



Fichte en el
laberinto del
idealismo

Mariano L. Gaudio
María Jimena Solé

editores

RAGIF ediciones

Fichte

- _ en el laberinto del idealismo
- _ no labirinto do idealismo
- _ im labyrinth des idealismus
- _ in the labyrinth of idealism
- _ dans le labyrinthe de l'idéalisme

Fichte en el laberinto del idealismo / Isabelle Thomas-Fogiel... [et al.] ;
compilado por Mariano Gaudio ; María Jimena Solé ;
editado por Mariano Gaudio ; María Jimena Solé.- 1a ed.-
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-1-3

1. Filosofía Moderna. I. Thomas-Fogiel, Isabelle. II. Gaudio, Mariano,
comp. III. Solé, María Jimena, comp.
CDD 193

© de los textos, sus autores.

© de la edición, Ragif ediciones.

Maquetación y puesta en página, Jairo Fiorotto.

RAGIF ediciones

<http://ragif.com.ar/>

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o
parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni
su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico,
mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa
y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos
derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.



EL SENTIDO FINITO DEL IDEALISMO FICHTEANO A LA LUZ DE LOS FICHTE STUDIEN DE NOVALIS

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo expone la relación que existe entre el pensamiento filosófico de Novalis y lo sostenido en la primera versión de la *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794-1795). En particular se hace hincapié en el énfasis que Fichte pone en el carácter finito de su pensamiento idealista. O con mayor rigor, en el sentido en que Fichte concilia Idealismo y Realismo en su filosofía¹ en tanto Idealismo-real o realismo-ideal.² En efecto, la *Wissenschaftslehre* en tanto “historia pragmática del espíritu humano” (*pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*)³ ha de describir, según Fichte, el camino de las distintas mediaciones teórico-prácticas por las cua-

¹ Cfr. Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 69. [En adelante: FDC].

² Cfr. FDC 136.

³ FDC 96.

les la conciencia del sujeto atraviesa sin nunca alcanzar lo absoluto en forma acabada. En este sentido, lo absoluto se presenta como un ideal realizable *ad infinitum*.

Fichte se quiere distanciar tanto del Idealismo dogmático –según el cual: “[t]oda realidad del No-Yo es sólo una realidad transferida del Yo”–,⁴ como del realismo dogmático que: “presupone [al Yo] una independiente realidad del No-Yo, una cosa en sí”.⁵ La crítica al realismo dogmático resulta evidente a lo largo de toda su obra filosófica. Ahora bien, es el rechazo del Idealismo dogmático aquello que cabe resaltar. Esta cuestión, si no se toma en consideración como un aspecto clave de su pensamiento, lo desvirtúa por completo al punto que sería válida la crítica de Schelling al Yo de Fichte en tanto Yo subjetivo o humano⁶ que no puede auspiciar de primer Principio del saber.

Subrayar este distanciamiento de Fichte respecto de esa forma de Idealismo es la única lectura que resulta coherente con los supuestos metafísicos de su sistema filosófico. De manera coetánea a él, Novalis lleva a cabo tal tarea a la vez que a partir de ella da forma a su propia filosofía.

En continuidad con lo anterior, la hipótesis de trabajo es que el Idealismo crítico o crítico cuantitativo de Fichte –según la denominación que él le da–,⁷ es una filosofía que

⁴ FDC 67.

⁵ FDC 67.

⁶ Dice Schelling: “Fichte no considera el Yo precisamente como Yo general o absoluto sino como Yo humano”. Citado en López Domínguez, V. E., “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 1, 2015, p. 82.

⁷ Cfr. FDC 76, 78 y 80. Otra de las denominaciones posibles para la *Wissenschaftslehre* según Fichte es: “Idealismo trascendental integral” (IntroDC 60; seguimos la traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984).

deliberadamente permanece en lo finito como consecuencia de los Principios fundamentales del sistema. De este modo, la imposibilidad de exponer un saber que se cierre sobre sí mismo de modo acabado no ha de ser considerado como un déficit en la capacidad de abstracción de la teoría fichteana – tal como Hegel y otros lo criticaron.

