transmitido mediante el signo. De modo que ante esta creación artificial del lenguaje, si uno no encuentra el lenguaje originario, mejor es guardar silencio entre los amigos: “Freundschaft, Liebe und Pietät sollten geheimnisvoll behandelt werden. Man sollte nur in

¹²¹ *Ibidem* &1027.

¹²² Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &70: “El verdadero lenguaje poético debe ser exclusivamente orgánico”.

¹²³ Novalis, *La Enciclopedia* &1273.

seltner, vertrauten Momenten davon reden, sich stillschweigend darüber einverstehn [...]”¹²⁴

El pensamiento sólo puede transmitirse mediante un sentimiento; para que haya comunicación es necesario elegir los signos que cuenten con una relación necesaria con lo designado, que se fundamenten en la homogeneidad con el sujeto; por otro lado, Novalis propone encontrar el lenguaje de la naturaleza. En este sentido, el lenguaje del hombre es instrumento de ideas, no es que el nombre remita a la verdadera idea o a la cosa, pues entre ellos media una distancia imposible de subsanar porque las palabras que conocemos o aprendimos son resultado de las interpretaciones que hacemos de las cosas, finalmente, nos valemos de un discurso ya establecido; por eso Novalis sugiere abandonar el discurso impuesto, el cual sólo puede hacerlo el poeta, el retórico o el filósofo, quienes pueden interpretar el lenguaje, descomponerlo y volverlo a componer gramaticalmente. Sólo ellos pueden producir un lenguaje en el que: “las palabras y los sonidos son auténticas imágenes y expresiones del alma”.¹²⁵ A partir de esta sentencia se puede entender con claridad la relación que Novalis establecía, en uno de los fragmentos de *Fichte Studien*, entre la voz y el estado de ánimo: *Stimme* y *Stimmung*. La voz es la verdadera expresión del alma, la naturaleza lingüística de la conciencia que expresa la constitución del yo. Sólo quien perciba y se encuentre poseído por la naturaleza del lenguaje o por su espíritu, puede ser un poeta. De lo contrario, el lenguaje aparece como un ente volitivo, distinto a la naturaleza del hombre, que se separa cuando éste cree hablar y dominarlo.

La poesía es un medio que conduce al mundo interior, sin embargo, ¿en qué sentido el poeta cuenta con un poder mágico para realizar la introspección? El poeta habla en el lenguaje de la naturaleza, de manera que no cabe distinción entre ellos, por eso en los *Hymnen an die Nacht* el poeta puede conversar con ella, hacerse uno con ella y volverse ceniza. En este sentido, aquí no es tanto que la cosa se cree a partir de la palabra. El poeta es el hombre, capaz de sentir la fuerza espiritual que lo mueve y comunica con el mundo. De igual manera, el minero que aparece en la novela de *Heinrich von Ofterdingen* establece un lenguaje directo con la naturaleza; por eso cuando Heinrich llega a la cueva del minero, no entiende ninguna palabra que pronuncia, pues el lenguaje del minero se ha hecho natural, no se vale de palabras

¹²⁴ Novalis, *Vermischte Bemerkungen* &25: “La amistad, el amor y la piedad deberían ser tratados con misterio. Sólo deberíamos hablar de ellos en contadas ocasiones, en momentos íntimos, o ponernos de acuerdo en silencio [...]”.

¹²⁵ Novalis, *La Enciclopedia* &1324.

convencionales. Este lenguaje natural representa la forma de comunicación que unió a todos los hombres en la Edad de Oro. Con esto queda claro que para Novalis, la palabra codificada o el discurso argumentativo es incapaz de explicar la naturaleza. Nuestro lenguaje se vuelve insuficiente, por eso es necesario regresar al lenguaje originario, al que se accede a través del arte, de lo contrario es preferible guardar silencio, misma idea que Novalis enfatiza en *Vermischte Bemerkungen*.

Hasta aquí queda clara la relación establecida entre hombre y mundo, y cómo esta idea del todo y las partes da lugar al empleo de un nuevo método: *ordo inversus*, diferente al deductivo, utilizado por Fichte. De modo que si antes se establecía la diferencia entre el pensamiento de Novalis y Fichte a partir de la concepción que tenían del hombre, el método *ordo inversus* será el punto que marque la separación entre ellos. Novalis embona su pensamiento hasta construir un idealismo mágico, distinto al subjetivo de Fichte. De esta manera, el proceso en que el hombre se relacione con lo otro, lo conozca, será distinto al planteado; ante esto quizá valga la pena preguntar por la nueva problemática que surge a partir de este nuevo método y del camino tomado por Novalis: ¿en qué desembocaron las ideas de Novalis?, ¿cómo fue que a partir de él se constituyó un primer romanticismo?, ¿qué ideas de él perduran en tal movimiento?, ¿cuáles serían las características propias del primer romanticismo heredadas por Hardenberg?, o más bien, ¿cómo a partir de las ideas expuestas en la obra teórica de Novalis se empieza a configurar un primer romanticismo (*Frühromantik*)?, y con éste, ¿cómo se va perfilando una estética romántica?

Esbozos para el primer romanticismo

Unidad del mundo. Edad de Oro (Goldenes Zeitalter). Historia. Religión. Camino al interior. Viaje. Hombre y naturaleza. Moral. Amor. Arte. Sueño (Traum). Poesía. Romantisieren. Saber enciclopédico. Fragmento.

Las ideas de Novalis, concebidas durante el primer periodo de su pensamiento y que fueron expuestas de manera fragmentaria en sus textos teóricos, siguieron un rumbo distinto en la segunda fase de su pensamiento, sobre todo en los escritos literarios posteriores a 1797. Sin embargo, este cambio de rumbo no significa que las nuevas ideas sean contrarias a las primeras, sino que fueron hasta cierto punto modificadas, con la intención de entender el puesto del hombre en el mundo hasta descender en lo más profundo del ser. Las ideas

manifestadas en los últimos años de vida de Novalis coincidieron a su vez con los planteamientos de pensadores, a quienes Heine integró dentro de una misma escuela a la que llamó “escuela romántica”, dentro de este grupo pensó tanto en Tieck, como en los Schlegel, Wackenroder y Jean Paul. A pesar de que cada uno había desarrollado sus propios pensamientos, todos ellos partían de un mismo punto; para Heine, lo común en estos escritores era su nostalgia por las ideas de la Edad Media y el cristianismo; el arte romántico había recurrido a un sistema de símbolos trascendentales para aludir a lo infinito y a las relaciones espirituales, de modo que se caracterizaban por conservar el carácter místico, enigmático, maravilloso e hiperbólico de las obras de arte medievales: “La escuela romántica no fue ni más ni menos que el nuevo despertar de la Edad Media, tal como se había manifestado en sus cantos, en sus obras plásticas y arquitectónicas, en el arte y en la vida. Esta poesía había surgido del cristianismo; fue una pasionaria que brotó de la sangre de Cristo”.¹²⁶

La importancia del texto de Heine consiste en que fue uno de los primeros escritores en agrupar a estos pensadores dentro de una misma escuela. Sin embargo, Heine se equivocó al pensar que la coincidencia de sus ideas estaba en la añoranza al pasado medieval, pues ninguno de ellos sostuvo tal perspectiva, aun si se pensara en *Die Christenheit oder Europa* de Novalis, texto que comentaremos posteriormente. Por eso es importante señalar el interés común de la escuela romántica, a la cual será preferible entenderla como primer romanticismo o romanticismo temprano (*Frühromantik*), y ver cómo a partir de las ideas expuestas en el apartado anterior se irán concatenando y surgiendo los temas que fueron el eje de reflexión de los integrantes del círculo de Jena, tales como, la unidad entre hombre y naturaleza, naturaleza orgánica, necesidad de un lenguaje propio, el regreso a la Edad de Oro, la formación del viaje, importancia de la religión, la poesía y el poeta, consolidación del genio e inclinación al estilo fragmentario.