El segundo aspecto de la hipótesis es que el desarrollo del pensamiento novaliano y en particular el rol de la poesía en su especulación filosófica, se desprende en forma esencial de la filosofía de la finitud esgrimida por Fichte.

I. EL LUGAR DE LO FINITO EN EL PENSAMIENTO DE FICHTE

Para justificar lo mencionado con antelación es necesario analizar el segundo Principio explicado por Fichte en la primera parte de la *Wissenschaftslehre* en cuanto a su carácter inderivable, a saber: el No-Yo. Una vez establecido el Yo como primer Principio incondicionado de manera absoluta, Fichte pasa a explicar la posición del No-Yo como contrapunto de aquél. Sin embargo, para poder comprender cómo puede algo ser opuesto a un primer Principio que en tanto tal no puede más que ser uno sin diferencia u oposición, es necesario hacer hincapié en un pasaje que forma parte de la exposición del tercer Principio que compone su sistema, a saber: “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”.⁸

Entonces se ha de destacar que la posición del No-Yo no se da por fuera de la esfera del Yo. Al menos no en tanto

se entienda con aquel término al objeto de conocimiento en sentido teórico, y al objeto sobre el que el sujeto actúa de forma transformadora en sentido práctico. Es decir, el sentido que adquiere la posición del No-Yo siempre remite a ese primer acto de auto-posición del Yo denominado por Fichte: *Tathandlung*.⁹ El No-Yo no tiene su sentido en sí. Contra el supuesto dogmático, Fichte niega que lo que no es Yo tenga la capacidad de ser causa de las representaciones teóricas del sujeto.¹⁰

Al mismo tiempo desestima así la negación de la libertad práctica del sujeto. Si éste estuviera determinado por representaciones cuyo sentido se encontrara en la cosa, no podría más que verse a sí mismo como parte de una cadena causal mecánica en la que aquello que se le enfrenta lo desborda por completo.¹¹ Es *en* el Yo que el No-Yo se pone.

Ahora bien, aunque es cierto que Fichte niega al No-Yo la capacidad de determinar la generación de un sentido en su relación con el Yo, no deja de aceptar que el Yo está relacionado con el mundo. El Yo no es una unidad cerrada sobre sí misma sino que: “existe en la individualidad e incluso en la materia misma algo inexplicable para el Yo, cuya presencia [...] no se puede penetrar racionalmente”.¹²

De este modo queda justificada la afirmación de Fichte en lo referente al sentido realista de su doctrina idea-

⁹ Cfr. FDC 13.

¹⁰ Cfr. IntroDC 52.

¹¹ Fichte denomina a este modo de pensar: “fatalismo”. Cfr. FDC 145.

¹² López Domínguez, V. E., “Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, N° 9, 1994, pp. 211-227; en particular, p. 214.

lista.¹³ La aparición del No-Yo ante el Yo se da como algo dado sin más y que no es posible de ser sintetizado acabadamente de forma ideal.¹⁴ Más aun, es a partir de este encuentro limitante en lo exterior con el No-Yo que el Yo vuelve reflexivamente sobre sí mismo en la búsqueda de una unidad que desde siempre y por siempre se muestra trunca.

Pero cabe recordar que no sólo el No-Yo en cuanto cosa se mostró diferenciado del Yo absoluto. Fichte también presenta de este modo al Yo divisible o finito. En sus palabras:

[e]l Yo es finito en tanto que es limitado por el No-Yo; pero en sí mismo es infinito, en tanto que está puesto por su propia actividad absoluta. En él deben conciliarse estos dos momentos: la infinitud y la finitud. Pero semejante conciliación es en sí misma imposible.¹⁵

Así pues se ve cómo el Yo absoluto presentado por Fichte contiene ya en sí la fragmentación. Antes de desarrollar la lectura que Novalis hace de este resultado de la doctrina fichteana, cabe detenerse en esta cuestión para explicitarla

¹³ Cfr. FDC 135-136.

¹⁴ De acuerdo con López Domínguez: “[e]l No-Yo [...] no es produc[ido] por el Yo, [aunque] el mundo como objeto del actuar subjetivo, como conjunto de fenómenos conocidos, es regulado por las leyes de la subjetividad”. López Domínguez, V. E., *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982, p. 22.

¹⁵ FDC 50.

no sólo en tanto resultado sino en cuanto a su génesis metafísica al interior de la teoría filosófica de Fichte.

La pregunta pasa a ser entonces: ¿por qué el Yo absoluto se fragmenta? ¿Por qué deja de ser una unidad? La respuesta se encuentra en el Fundamento del sistema. El Yo no puede más que fragmentarse. Aun más, el Yo es desde siempre fragmento. Si el Principio –la *Tathandlung*– es actividad, entonces de modo originario no hay unidad acabada posible. Con respecto a esto resulta útil pensar al Principio tal como Fichte lo hace en versiones posteriores a la *Doctrina* de 1794 bajo el concepto de: “vida” (*Leben*).

Dice Fichte en la *Wissenschaftslehre*: “[e]l Yo [...] debe [...] tan ciertamente como que es un Yo, poseer únicamente en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia”.¹⁶ Pero la vida es aquello que brota de sí hacia lo exterior, hacia lo otro de sí. La vida es pérdida y abandono de sí mismo. Sin embargo y al mismo tiempo la vida se gana a sí misma en este movimiento. Se gana en su exteriorización. En definitiva, se gana y se pierde a la vez.

Este movimiento de ganancia y pérdida del Yo con respecto a sí mismo es la “historia pragmática del espíritu humano”. Precisamente humano en tanto es el sujeto finito que enfrentado a la realidad de un mundo que se le presenta como dado, tiene que dotarlo de sentido y así humanizarlo buscando ganarse para sí en su ser (*Wesen*) más propio. Entonces se da la paradójica situación que el Yo intenta alcanzarse a sí mismo en tanto Ser fijo y acabado, siempre

¹⁶ FDC 132.

y sólo mediante lo opuesto a lo fijo, a saber: la actividad.¹⁷ La religazón en el Principio sólo se da mediante “la acción indefinida del Yo finito”.¹⁸

Comprender esto implica tomar en consideración los conceptos de tendencia (*Streben*), choque (*Anstoß*), sentimiento (*Gefühl*) y anhelo (*Sehnen*), presentados en la tercera parte de la *Wissenschaftslehre*. En el primer párrafo de esta sección Fichte introduce la noción de “choque”. A partir de ello se tiene noticia de aquella actividad originaria que por su característica propia tiende a llenar la infinitud –en tanto acción indeterminada que no encuentra en sí misma ningún objeto real que se le oponga.

Pero justamente no se trata aquí del Yo en tanto Principio abstracto que fundamenta la experiencia subjetiva, sino del Yo de la representación, del Yo que vive. Dice Fichte: “el que en general el Yo sea representante no es determinado por el Yo, sino por algo exterior a él [...], se da un choque en la actividad del Yo proyectada al infinito y a lo indeterminado”.¹⁹

El Yo finito como expresión de la tendencia de la vida absoluta que sale de sí²⁰ choca con la realidad. Esta expe-

¹⁷ Dice Villacañas: “en la medida en que [el Yo] es esencialmente *Tathandlung*, no puede restar en mero ser. Cuando decimos que el Yo es principio de vida, ya estamos diciendo que su destino es vivir, y no meramente restar como principio de vida”. Villacañas, J. L., “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, N° 9, 1994, pp. 135-154, en particular, p. 143.

¹⁸ Villacañas, J. L., “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363, en particular, p. 359.

¹⁹ FDC 116.