El problema que Kant dejaba abierto en *Kritik der Urteilskraft* era el dualismo entre el reino de la razón y del entendimiento, trayendo consigo diversas respuestas en los círculos de literatura, mientras unos pensaron en la unión de ambos reinos mediante la actividad estética. Otros, como Novalis supusieron que entre ellos había una identidad originaria u homogeneidad *a priori* entre persona y naturaleza, persona y Dios. Para demostrarlo, Novalis hace algunas

¹²⁶ Heinrich Heine, *La escuela romántica*, p. 41.

anotaciones sobre la historia del mundo, sin olvidar que una de sus pretensiones era escribir la novela de la naturaleza pero que con su muerte prematura la dejó en esbozos bajo el nombre *Die Lehrlinge zu Sais*. La historia de la humanidad se divide para Novalis en tres momentos. En el primero se manifiesta con plenitud la unidad del hombre, la naturaleza y el creador. Es la Edad de Oro, en la que verdad, belleza y naturaleza formaban un todo orgánico: un mundo en el que habitaba el sol y un viejo gigante transportaba al mundo, así lo describe en el quinto *Hymnen an die Nacht*: bajo las montañas yacían los hijos de la madre tierra, en las grutas de cristal habitaba un pueblo opulento, en el cual ríos, árboles, flores y animales tenían sentidos humanos. De modo que los animales, los árboles y las rocas hablaban con los hombres. Entonces, todas las especies honraban con inocencia (*kindlich*) la multiforme llama (*tausendfältige Flamme*) como lo más elevado del mundo. Sólo había un pensamiento, un sólo lenguaje, uno podía vivir de acuerdo a los pensamientos porque había una unidad. La Edad de Oro manifestaba la ansiada unión entre poesía y ciencia. Sin embargo, ese viejo mundo se diluyó: “Des jungen Geschlechts Lustgarten verwelkte – hinauf in den freieren, wüsten Raum strebten die unkindlichen, wachsenden Menschen. Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge – Einsam und leblos stand die Natur“.¹²⁷

Una vez que esa edad pereció, surgió el mundo con un rostro nunca antes visto y se insertó la época en que nació Cristo, los sabios del oriente lo reconocieron como rey, sin embargo este segundo momento de la humanidad pereció con la muerte del mismo, nació entonces otro mundo en el que desafortunadamente desapareció la ciencia y la fantasía. Incluso esta ausencia de la fantasía se ejemplifica de mejor manera en la parte IX de la novela *Heinrich von Ofterdingen*, cuando el personaje Klingsohr narra un cuento a los recién casados: Matilde y Heinrich. El cuento inicia con la descripción de la Edad de Oro, momento en que Eros (Amor), Ginnistan (Fantasía) y Fábula (Poesía) habitaban tranquilos en casa, hasta que el Escriba, quien representa la ilustración, tomó el poder de la casa, la Fantasía tuvo que huir hasta separarse completamente de la Poesía; fue en ese momento que el hombre aceptó las ideas de la ilustración sin reclamo, se volvió más precoz, entonces surgió otro tipo de humanidad, en la cual, los humanos aborrecían la infancia por parecerles fútil, ya no tenían contacto directo con

¹²⁷ Novalis, *Hymnen an die Nacht* 5: “El jardín de la joven generación se marchitó – hacia el espacio frío y desértico avanzaban los hombres maduros, sin niñez. Los dioses desaparecieron con su cortejo – La naturaleza quedó sola y sin vida”.

el cielo porque se habían separado de la naturaleza al querer dominarla con la razón; de ahí que la propuesta de Novalis sea regresar a la Edad de Oro, la reconciliación de todo en todo, misma que el poeta consigue al final del cuento de Klingsohr: la boda de Ginnistan y su prometido, la unión entre Sofía (sabiduría), Eros (amor) y Fábula (poesía), unión que anuncia también en el texto *Die Christenheit oder Europa*, cuando Europa vuelva nuevamente a ser cristiana. Así, inserta en su pensamiento la idea del cristianismo, pues a través de la mediación de Dios y el amor se rompe el aislamiento entre hombre y mundo.

Novalis narra la historia del cristianismo en Europa, a partir de la intuición más que un estudio erudito, describe cómo cierta cultura se desarrolla en determinada época, por eso, los acontecimientos que menciona en su ensayo *Die Christenheit oder Europa*¹²⁸ no coinciden exactamente con los hechos que se dieron en los periodos mencionados. Sin embargo, la importancia del texto radica en la concepción de la historia y la religión. Por un lado, la historia no es una secuencia cronológica de hechos, una narración lineal en la que se deban describir sistemáticamente todos los acontecimientos y a la que deba rendírsele un sentido sagrado, a modo de contemplación, antes bien, la noción de historia significa interpretación de tales hechos que hicieron que un determinado suceso aconteciera de tal manera para averiguar las razones del proceso y las posibilidades de su modificación. La historia es desarrollo, actividad arbitraria porque el individuo no puede manejarla: “O! dass der Geist der Geister euch erfüllte und ihr abließet von diesem törichten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswert und weissagend? Sie zu studieren, ihr nachzugehen, von ihr zu lernen, mit ihr gleichen Schritt zu halten, gläubig ihren Verheißungen und Winken zu folgen – daran denkt keiner“.¹²⁹ Por eso, la propuesta de Novalis al hablar de la historia del cristianismo no es

¹²⁸ El texto fue escrito en el otoño de 1799, deudor de los discursos de Schleiermacher *Sobre la religión* (1799), intenta determinar lo característico y específico de la modernidad: una tendencia al egoísmo y la carencia de una religión en tanto unión entre los hombres. El ensayo también puede ser interpretado como un esbozo de filosofía de la historia, inspirado en las lecturas de *La educación de la humanidad* (1780) de Lessing; y *Filosofía de la historia para la formación de la humanidad* (1774) de Herder; mas no reducirlo a una apología del antiguo régimen, donde cobra énfasis la expresión de una nostalgia romántica que desea con fervor el retorno a los orígenes, en nuestro caso, a un pasado católico y medieval, o un estudio histórico deficiente como en su tiempo lo leyeron Goethe y los mismos del círculo de Jena.

¹²⁹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, p. 464: “¡Ojalá el espíritu de los espíritus nos inundara y se abandonara este afán insensato de moldear la historia y la humanidad imponiéndoles nuestra dirección! ¿Acaso no es la historia autónoma y arbitraria, tanto como infinitamente profética y digna de ser amada? Estudiarla, tratar de

describir los sucesos pasados y añorar los tiempos remotos, como el régimen de la Edad Media; sino reflexionar sobre el momento en que el cristianismo aparece en la sociedad europea y la importancia de este suceso para Europa. Incluso, la noción de pasado adquiere otro significado, pues se entiende como un construir que remite necesariamente al futuro, es presentimiento que está por venir.

El ensayo inicia por tanto con un suceso que no fue cierto, a saber, la unión de Europa, cuando todos sus habitantes eran cristianos y había un interés común. En ese tiempo había sólo un jefe que regía la comunidad pero que todos respetaban porque preservaba la atención y seguridad de la sociedad. La cabecilla garantizaba el amparo, respeto y atención. Había confianza filial, una sociedad pacífica, donde los santos eran mera manifestación de lo amado. Se vivía en el hogar celeste como en aquella Edad de Oro descrita, donde la juventud, la fe y el amor eran importantes. Con esto, podemos pensar que para Novalis la fe cristiana significa omnipresencia en la vida, amor al arte, profundidad, inefable felicidad, cierto interés en comprender lo natural, sensibilidad al otro, tendencia a un carácter comunicativo. La metáfora de la pobreza refiere asimismo a la obediencia, fidelidad, vitalidad y eficacia. La misión del cristianismo se volvía para el poeta el modo de unificar la sociedad e individualizarla, tomando a sus integrantes como miembros de una comunidad. Sin embargo, el cristianismo dejó de ser lo que en principio era y la sociedad tuvo que modificarse, así como sucedió durante la ilustración y como metafóricamente quedó enunciado en el cuento que narró Klingsohr: el saber se separó de la fe.