²⁰ Cfr. Villacañas, J. L., “Hölderlin o el sujeto descarriado...”, *op. cit.*, p. 352.

riencia conlleva la toma de conciencia reflexiva –aunque no el conocimiento–²¹ del fundamento de sí mismo en el anhelo de superar lo impuesto por la realidad y el sentimiento de limitación así surgido.²² Este anhelo se presenta de acuerdo con Fichte como: “un impulso hacia algo absolutamente desconocido [el Yo], que sólo se manifiesta por [...] un malestar, por un vacío que intenta llenarse, y que no indica a partir de qué”.²³

Entonces, si bien a partir del choque y el anhelo se señala la dirección que ha de tomar el camino de reconciliación del sujeto consigo mismo en tanto unidad, no se determina el alcance efectivo de la misma. El avance sobre los objetos, la transformación de la realidad a partir de la acción humana que busca la superación de toda barrera que encuentra en su camino hacia lo in-objetivo, nunca cesa por completo.²⁴ Aun concibiendo la posibilidad de abarcar toda la realidad, todo el mundo bajo la órbita de la acción humana, lo absoluto no se presenta nunca como objeto que pueda ser aprehendido por la conciencia. Éste permanece

²¹ En efecto, el Yo absoluto en tanto Principio no puede ser conocido. Si así fuera, se vería subsumido en una esfera superior y ya no podría ser considerado como absoluto. Por su parte, muchos de los fragmentos de los *Estudios sobre Fichte* de Novalis se dedican a enfatizar el carácter siempre incompleto de la reflexión autoconsciente que busca alcanzar su fundamento. Cfr. Caner-Liese, R., “Introducción”, en: Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos* [en adelante: ESF], traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, pp. 5-30, p. 54 nota.

²² “[T]oda síntesis procedería de la síntesis en sí misma necesaria de una oposición en el simple sujeto”. FDC 127.

²³ FDC 150.

²⁴ Esta situación es expresada también por Novalis, para quien: “[b]uscamos por todas partes lo incondicionado, y encontramos siempre sólo cosas”. ESF 199.

desconocido y proyectado en tanto idea,²⁵ y el malestar que se siente en el anhelo persiste.²⁶

Sin embargo, este inacabamiento del saber y la acción humana con respecto a lo absoluto no es expuesto por Fichte de manera meramente descriptiva sino que la finitud del sujeto es celebrada: “[a]legrémonos, ya que sentimos la fuerza en nuestro pecho, y que nuestra tarea es infinita”.²⁷

Cabe ahora sí, luego de demostrar la hipótesis según la cual el Idealismo fichteano se erige de forma deliberada y coherente como un pensamiento de la finitud,²⁸ pasar a

²⁵ Dice Fichte: “una idea infinita [...] por ella [...] no se explica lo que debe ser explicado, pero ella permite mostrar que no puede ser explicado y por qué no puede serlo”. FDC 58.

²⁶ El círculo romántico de Jena, y en particular Novalis reinterpretaron este concepto de anhelo de Fichte como *Sehnsucht*. Como nostalgia de una edad de oro o del paraíso de la religión judeo-cristiana. De acuerdo con Villacañas: “en el Yo se escondían energías que anhelaban superar la forma de la finitud [...]. [C]omo iban a reconocer inmediatamente los románticos, en esa figura de la conciencia había depositado un dolor que recordaba a la expulsión del paraíso”. Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán. Vol. I*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 109.

²⁷ Fichte, J. G., *El destino del sabio*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Editorial Tor, s/a, p. 65. También Schleiermacher en la estela que el Romanticismo toma de Fichte dice: “[l]o que Yo quiero conocer y poseer es infinito, y únicamente en una serie infinita de actos puedo determinarme a mí mismo por completo [...]. Ésta es la gloria del hombre: saber que su meta es infinita y no detener nunca su marcha”. Schleiermacher, F., *Monólogos*, traducción de Ramón Castilla, Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 93. A su vez, de acuerdo con la lectura de López Domínguez: “[d]ebido a la finitud constitutiva del individuo, la transformación del No-Yo [...] se presentaba como una tarea infinita [...] y, por tanto, irrealizable en su totalidad [...]”. López Domínguez, V. E., “Del Yo a la naturaleza por el camino del arte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 281-289, en particular, p. 282.

²⁸ En palabras de López Domínguez: “lo que Fichte pretendía construir era una filosofía del sujeto finito”. López Domínguez, V. E., “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena”, en:

la lectura de Novalis sobre Fichte. En este sentido, Novalis resalta el rol de la poesía en tanto reflexión que da cuenta de su propia incapacidad para alcanzar lo absoluto pero que en este movimiento lo gana en su ausencia.

II. EL LUGAR DE LO FINITO EN NOVALIS. LA POESÍA

Novalis retoma en los fragmentos que componen los *Estudios sobre Fichte* la idea de éste acerca del carácter finito de la reflexión humana en conexión con la falta de objetividad –y por tanto inabarcabilidad– del Yo absoluto como fundamento de la experiencia. En uno de aquellos dice: “[l]a filosofía [...] trata de un objeto que no se aprende. Pero todo objeto tiene que ser aprendido. Por consiguiente no trata de ningún objeto”.²⁹

A su vez, a la par que niega objetividad al Yo, afirma su estatuto en cuanto idea regulativa de la razón – en un gesto que acerca la filosofía fichteana a la *Crítica de la razón pura* de Kant.³⁰ El Yo absoluto no es una unidad objetivable. Y ello porque contiene ya en sí la oposición a sí mismo: “[l]a proposición “A es A” no es más que un poner, distinguir y reunir”.³¹

López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 125.

²⁹ ESF 42.

³⁰ Cfr. Caner-Liese, R., *op. cit.*, p. 159 nota.

³¹ ESF 33. La proposición “A es A” es aquella que le permite a Fichte llegar a la proposición “Yo soy Yo” como máxima filosófica más allá de la cual no se puede ir. Cfr. FDC 14-18.

Por otra parte, también el fragmento 98 de los *Estudios sobre Fichte* da cuenta de esta falta de unidad del Yo: “[e]l doble sentido de originarse expresa la más elevada verdad filosófica. La exteriorización del Yo para

Y: “[t]iene que existir un No-Yo para que el Yo pueda ponerse como Yo. Tesis, antítesis, síntesis”.³²

La unidad se revela así a consecuencia del análisis metafísico, como un postulado.³³ Es decir, no como un Ser que existe originariamente³⁴ sino como un ideal que el sujeto finito ha de realizar a través del “impulso de ser Yo”³⁵ pero nunca de forma completa.³⁶ Si así fuera posible, el Principio entendido como ideal dejaría de ser tal.

En términos de Novalis:

¿En qué sentido no alcanzaremos nunca el ideal? Porque se destruiría a sí mismo. Para que el ideal produzca sus efectos, no debe encontrarse en la esfera de la realidad ordinaria. La nobleza del Yo consiste en la libre elevación sobre sí mismo. En consecuencia, el Yo no puede, [...] elevarse de un modo absoluto, ya que entonces [...] el Yo mismo cesaría.³⁷

Ahora bien, pese a que el sujeto no puede abarcar totalmente al ideal, sí lo puede hacer presente en su estar ausente. Y ello

completarse. De esta forma queda claro cómo se origina por su origen. Se encuentra a sí mismo fuera de sí”, ESF 74. Por último: “[e]l Yo siempre es uno consigo mismo y siempre es lo opuesto de sí”, ESF 188.

³² ESF 37.

³³ Los fragmentos 75, 161, 219, 466, 472, 476, 477, 479, y 502 de los *Estudios sobre Fichte* son aquellos en que Novalis manifiesta explícitamente el carácter de idea y postulado del Yo absoluto.

³⁴ Novalis afirma: “el Yo no es nada”, ESF 176.

³⁵ ESF 49.

³⁶ Novalis se pregunta y responde a sí mismo: “[h]asta qué punto podrá el sujeto [...] ponerse en relación consigo? En el fondo nunca”, ESF 90.

³⁷ ESF 163.

sólo a través de la poesía. De hecho, para Novalis: “[i]dear es hacer poesía”.³⁸ En el pensar poético la imaginación (*Einbildungskraft*) se muestra como la fuerza preponderante que no se ve en ningún momento limitada por la esquematización de la realidad que el entendimiento propicia.

Ya en la filosofía fichteana la imaginación es considerada de manera enaltecida. Por esta fuerza el sujeto idealiza un objeto sólo imaginado. Idealiza un objeto sin realidad, un algo desconocido como objetivación de la tendencia infinita del Yo. La imaginación produce un mundo ideal de acuerdo con la infinitud ideal propia del Yo.³⁹ De esta manera posibilita la superación de las trabas impuestas por el choque con lo real.