La desaparición de las verdaderas intenciones del cristianismo se debió para Novalis a cuatro grandes sucesos: la aparición de la iglesia como institución, la cultura, el protestantismo (la reforma de Lutero) y la ilustración. Estos cuatro momentos cambiaron de significado al cristianismo. La iglesia en tanto se consolidó como institución estableció su diferencia entre las otras, dividiendo así las creencias. La cultura inició la domesticación de los individuos, fomentando la desaparición de la sensibilidad a lo invisible, entre más se acercaba a ella, más alejado se estaba de Dios. El protestantismo proclamó un gobierno reaccionario permanente, que se opuso a las leyes sin alguna justificación; además según Novalis, Lutero, al querer

explicarla, aprender de ella, continuar con sus mismos pasos, seguir fielmente sus promesas y señales – en esto no se piensa.”

traducir la biblia al alemán, introdujo la filología en la religión, tergiversando así su verdadera intención. Además, popularizó la biblia, reduciendo su contenido, imposibilitando la manifestación, penetración y vivificación del espíritu. Por último, para Novalis, la ilustración hizo a un lado la poesía, eliminó lo sagrado, quitó a la naturaleza su carácter maravilloso, incomprensible, poético e infinito; y como se levantó en contra de las capacidades humanas, del saber limitado, generó una oposición entre fe y saber, quedando así separadas la clase docta de la religiosa. Estos cuatro sucesos llevaron a las naciones a una incredulidad práctica: se dividieron las creencias. El cristianismo perdió su carácter sagrado.

Ante esto, Novalis proclama una regeneración del imperio papal, una nueva vida religiosa superior, que fomente la voluntad creadora, el ingenio, la fantasía y profundidad. La religión es la promulgación de una comunidad única y eterna, la cual trasciende al desarrollo histórico del cristianismo, éste puede perecer pero no así el sentido de unidad. Es unidad, reunión, fe. La fe cristiana es omnipresencia en la vida, amor al arte, profundidad, inefable felicidad, humanidad, fidelidad, vitalidad y eficacia. Novalis no aboga por el retorno a los buenos tiempos antiguos, sino por la irrupción en nuevas orillas, por una nueva cristiandad transformada, renacida en una Europa unida, no por las armas de Napoleón o la hegemonía de un espíritu nacional, sino en la universal comunidad espiritual que no atiende a los límites de los países. Para Safranski, la búsqueda de un orden religioso no manifiesta pasividad sino un entusiasmo revolucionario. Novalis “[...] soñaba con un imperio que fuera más que un estado nacional (protestantes, familia de Prusia) ampliado a la condición de imperio (Habsburgo)”.¹³⁰ Y aquí, quizá sea mejor pensar en Novalis como un revolucionario utópico que siempre buscaba volver a la quietud.

Se está cerca de alcanzar la individualidad universal, en la que se hable de una nueva historia, una iglesia más joven, una nueva humanidad, un dios amoroso, una nueva edad dorada con oscuros ojos infinitos. Una época profética, misteriosa y salvadora. El tiempo de consuelo, de vida eterna, reconciliación, de nuevos genios. Novalis quiere volver a cantar, donde la filosofía no se entienda como ciencia, a modo de Fichte. Un mundo donde se imponga la sensación a la libertad, el placer a lo nuevo. “Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr

¹³⁰ Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 157.

altes friedenstiftendes Amt installieren“.¹³¹ Novalis concluye con una idea heredada de Kant y Schleiermacher: la esencia de la religión es la libertad.¹³² Debemos ser fieles a la fe. La libertad se vuelve entonces el principio motor de su pensamiento, lo cual, extrañamente nos recuerda a Fichte, quien durante su filosofía hizo lo posible por sostener la importancia de este principio. Con la idea de religión se desarrolla el concepto de unión: rescatar al hombre del abismo en que se ha metido, de la escisión entre naturaleza y hombre. Novalis pretende así alcanzar la individualidad universal, una nueva humanidad, un dios amoroso, una nueva edad dorada, o en otras palabras, la reconciliación a una vida eterna. Regresar al momento en que el hombre era consciente de que todo estaba en todo: “In jedem Augenblicke, in jeder Erscheinung wirckt das Ganze – die Menschheit, das Ewige ist allgegenwärtig – denn sie kennt weder Zeit noch Raum [...]“.¹³³ Es necesario encontrar la causa de la escisión, volver a unirlos, conducirnos al absoluto. Si el pasado es un construir que remite necesariamente al futuro y presentimiento que está por venir, la Edad de Oro no será una cosa del pasado, por la cual se sienta nostalgia sino que también sea una cuestión del futuro: la época de reconciliación.

Para alcanzar esta reunión con la naturaleza se debe realizar un camino al interior, el cual se puede llevar a cabo mediante un viaje, de ahí que los románticos, en este caso Novalis, hagan énfasis en este desplazamiento de formación para el individuo y aconsejen en sus textos literarios la realización de uno. Por ejemplo, el maestro en *Die Lehrlinge zu Sais* pide a sus discípulos llevar a cabo un viaje porque en la medida en que lo vayan haciendo irán construyendo su camino, lo importante no sólo es llegar a la meta sino andar; por eso en el mismo texto se inserta el cuento literario de “Hyacinthe y Rosenblütchen”. Tras la visita de un extranjero, Hyacinthe abandona la casa de sus padres y a la amada para descorrer el velo de la diosa Isis y encontrarla. En *Heinrich von Ofterdingen*, una vez que el extranjero visita la casa

¹³¹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, p. 470: “Sólo la religión puede volver a despertar a Europa, poner los pueblos a salvo, y con un nuevo resplandor, hacer visible la cristiandad sobre la tierra, estableciendo su antigua función pacificadora”.

¹³² A pesar de que en la presente tesis no se profundizará sobre la importancia de la religión y las reflexiones que surgieron en torno a ella, es pertinente destacar uno de los tantos problemas que se dieron en esa época: Con Kant, la religión está fundada en la moral, pues si la moral estuviera fundada en la religión, la habría dado Dios, y por tanto sería heterónoma. Pero, siguiendo a Kant, si la moral ha de ser autónoma y el hombre, siguiendo el imperativo categórico de la razón práctica, se da a sí mismo su moral. Dios no actúa en el hombre a manera de una coacción exterior; más bien lo ha creado de tal forma que éste puede coaccionarse a sí mismo. Siendo esto así: ¿qué significaba seguir los mandatos morales? R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p.124

¹³³ Novalis, *Fichte Studien* &462: “En cada instante, en cada fenómeno surte efecto el todo – la humanidad, lo eterno es omnipresente – pues no conoce ni tiempo ni espacio [...]”.

de Heinrich, éste sale con su madre de viaje, abandona su patria, teniendo presente la imagen de la flor azul y las palabras del extranjero: “Nicht die Schätze sind es, die ein so unaussprechliches Verlangen in mir geweckt haben, sagte er zu sich selbst; fern ab liegt mir alle Habsucht: aber die blaue Blume sehn ich mich zu erblicken”.¹³⁴ Una flor que no puede ser reducida al anhelo o a la presencia del mundo eterno en el mundo terrestre, pues también puede significar el motor que impulsa a Heinrich a emprender el viaje, ese deseo inexplicable que le da sentido a seguir. El padre de Heinrich aconseja que realice un viaje para completar su formación, Hyacinthe necesita abandonar la casa de los padres, incluso a su amor para encontrar sosiego; el yo poético de los *Hymnen an die Nacht* también parte. El viaje implica cambio, introspección y nuevas experiencias. “El romántico viaja hacia fuera para viajar hacia dentro, y al final encontrarse a sí mismo”.¹³⁵ De modo que así se consolidan dos tipos de viajes para llegar al conocimiento de la historia humana, mediante la experiencia directa de las cosas que puede proporcionar el traslado de un lugar al otro, aunque éste parece ser más penoso y a veces interminable; y la contemplación interior, el cual es más seguro.