Sin embargo el objeto imaginado jamás alcanza concreción. Esto es imposible en tanto supone la destrucción de sí mismo como ideal. Lo que acontece en este punto es una dialéctica de finitud e infinitud en la que la imaginación oscila sintéticamente entre la realidad y la idealidad.⁴⁰

Claro que para que haya una superación efectiva del choque dado en el encuentro con lo real, este movimiento pendular ha de ser fijado.⁴¹ De acuerdo con Villacañas: “[l]a reflexión sobre la esterilidad de imaginar lo posible para esquivar lo real induce a la subjetividad a cambiar de estra-

³⁸ ESF 174. También: “[l]a poesía es para los hombres [...] triunfo sobre la cruda naturaleza. Su ingenio es la expresión de una actividad libre y autónoma. Vuelo. Humanización”, ESF 145.

³⁹ Cfr. FDC 129.

⁴⁰ Cfr. Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán...*, op. cit., p. 96.

⁴¹ “[E]l Yo ideal oscila pendularmente con absoluta libertad más allá y más acá del límite. Su límite es completamente indeterminado. ¿Puede permanecer en esta situación? De ningún modo [...]”. FDC 160.

tegia”.⁴² Es en este punto que Fichte introduce el rol del entendimiento como facultad que fija de forma intelectual el producto de la imaginación.

El paso que da Novalis en este sentido puede ser entendido como un paso hacia atrás. No en cuanto su filosofía sea inferior al pensamiento de Fichte, sino en tanto aquél hace hincapié en la capacidad de la imaginación productora –que no ha de ser superada por otra facultad–, para que sólo a partir de su actividad el sujeto sintetice idealidad y realidad en un objeto verdadero. En palabras del poeta:

[l]a imaginación [...] permanece en países desconocidos [...]. [P]ara suministrar materiales verdaderos [...] dependerá de su autoactividad más pura. Cuanto más pura sea la imaginación, más verdadera será.⁴³

Para Novalis, lo imaginado poéticamente es lo real mismo: “[c]uanto más poética es una cosa, tanto más real es”.⁴⁴ Por ello se puede decir que la filosofía novaliana es una idealización del Idealismo fichteano. La síntesis entre lo ideal y lo real privilegia al primero de los términos. Novalis no considera necesario que el objeto imaginado tenga que alcanzar materialidad para que el sujeto pueda desarrollar tanto su

⁴² Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán...*, op. cit., p. 96.

⁴³ ESF 155.

⁴⁴ Novalis, *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1948, p. 148.

conocimiento del mundo y de sí mismo, como para desarrollar su vida práctica.

Sin embargo, no se ha de pensar que la filosofía de Novalis abandona el sentido de la finitud que era patente en el Idealismo de Fichte. El movimiento de la imaginación es negativo.⁴⁵ Por él no se afirma la existencia material de lo ideal. La subjetividad se eleva de forma imaginaria desde lo finito a lo infinito, pero lo infinito nunca se concreta en la finitud. Por este motivo, la sentimentalidad del sujeto del Romanticismo no puede “concretarse ni formarse”.⁴⁶ El sujeto no alcanza a vivir nunca en aquella edad de oro reclamada por los románticos, y que siempre permanece como una añoranza.

La poesía infinitiza la finitud pero no a la inversa. No es *ec-stasis* místico – es decir, salida de la propia finitud y religación efectiva del Yo en la unidad. Mediante la poesía: “accedemos a lo idéntico de nosotros mismos en la forma de su ausencia”.⁴⁷ La poesía dice lo absoluto en tanto lo ausente desconocido en un mismo movimiento de ganancia y pérdida de ello.

En este contexto las posturas de Novalis y Fichte vuelven a coincidir en cuanto también Fichte rechaza un auto-conocimiento de sí mismo de carácter místico.⁴⁸ De hecho,

⁴⁵ Dice Novalis: “[e]ste absoluto [...] sólo puede ser conocido negativamente en la medida en que actuamos y descubrimos que ninguna acción alcanza lo que buscamos”; y también: “[e]ntendemos por Yo aquel absoluto que tenemos que conocer negativamente [...] y lo que se realiza como eterna falta”, ESF 173.