Der Wanderer des ersten muss eins aus dem andern in einer langwierigen Rechnung finden, wenn der andere die Natur jeder Begebenheit und jeder Sache gleich unmittelbar anschaut und sie in ihrem lebendigen, mannigfaltigen Zusammenhange betrachten und leicht mit allen übrigen, wie Figuren auf einer Tafel, vergleichen kann.¹³⁶

El viaje garantiza entonces el conocimiento y la unificación entre el hombre y la naturaleza. El tropo de viaje se vuelve una de las ideas más importantes para el primer romanticismo. Si se había dicho que a partir del método del todo y las partes se puede acceder a los misterios de la naturaleza, sea del exterior al interior; de manera análoga, con la idea del viaje no sólo se habla de aquel realizado al interior sino también del que el hombre puede realizar a una tierra extranjera. El viaje apunta por un lado al camino interior, en el cual mediante la introspección individual se consigue el retorno a la naturaleza hasta comunicarse nuevamente con ella; un viaje que implica entender los misterios del lenguaje natural. Volver a

¹³⁴ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, p. 202: “No son los tesoros los que ha despertado en mí un deseo inefable, se decía a sí mismo, distante de mí está toda codicia: lo que anhelo es ver la flor azul”.

¹³⁵ Rafael Argullol, *El héroe y el único*, p. 439.

¹³⁶ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, p. 216: “El caminante del primero debe encontrar las cosas unas dentro de otras en un cálculo arduo; el del segundo, en cambio, observa la naturaleza en cada uno de sus acontecimientos e inmediatamente cada cosa por igual, las toma en cuenta en sus vivas y múltiples relaciones; y por cierto, puede compararlas fácilmente con todas, como las figuras de una pizarra.”

la naturaleza es regresar a la casa del padre como lo comenta el yo poético en los *Hymnen an die Nacht*, encontrar la flor azul tal cual se lo ha dicho el sueño a Heinrich, descorrer el velo de Isis como en *Die Lehrlinge zu Sais*, encontrarse a sí mismo como más tarde lo diría Friedrich Schlegel. La importancia del conocimiento interior radica en que el hombre a partir de ello se vuelve más sensible y llega al conocimiento de la ley moral: “Con un completo conocimiento de sí mismo – y del mundo – una completa determinación de uno mismo y del mundo desaparece la ley moral y la descripción del ente moral ocupa el lugar de la ley moral”.¹³⁷

El *deber* no es más una voz que resuena imperiosa fuera de nosotros; surge únicamente del corazón. “La naturaleza y el arte no llegan a ser mágicos más que a través de la *moralización*. El *amor* es la causa de la posibilidad de la magia. El amor actúa mágicamente”.¹³⁸ De ahí que por un lado, la mayoría de los cuentos de esa época tiendan a homologar la naturaleza con aspectos morales, como en los cuentos de Tieck; y por el otro, se enfatice el papel del amor en las relaciones humanas. Si recordamos, ya en los *Hymnen an die Nacht*, el amor triunfa sobre la angustia de la muerte y sobre cualquier tipo de negación. Es el amor que une el lenguaje del poeta con la noche, la comunicación entre genio y naturaleza. El amor estrecha al universo en un solo nudo y anima a todo, el amor que movió al mundo a salir del caos inerte y asoció las estrellas con el cielo y exhaló las melodías dulces de lo infinito. De igual modo, al final del cuento de Klingsohr, sucede la boda de Ginnistan, más aún, el cuento de “Hyazinthe” en *Die Lehrlinge zu Sais* culmina cuando Hyacinthe descorre el velo de la diosa Sais y encuentra en su lugar a Rosenblütchen, es decir, al amor. El amor aparece unido con la religión, ligado también al infinito. No por nada Novalis escribe un texto que lleva por título: *Glauben und Liebe*.

Así como el amor facilita la unidad entre hombre y mundo natural, también el arte reconcilia lo condicionado a lo incondicionado. El arte y el genio son mediación porque en ellos se revela y produce lo absoluto. El genio es la fuerza capaz de creación original que se desvincula de las reglas codificadas e intercede entre la naturaleza y su producción artística. El poeta puede realizar el viaje, encuentra la flor azul, logra la comunión entre él y la naturaleza. El poeta dotado de un sentido agudo para percibir la naturaleza interior, es portavoz del

¹³⁷ Novalis, *La Enciclopedia* &1635.

¹³⁸ *Ibidem* &1696.

lenguaje, dice lo que ella le pide. Así, el yo poético de los *Hymnen an die Nacht* conoce la historia o genealogía del mundo en el canto V. Novalis entiende lo absoluto de la siguiente manera: “Es ist alles, es ist *überall*; In ihm leben, weben und werden wir seyn”,¹³⁹ pero sólo el genio es capaz de comprenderlo y exponerlo en la obra de arte, de modo que ésta nos abre la puerta de acceso a este absoluto, a una verdad, anteriormente oculta.

El arte está ligado entonces al campo epistemológico, tiene el carácter de conocimiento supremo, la capacidad de aprehender la verdad. Por eso, los románticos en principio reflexionaron sobre las ideas de Fichte: el yo, la conciencia e intuición intelectual. Además de que el filósofo aceptó la función del arte como mediación entre conocimiento y verdad. Sin embargo, Fichte había negado su superioridad respecto a la filosofía y al concepto. La filosofía era la única, que sirviéndose de un método deductivo, podía acceder a la verdad. La obra de arte era reflejo de lo infinito. En cambio, Novalis, piensa que la imposibilidad de alcanzar el absoluto se debe a que se ha pensado en la reflexión como camino, la cual sólo es reflejo de un objeto y no deja nunca aprehender la imagen tal cual, pues se obtiene su forma al revés. La inteligencia traduce la realidad en orden inverso. Por eso, se debe optar por otro camino: la religión, la cual es unión entre los individuos, vínculo entre el sentimiento y la intuición, tal cual lo concebía también Schleiermacher. Safranski comenta al respecto que: “[...] el sentimiento del universo despertado religiosamente es a la vez un sentimiento de belleza. El alma del hombre religioso anhela aspirar la belleza del mundo. Así se convierte un alma bella, que luego es capaz de actuar bellamente en consonancia con la gran armonía”.¹⁴⁰

¿Cómo se va configurando entonces la estética romántica? Argullol establece al respecto que: “Como es propio de toda mente romántica, no es la mimesis, sino la imaginación, el único conducto cognoscitivo para acceder a la verdad”.¹⁴¹ Sólo la imaginación (*Einbildungskraft*) y el sueño (*Traum*) permiten al romántico penetrar más allá de la apariencia, en la imagen de un mundo. Mediante el sueño el hombre hace a un lado su situación consciente y da pie a la fantasía. El sueño interrumpe la monotonía, cotidianeidad, nos devuelve el espíritu de la niñez: “Mich dünkt der Traum eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens, eine freie Erholung der gebundenen Phantasie, wo sie alle Bilder

¹³⁹ Novalis, *Fichte Studien* &462: “Es todo y está en todas partes; en él vivimos, nos movemos y somos”.

¹⁴⁰ Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 131.

¹⁴¹ Rafael Argullol, *La atracción del abismo*, p. 29.

des Lebens durcheinanderwirft und die beständige Ernsthaftigkeit des erwachsenen Menschen durch ein fröhliches Kinderspiel unterbricht”.¹⁴²

Béguin¹⁴³ comenta por otro lado que en Novalis hay un paralelismo entre el sueño y los cuentos literarios (*Kunstmärchen*)¹⁴⁴, insertados en algunos de sus textos, pues en el sueño y en el cuento, el espíritu goza de una libertad singular. En ese mundo se puede poner uno en estado de ingenuidad y asombro, en una actitud inocente, semejante a la conducta del niño, misma que se tenía en la Edad de Oro, en la cual se era capaz de percibir la armonía del ser con la naturaleza, la naturaleza tal y como fue en los orígenes del mundo y puede ser de nuevo al final de nuestro tiempo. El cuento, insertado en un texto literario, es más que una obra literaria: es algo rigurosamente profético, y prefigura el estado en que se encontrará un día nuestra conciencia y el mundo. Por eso, Novalis suele introducir en sus novelas, un cuento, sea el narrado por Klingsohr en el *Heinrich von Ofterdingen*, y el “Hyazinthe” en *Die Lehrlinge zu Sais*. Novalis busca la síntesis entre conciencia e inconciencia, necesidad y libertad, coherencia y fantasía. El sueño es el medio para conocer nuestras regiones interiores que normalmente dejamos fuera en el estado consciente; a su vez, el sueño es liberación, pues nos aparta de la tentación de tomar la vida demasiado en serio: “Soñar y al mismo tiempo no soñar: esa síntesis es la operación del genio –que hace que las dos actividades se refuercen mutuamente”.¹⁴⁵ Heinrich le da tanta importancia al sueño que no puede quitarse de la memoria la flor azul, la exaltación se presenta en la plática que establece con su padre.

Béguin considera que el sueño es la puerta que se abre sobre el mundo intemporal, la vía por la cual se llega a la esperanza infinita, fuera de toda soledad, de toda desesperación, de toda existencia; de modo que sitúa a la noche en el reino del ser que se confunde con el de la nada, la muerte. El sueño para Béguin es sinónimo de oscuridad, misterio, de ahí que le sea fácil caracterizar la obra de Novalis como mística. Sin embargo, con tales nociones se corre el

¹⁴² Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, p. 206: “Me parece que el sueño es una defensa contra la monotonía y la rutina de la vida, un libre reposo de la fantasía encadenada, que confunde todas las imágenes de la vida e interrumpe la continua seriedad del hombre adulto mediante un divertido juego de niños”.

¹⁴³ A. Béguin, *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, p. 261.

¹⁴⁴ La característica más importante de los cuentos literarios (*Kunstmärchen*) consiste en que el emisor es un escritor, un individuo históricamente situado que programa la producción de sus textos, teniendo éstos una estructura más compleja que los cuentos populares (*Volksmärchen*), procedentes de una tradición oral y legitimados por la comunidad en que circulan.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 263.

riesgo de reducir al romanticismo en nihilismo. Pero, identificar al sueño con la nada, implicaría negar la concepción orgánica de Novalis, la del todo y las partes. De este modo, no es que el sueño tienda a la nada, a la pasividad; más bien, el sueño nos conecta con aquello que deseamos y que en el estado consciente aparece reprimido. El sueño nos posibilita también el conocimiento a nosotros mismos, hay en él un lenguaje que resulta parecido a la naturaleza y que debemos descifrar. Es en el sueño cuando estamos más conectados con el mundo natural, pues descendemos a las profundidades de nuestro interior. El sueño se vuelve otra manera de emprender el viaje a nosotros mismos y reencontrarnos con el mundo natural.

La relación del yo y del mundo está en la invención poética. La poesía es expresión de sentimiento, el poeta sólo debe ser imitador de sí mismo. El arte reanuda su vínculo con la naturaleza cuando consigue ser activo y creador como la naturaleza misma. Por eso, el plan de Novalis consiste en poetizar, esta idea de *poetisieren* inicia desde el proyecto que el poeta tenía con los Schlegel. Si *poetisieren* significa conferir un velo poético a las cosas cotidianas, *romantisieren* será reconocer nuestra finitud, pequeñez ante la infinitud de la naturaleza; y aunque *romantisieren* fue un concepto expuesto posteriormente por Schlegel, Novalis tendrá una idea semejante a éste, romantizar es el retorno a sí mismo, el yo del yo, es el movimiento de la reflexión, tal cual lo interpretó de Fichte. El artista tiene que poetizar, pensar y hablar sobre cualquier tema. Se debe representar algo y reflexionar sobre lo representado, hacer poesía sobre la poesía. Novalis intenta realizarlo en su propia obra insertando las fábulas en sus escritos. En la última parte del *Heinrich von Ofterdingen*, Novalis intercala la larga fábula de Klingsohr, y en el borrador abandonado de *Lehrlinge zu Sais*, la de Hyazinthe.

Asimismo, como el poeta debe conocer la naturaleza, Novalis pretende escribir la novela sobre la naturaleza, agrupar todos los conocimientos que tenía sobre mineralogía en una sola Enciclopedia. Ideas que no llegaron a concretarse debido a la muerte prematura del poeta. Sin embargo, aún podemos decir que la idea de que todo debía ser enciclopedizado se la debió en gran parte a Fichte, quien en su noción de *Wissenschaftslehre*, había partido de un sólo principio fundamental y agrupado todas las demás ciencias. Sin embargo, Novalis no pretendía partir de un paradigma ni hacer uso del método deductivo, como tampoco valerse de un conocimiento científico; antes bien pretendía, quizá como este trabajo, abarcarlo todo, pues su única intención era comprender la naturaleza y conciliarse con lo absoluto. Mostrar la validez

de la máxima: todo en todo. Su enciclopedia quería unir los conocimientos, de modo que uno sirviera de puente para ingresar al otro, se pretendía establecer un orden a modo de fragmentos. La enciclopedística sugiere la universalización de la realidad; pensar que la historia de las artes y las ciencias constituyen un orden, un todo homogéneo, un organismo. Por eso el fragmento es aquí la única expresión posible de una totalidad que necesita ser explicada.

El fragmento es para Novalis un proceso inacabado que se halla siempre en movimiento; para Schlegel, el fragmento debe ser como una obra de arte, es decir: “completamente separado de su entorno y perfecto en su interior, como por ejemplo un erizo, que se repliega a sí mismo al consumirse”.¹⁴⁶ En oposición a la idea del fragmento como síntesis de pensamiento o modo literario, D’Angelo expone que Novalis no escribió fragmentos, aquello que nos llegó en tal forma se debió a que él no concluyó su obra: “los apuntes que Novalis iba acumulando para esta idea de enciclopedia crítica nos han llegado en el estado de fragmentos, en el sentido corriente del término, pero no son fragmentos en el sentido preciso que concibió Schlegel”.¹⁴⁷ Sin embargo, al intentar explicar parte del primer romanticismo, y atendiendo al pensamiento de Schlegel, se podría pensar que el fragmento romántico vive de la tensión entre la imposibilidad y la necesidad del saber absoluto, es decir, para el romántico la conciencia de lo imposible todavía no ha conducido ni al hastío ni al cansancio ni al abandono de esta búsqueda que se sabe sólo negativa e interminable.

A partir de estos puntos se establece una estética romántica, en la cual, la obra de arte no es imitación (*Nachahmung*) o reflejo de la realidad, como tampoco, encarnación de un ideal racionalmente concebido, sino una forma de penetrar en la vida de las cosas, un medio de aligerar el peso del misterio, y una posibilidad de conciliación entre nosotros mismos. La importancia del primer romanticismo es su carácter universal, cosmopolita e incluyente, que expone una visión del mundo más armónica y sincera, en la cual, el peso no cae del lado de la razón o de la naturaleza sino en la correspondencia. Ideas, que poco a poco irán desapareciendo en el romanticismo posterior, añadiendo nociones de espíritu alemán, superioridad de una nación, pueblo, hasta formarse una noción errónea de cultura, identidad, nacionalismo, dando paso a la barbarie del nacionalsocialismo.