⁴⁶ Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán...*, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁷ Caner-Liese, R., *op. cit.*, p. 184 nota.

⁴⁸ Con respecto a la lucha del sujeto por alcanzar el auto-conocimiento,

las introducciones escritas por él luego de la publicación de la *Wissenschaftslehre* apuntan a aclarar el equívoco acerca de semejante capacidad auto-cognoscente.⁴⁹

III. CONCLUSIÓN

Luego de analizar los aspectos más importantes de la filosofía de Fichte y su apropiación por parte de Novalis, cabe señalar que el pensamiento idealista en estas dos versiones no implica la subsunción total de lo real-finito en lo ideal-infinito. Si bien en ambos desarrollos filosóficos se encuentra material para pensar la influencia de ideas religiosas y místicas, tanto uno como el otro nunca dejan de destacar

dice Beiser a partir de Fichte: “it does not end in any mystical bliss, it only approaches the complete self-determination of the infinite ego. But it cannot ever attain such infinity status [...]”. Beiser, F. C., *German Idealism. The struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, p. 312.

⁴⁹ Este equívoco se había extendido a partir de la lectura de Schelling de la teoría de Fichte. Cfr. Belaval, Y. (dir.) *La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI editores, 1992, p. 317. También, cfr. López Domínguez, V. E., “Del Yo a la naturaleza por el camino del arte”..., *op. cit.*, pp. 283-284. Empero, cabe mencionar que luego de la polémica que surgió a partir de la acusación de ateísmo que recayó sobre Fichte en el año 1799, sus escritos manifiestan un vuelco acerca de las ideas sobre la metafísica del Yo. La aparición del concepto de Dios –que viene a ocupar el lugar del Yo absoluto de la primera versión de la *Wissenschaftslehre*–, favorece la idea de una “fusión mística” en que la subjetividad logre en la misma finitud el alcance concreto de lo infinito. Cfr. López Domínguez, *La concepción fichteana...*, *op. cit.*, p. 107.

la insuperable finitud que aqueja a todo saber y a toda vida subjetiva.

En oposición a otras teorías filosóficas idealistas de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en Alemania, como las de Hegel y Schelling, el pensamiento fichteano y novaliano exalta el ser fragmentario del sujeto sin vanagloriarse de una supuesta redención en la unidad. Este resultado no es signo de ninguna falta de capacidad de abstracción filosófica. Las críticas de Hegel y Schelling sólo cobran sentido si se parte de sus supuestos filosóficos. Al interior de la *Wissenschaftslehre* no hay contradicción ni déficit de los Principios – como tampoco en la lectura novaliana de ellos.

El Idealismo como filosofía queda caracterizado de modo coherente a partir de Fichte y Novalis como un pensamiento no absoluto sino *de* lo absoluto. Es en este punto donde radica su gran mérito.

BIBLIOGRAFÍA

- Beiser, F. C., *German Idealism. The struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.
- Belaval, Y. (dir.) *La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*, Madrid, Siglo XXI editores, 1992.
- Caner-Liese, R., “Introducción”, en: Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, pp. 5-30.
- Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975. [FDC]
- —————, *El destino del sabio*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Editorial Tor, s/a.
- —————, *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.
- López Domínguez, V. E., “Del Yo a la naturaleza por el camino del arte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 281-289.
- —————, “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en el sistema de Jena”, en: López Domínguez, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- —————, “Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, N° 9, 1994, pp. 211-227.

- —————, *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982.
- —————, “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 1, 2015, pp. 80-108.
- Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007.
- —————, *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1948.
- Schleiermacher, F., *Monólogos*, traducción de Ramón Castilla, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- Villacañas, J.L., “Hölderlin y Fichte o el sujeto desca- rriado en un mundo sin amor”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 343-363.
- —————, *La filosofía del Idealismo alemán. Vol. I*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 109.
- —————, “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo”, en: *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9, 1994, pp. 135-154.