¹⁴⁶ *Athenäum* 206.

¹⁴⁷ D’Angelo, *La estética romántica*, p. 146.

Conclusiones

Los primeros románticos, y con ello hago énfasis en la postura que tomó Novalis, partieron de una visión unitaria del mundo que en algún momento había sufrido una escisión. La causa de ese desgarramiento y la solución que se le haya dado varió no sólo entre el campo de la filosofía y la literatura, sino entre los mismos románticos del círculo de Jena. Sin embargo, había algo claro para ellos, la humanidad había llegado a un momento de la historia en que le era permitido decidir si continuaba fingiendo dominar y domesticar la naturaleza bajo el concepto de cultura o daba un paso atrás para reconocer la importancia de la armonía entre los hombres, el amor, la grandeza de la naturaleza y, darle más peso a las relaciones humanas, como la sencillez e ingenuidad que caracterizan la infancia, en lugar de enaltecer la política implantada por Napoleón, la ilustración y el protestantismo, los cuales, habían exaltado el egoísmo del hombre con el atuendo de una moral burguesa. Contrario a lo que se suele pensar del romanticismo, su tendencia a lo oscuro, lo místico, el escape del mundo por la fantasía, los románticos fueron las personas que más conciencia tuvieron en su momento sobre las malas decisiones de los hombres durante la historia. Su posición política consistió en resistirse a su momento, ser unos revolucionarios utópicos, pues murieron creyendo que las malas decisiones aún podían revertirse mediante el arte, que éste nos volvía más sensibles y cercanos al mundo natural; un mundo homogéneo, en que la dicotomía entre razón y espíritu se esfumaba. Y así como esta dualidad carecía de importancia, también la distinción entre filosofía y literatura.

Sin embargo, deslindándose de los románticos, la intención de este trabajo ha sido tratar de argumentar la imposibilidad de unir filosofía y literatura, pues a pesar de que cada pensador haya tenido el mismo interés: explicar la totalidad, su enfoque fue distinto, sea por el método empleado que en este caso fue el deductivo por Fichte y *el ordo inversus* por Novalis; sea por la influencia de la *Naturphilosophie* en Novalis. En este sentido, mi intención ha sido doble, primero exponer el aparato conceptual de cada pensador para que el lector comprendiera el punto de partida de cada uno y cómo fue que Novalis se separó completamente de Fichte, desarrollando su pensamiento filosófico, el cual está presente tanto en su obra teórica como literaria. La otra intención de la tesis ha sido justificar mi postura ante la relación entre filosofía y literatura, la cual debe explicarse desde la noción de *en kai pan*, desarrollada por el Hölderlin

tardío,¹⁴⁸ que significa pensar el uno en sí mismo diferente: la unidad entre filosofía y literatura, pero teniendo en cuenta la diferencia.

En el primer capítulo se expusieron las principales nociones del idealismo subjetivo de Fichte, haciendo énfasis en la noción de sujeto para que se comprendiera la interpretación que Novalis le dio a tal término, y cómo se valió de éste para criticar todo el sistema fichteano y crear otro; en el que el sujeto es sustituido por la idea de individuo. A su vez, la noción de autoconsciencia e intuición intelectual se convirtieron para Novalis en autosentimiento e intuición mediadora. El interés de Fichte por construir una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) se vuelve para Novalis la intención de elaborar una Enciclopedia, pero de nueva cuenta esta idea es diferente a la del filósofo. Novalis se opuso en aceptar una ciencia de la ciencia en general, ¿qué hacía distinta a una de la otra? La enciclopedia había olvidado el término de jerarquía, su intención era la igualdad de campos, mientras que la doctrina proclamada por Fichte remitía nuevamente a determinar los conceptos de modo deductivo. “En la teoría de la ciencia se habla de una suprema unidad pero no como algo que es, sino como algo que debe ser pero que no puede ser operado por nosotros”.¹⁴⁹

En el segundo capítulo se consideraron los temas más sobresalientes del pensamiento de Hardenberg, haciendo alusión a su obra teórica y la interpretación que hizo de Fichte. De modo que pueda distinguirse la diferencia entre el punto de partida de Fichte (*Tathandlung*) del de Novalis (*Tatsatz*), haciendo surgir una concepción del mundo distinta, en la que todo está en todo, y por lo tanto, justificar así la relación de las disciplinas, entre ellas la filosofía y la poesía. La unidad de la naturaleza (el todo) con el hombre (la parte) le permite a Novalis establecer un mismo lenguaje que puede ser captado por el genio y expresado en la poesía, ejemplo de ello son *Hymnen an die Nacht*.

¹⁴⁸ Es importante destacar aquí, que a partir de esta noción de Hölderlin a mi modo de ver no puede considerarse dentro de la visión romántica. Esta idea de intentar comprender lo absoluto, lo emparenta con autores como Novalis, Tieck, Schlegel; sólo que la respuesta que cada uno dé, los hará distinguirse como partícipes del *Frühromantik* o *am Rand der Romantik* (Hölderlin por ejemplo). Los primeros creerán que la relación entre hombre y naturaleza se dará a través de la comunicación del arte, de la poesía. Más aún, tal comunicación se entiende porque tanto hombre y naturaleza forman parte del *Anima Mundi*, son idénticos; en cambio, Hölderlin pensará que esta relación no puede ser una comunicación de identidades, sino una comunión en la que ambos son diferentes, y a pesar de esto están encapsulados en la unidad. De modo que con esta idea, Hölderlin vuelve a marcar la diferencia con el *Frühromantik*, pues éstos muestran la identidad entre el todo y las partes: uno es todo y todo es uno; mientras que Hölderlin piensa en el uno y el todo diferente (*en kai pan*).

¹⁴⁹ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, t. III, p. 170.

En el tercer capítulo se destacaron las diferencias entre idealismo subjetivo e idealismo mágico, hasta entender cómo ciertas ideas de Novalis estuvieron presentes en el primer romanticismo, tales como: la flor azul, el viaje, la naturaleza orgánica, la importancia del amor, Dios. La importancia de remitirnos al primer romanticismo (*Frühromantik*) consiste en aclarar este momento de la historia que forma parte del pensamiento y del lenguaje alemán; y de modo indirecto, ser un punto de partida para nuevas investigaciones sobre la estética romántica, cómo ésta sigue influyendo en nuestra manera de percibir y producir arte, incluso en México: ¿por qué continuar con ella y cómo enfrentarla ante la interpretación errónea que se ha dado al mezclar ideas del romanticismo tardío con el primer romanticismo? Tenemos que evitar las interpretaciones que dan pie a la barbarie, tales como: el romanticismo es un nihilismo, tal cual lo expone Critchley Simon; que el romanticismo tiende a la tristeza y melancolía, como lo describe Marcel Brion e Isaiah Berlín; que suscita el anhelo a la edad media, según Heine. Premisas a las cuales me opongo por distintos motivos, y que expondré a continuación.

Simon plantea que: “el romanticismo es, en mis propios términos, una respuesta al nihilismo que busca un reencantamiento no teológico del mundo y que, por suerte, fracasa”.¹⁵⁰ Esta idea puede ser resultado de la interpretación hecha por Jacobi a la filosofía de Fichte, cuando se estableció que el idealismo es un nihilismo y lleva al ateísmo porque fuera del sujeto no hay nada. Sin embargo, en esta premisa radica ya un problema, se da por supuesto que el sujeto está encapsulado en sí mismo y que entonces afuera no existe nada. Sin embargo, este supuesto no puede deducirse del pensamiento fichteano, pues resulta imposible pensar que haya algo independiente al sujeto, todo objeto está ligado al sujeto. El problema es empezar a interpretar a Fichte desde Jacobi, como si la idea del yo fuera un centralismo del sujeto y fuera de él no hubiese nada, tal cual lo comenta Farinelli: “Fichte, por suerte, había elevado con heroico impulso y a una altura vertiginosa ese ‘yo’, que los ascetas de la edad media, ansiada por los románticos, amaban confundir con la nada, destruir en la eternidad. Hecha de nuevo, vigorizada la conciencia, el yo se ponía ahora como trono o templo para el universo. O sea, el universo se fundía en ese yo. No hay mundo sin yo; no hay yo sin un mundo que lo complete. Póngase como centro el yo, alrededor del cual giran las cosas creadas. En la materia, de por sí

¹⁵⁰ Critchley Simon, *Desobrar el romanticismo*, p. 222.

muerta e informe, no habría orden y armonía sin este yo. En virtud de él, los cuerpos más variados del universo se funden en un solo cuerpo orgánico [...]”¹⁵¹

Aparte, Farinelli comenta que lo nihilista es: oscuridad y la noche, desesperación a la esperanza, incredulidad a la fe, insensatez del mundo; ya que los primeros románticos conciben que todo está en todo, creen en una unión entre hombre y naturaleza, una naturaleza orgánica. El primer romanticismo no tiende a la nada, sino a la vida. Se critican los valores ilustrados, no se cree más en ellos, pero se promueve una nueva moral. No todo está perdido. Novalis inscribe una nueva jerarquía de valores, a su vez, siguiendo la noción de individuo, de su determinación a partir de lo indefinido. El primer romanticismo proclama una moral natural, en la que las leyes morales, a diferencia de Kant, incluso de Fichte, no son reguladas por la razón ni estatutos, sino que son inmediatas. Por eso, el camino va al interior, a observarse a sí mismo, pero no al modo de Fichte. El hombre debe conocerse, encontrar aquello que resulta desconocido para la conciencia, para formarnos y dirigirnos a la perfección, al equilibrio que debe haber entre alma y cuerpo. En este sentido, no es que el romanticismo fracase por su ingenuidad de ver consolidada la unión entre hombre y naturaleza en la obra de arte, sino que más bien debe iniciar una crítica, ver si fue correcta la manera en que se resolvió tal escisión y el hecho de que tales valores estéticos se sigan constituyendo como patrones a seguir en una obra de arte, sea para ser producida o contemplada.

Por otro lado, se interpreta al romanticismo como una tendencia a la tristeza y melancolía, un anhelo por lo desconocido, insólito, tierras lejanas, las orillas remotas como si el alma hubiese perdido su patria y se diese a buscarla con morbosa inquietud, dolorida y errante, en un más allá misterioso, que se reduce a una añoranza a la edad media, tal cual lo sostiene Heine y agrupa al movimiento en una escuela romántica, la cual: “no fue ni más ni menos que el nuevo despertar de la edad media [...]”¹⁵² Para Heine, el arte romántico debía aludir a lo infinito y las relaciones puramente espirituales, y recurrió a un sistema de símbolos trascendentales; con esto, se explica su carácter místico, enigmático, maravilloso e hiperbólico de las obras de arte medievales. Sin embargo, mientras los románticos destacan el beneficio para Europa de la visión cristiano-católica, Heine lo pone en duda. Novalis piensa que la

¹⁵¹ Arturo Farinelli, *El romanticismo en Alemania*, p. 49.

¹⁵² Heinrich Heine, *La escuela romántica*, p. 41.

religión cristiana fue necesaria como una reacción saludable frente al materialismo que se había desarrollado en el imperio romano y amenazaba aniquilar todo el esplendor espiritual del ser humano; en este sentido, Novalis, a quien tanto critica el autor en dicha obra, no suscitó el regreso a la edad media, como si se pretendiera retomar el mismo sistema mercantil. Tampoco hay añoranza, aquellas ruinas que aparecen en *Heinrich von Ofterdingen* remiten más que a un castillo medieval, a la Edad de Oro.

El problema se agrava cuando se interpreta al primer romanticismo como irracionalismo, hacia el nazismo, sobre todo después de los autores marxistas, siendo que el mismo Marx apunta hacia nociones románticas. D'Angelo esgrima la tesis de que la errónea interpretación que se dio partió de la conversión de Friedrich Schlegel al catolicismo, generando inconformidad y carencia de creencia en sus escritos. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que las ideas extendidas en Europa sobre el primer romanticismo (*Frühromantik*) no fueron propiamente las ideas de Novalis ni las de Friedrich Schlegel, sino aquellas que recopilaron August Schlegel y Madame Stäel.

La interpretación de la obra de Novalis no debe reducirse a una *Sophierlebnis*, al modo que lo piensa Brion o Farinelli; tampoco como el oscuro metafísico, siendo que sus ideas, a pesar de no haber sido recopiladas sistemáticamente pueden seguirse tanto en sus obra teórica como literaria. Las ideas del primer romanticismo deben ser estudiadas a partir de la obra teórica, de la influencia y el modo en que Novalis y Schlegel problematizaron a Kant, se hicieron del aparato terminológico fichteano, intentando dar solución a lo que he enlistado en ocho tesis: relación entre libertad y necesidad, representación y finalidad de la naturaleza, necesidad de una teleología frente a la teología, juicio reflexionante y analogía, fin natural, el todo y las partes, el absoluto, la estética y la ética. Pues tal cual se comentó en la introducción, había algo que unió al idealismo con el romanticismo el punto de partida era Kant. Novalis resuelve el problema de estas dualidades con la trinidad, hay algo que une al dominio de la libertad con el de la necesidad: Dios, espíritu, *Anima Mundi*, *Stand*, actividad. Tal par ya no puede entenderse como dualidad sino como dialéctica, pues los dos son a la vez.

La importancia del primer romanticismo consiste en ver la obra de arte ligada a la historia: “con el romanticismo nuestra relación con la obra de arte se convierte en una relación

esencialmente mediatizada por la historia”.¹⁵³ La noción de crítica adquiere importancia dentro de la estética,¹⁵⁴ se constituye una estética romántica, la cual, no es una estética de la recepción que atienda al modo en que una obra de arte se percibe. El arte no es ya imitación sino creador de la verdad, expresión de lo infinito en lo finito. El artista no toma las cosas como modelo para ser imitadas, sino que el espíritu de la naturaleza obra en el interior de las cosas.

En suma, el idealismo mágico de Novalis estatuye por tanto las ideas de unidad entre el hombre y la naturaleza; fe y amor; liga la historia al acontecer de la naturaleza, mostrándose así como un utopismo reaccionario. De modo que se le deba dar una carga social, tal cual lo plantea Safranski y lo establece Gerda.¹⁵⁵ Distinto al planteado incluso por Lukács en su *Nueva historia de la literatura alemana*, la interpretación de este pensador está reducida a la noción de romanticismo que se desarrolló en Francia, París; y la crítica a las ideas de pasividad, oscuridad, rechazo, anhelo, lo cual, no le compete al primer romanticismo. Novalis no es un nostálgico, soñador de la caballería, anhelante de la edad media como tampoco un nihilista pues él jamás dejó de buscar la flor azul. Con esto, sólo nos queda pensar en la intención de los románticos al transgredir el discurso de la época, si lo lograron o no, ésa es otra cuestión.

¹⁵³ Paolo D'Angelo, *La estética del romanticismo*, p. 50.

¹⁵⁴ “Para los románticos y para la filosofía especulativa el término crítico significaba objetivamente productivo, creativo desde la circunspección. Ser crítico significaba impulsar la elevación del pensamiento más allá de todas las ligaduras hasta que vibre el conocimiento de la verdad. En este significado positivo cobra el proceder crítico la más estrecha afinidad pensable con el reflexivo. Crítico y fragmento son lo mismo, pues un fragmento es un medio de la reflexión.” Cfr. Benjamin, *La crítica del arte en el romanticismo alemán*; y también la interpretación que hace Wellek en *Historia de la crítica moderna*, t. II.

¹⁵⁵ “Die Utopie des magischen Idealismus mit dem Weg ‘nach innen’ (Novalis) entstand genau im Schnittpunkt jener sozialen Erfahrungen, die einerseits durch die Machtentfaltung auf dem Gebiet der Produktivkräfte, zum anderen durch die Ohnmacht auf dem Gebiete der gesellschaftlichen, der Produktionsverhältnisse vermittelt wurden [...] die divergierenden Elemente seiner Philosophie reflektieren im weitesten Sinne von der Position eines kleinbürgerlichen Utopismus aus den antagonischen Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im beginnenden Industriekapitalismus.“ Cfr. Heinrich Gerda, „Novalis ‚magischer Idealismus‘ – die Allmacht im Stande der Erniedrigung“ en *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, p. 193, 194.

Bibliografía Básica

FICHTE Johann Gottlieb, *Reseña de Enesidemo*, pról. y trad. Virginia López y Jacinto Nueva, ed. bilingüe, Madrid, libros Hiperión, 1982.

_____, „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre” en *Fichtes Werke*, t. I. Zur theoretischen Philosophie, hrsg. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971.

_____, „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre” en *Fichtes Werke*, t. I. Zur theoretischen Philosophie, hrsg. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971.

_____, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre” en *Fichtes Werke*, t. I. Zur theoretischen Philosophie, hrsg. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971.

_____, „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre” en *Fichtes Werke*, t. I. Zur theoretischen Philosophie, hrsg. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971.

_____, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, intr. y trad. Faustino Oncina y Manuel Ramos, ed. bilingüe, Madrid, Istmo, 2002.

_____, *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. Jacinto Rivera, Madrid, Ediciones Akal, 2005. (Clásicos del pensamiento)

NOVALIS, „Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien)” en *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe*, Band 2. Das philosophisch-theoretische Werke, hrsg. Hans-Joachim Mähl, München, Carl Hanser Verlag, 1978.

_____, „Vermischte Bemerkungen / Blütenstaub 1797/98” en *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe*, Band 2. Das philosophisch-theoretische Werke, hrsg. Hans-Joachim Mähl, München, Carl Hanser Verlag, 1978.

_____, „Glauben und Liebe und Politische Aphorismen 1798“ en *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe*, Band 2. Das philosophisch-theoretische Werke, hrsg. Hans-Joachim Mähl, München, Carl Hanser Verlag, 1978.

- _____, „Dialogen und Monolog“ en *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe*, Band 2. Das philosophisch-theoretische Werke, hrsg. Hans-Joachim Mähl, München, Carl Hanser Verlag, 1978.
- _____, *La Enciclopedia* (Notas y fragmentos), trad. Fernando Montes, España, Fundamentos, 1996. (Espiral/ensayo)
- _____, „Die Christenheit oder Europa 1799“ en *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe*, Band 2. Das philosophisch-theoretische Werke, hrsg. Hans-Joachim Mähl, München, Carl Hanser Verlag, 1978.
- _____, „Hymnen an die Nacht“ en *Gesammelte Werke*, hrsg. von Hans Jürgen Balmes, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008. (Klassik)
- _____, „Die Lehrlinge zu Saïs“ en *Gesammelte Werke*, hrsg. von Hans Jürgen Balmes, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008. (Klassik)
- _____, „Heinrich von Ofterdingen“ en *Gesammelte Werke*, hrsg. von Hans Jürgen Balmes, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2008. (Klassik)

Bibliografía complementaria

- ARGULLOL Rafael, *El héroe y el único. El espíritu trágico del romanticismo*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- _____, *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Barcelona, Acantilado, 2006, 139 Págs. (Bolsillo)
- ASMUTH Christoph, „Der Begriff der Wissenschaftslehre“ en *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Fichte 1800-1806*, Band 41, Tübingen, Frommann-Holzbug Verlag, 1999.
- BASAVE Agustín, *El romanticismo alemán*, México, Centro de estudios de Nuevo León, 1964.
- BÉGUIN Albert, *El alma romántica y el sueño: ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, trad. Mario Monteforte, México, FCE, 1954.

- BENJAMIN Walter, *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán*, trad. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1988.
- BERLIN Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, (conferencias A.W. Mellon en Bellas Artes), trad. Silvina Mari, Madrid, Grupo Santillana, 2000.
- BÖTTCHER Kurt, *Erläuterungen zur deutschen Literatur. Romantik*, 3. Auflage, Berlin, Volkseigener Verlag, 1977.
- BRION Marcel, *La Alemania romántica, T. II Novalis, Hoffmann, Jean Paul*, Barcelona, Barral Editores, 1973. (Biblioteca de literatura)
- CASSIRER Ernst, *El problema del conocimiento, vol. 1. El renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de la naturaleza, los fundamentos del idealismo*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1974.
- _____, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas, III. Los sistemas postkantianos*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1974.
- D'ANGELO Paolo, *La estética del romanticismo*, trad. Juan Díaz, Madrid, Visor, 1999. (La balsa de la medusa)
- DUQUE Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- FARINELLI Arturo, *El romanticismo en Alemania*, trad. V. Piñera, Buenos Aires, Argos, 1948.
- GERDA Heinrich, *Geschichtphilosophie Positionen der deutschen Frühromantik, (F. Schlegel und Novalis)*, Berlin, Akademie Verlag, 1976.
- GODE-VON Aesch Alexander, *El romanticismo alemán y las Ciencias Naturales*, trad. Ilse Teresa de Brugger, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, 337 págs.
- HARTMANN Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán, tomo I. Fichte, Schelling y los románticos*, trad. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1960.
- HEGEL Friedrich, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ en *Frühe Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- HEINE Heinrich, *La escuela romántica*, trad. Román Setton, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- HÖLDERLIN Friedrich, „Urteil und Sein“ en *Werke in einem Band*, München, Carl Hanser Verlag, 1990.
- HONOUR Hugh, *El romanticismo*, trad. Remigio Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

- KANT Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, intr. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1999. (Sepan Cuantos)
- _____, *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito, 2003.
- KREMER Detlef, *Romantik. Lehrbuch Germanistik*, 3. Auflage, Stuttgart, Metzler, 2007.
- LAUTH Reinhard, *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 1968.
- MANFRED Frank, *El dios venidero: lecciones sobre la nueva mitología*, trad. Helena Cortes y Arturo Leyte, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- NAVARRO Bernabé, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, UNAM, 1975.
- NIVELLE Armand, *Frühromantische Dichtungstheorie*, Berlin, Walter der Guyter, 1970.
- RODER Florian, *Menschwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis*, Stuttgart, Johannes Verlag, 1997.
- SAFRANSKI Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2009.
- SCHLEGEL Friedrich, „Ideen“ en *Kritische Schriften und Fragmente [1798-1801]*, Band 2, hrg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1988. (Studienausgabe)
- _____, „Kritische Fragmente“ en *Kritische Schriften und Fragmente*, Band 1, hrg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1988. (Studienausgabe)
- _____, „Über die Philosophie“ en *Kritische Schriften und Fragmente [1798-1801]*, Band 2, hrg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1988. (Studienausgabe)
- _____, „Gespräch über die Poesie“ en *Kritische Schriften und Fragmente [1798-1801]*, Band 2, hrg. von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1988. (Studienausgabe)
- SCHULZ Gerhard, *Novalis*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1998.

UERLINGS Herbert (hrsg.), *Novalis und die Wissenschaften*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997.

VILLACAÑAS Berlanga, *La filosofía del idealismo alemán, vol. 1. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001. (Thémata)

WELLEK René, *Historia de la crítica moderna (1750-1950). T. II. El romanticismo*, trad. Cayol de Bethencourt, Madrid, Gredos, 1973. (Biblioteca románica hispánica)