

La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)

The extravagant subjectivity (about Hegel's judgment on Novalis)

Alejandro MARTÍN NAVARRO

Recibido: 09-01-2008

Aceptado: 26-01-2009

Resumen

Partiendo de la sugerencia hecha por Hegel a propósito del pensamiento de Novalis, vamos a tratar de esbozar las características generales de la concepción de la subjetividad que aparece en la obra filosófica de este autor. En primer lugar, mostraremos el contexto en que surge esta teoría de la subjetividad; en segundo lugar, abordaremos su relación con el problema del juicio; y finalmente, destacaremos algunos aspectos de la filosofía novalisiana derivados directamente de su concepción del sujeto, especialmente la cuestión del arte, la religión y el destino del hombre en la historia.

Palabras clave: Conciencia, Hegel, juicio, Novalis, Subjetividad, Sujeto, Romanticismo alemán, Ser.

Abstract

Taking into account Hegel's suggestion on Novalis' thought, we will outline the main characteristics of the concept of subjectivity for this author. Firstly, we will show the context in which this theory emerges. Secondly, we will elaborate on its relation with the question of Statement. Lastly, we will point out some aspects of

Novalis' Philosophy related to his conception of Subject, such as the questions of Art, Religion and men's destiny in History.

Keywords: Being, Consciousness, German Romanticism, Hegel, Novalis, Statement, Subjectivity, Subject.

1. Una imagen del ser en el ser

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel anota cuatro “formas fundamentales relacionadas con la filosofía de Fichte”. Éstas son: Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis, y el trío Fries, Bouterwek y Krug, a quienes Hegel hace comparecer juntos –suponemos– por su vinculación a la puesta en cuestión de la *Grundsatzphilosophie* que se origina en Alemania de la mano de Jacobi. En el breve apartado que dedica a Novalis, Hegel afirma lo siguiente:

La subjetividad consiste en la ausencia de algo fijo, pero en forma de impulso en esta dirección, conservando de este modo su carácter de *anhelo*. Este anhelo propio de un *alma bella* lo encontramos en las obras de *Novalis*. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial, se esfuma dentro de sí y se aferra a este punto de vista, dando vueltas alrededor de sí misma. Es una vida interior y la prolijidad de toda verdad. La extravagancia de la subjetividad se convierte frecuentemente en demencia; cuando se mantiene en el plano del pensamiento, se ve captada en el torbellino del entendimiento reflexivo, que es siempre negativo con respecto a sí mismo¹.

En realidad, y a tenor del tono que emplea Hegel para hablar de Schleiermacher y Schlegel, Novalis bien podría sentirse satisfecho de que el calificativo de “alma bella” fuera lo único que le dejara el paso de la apisonadora retórica hegeliana. En términos generales, los reproches de Hegel a todos estos pensadores “post-fichteanos” tienen como objetivo la desconfianza de éstos con respecto a una subjetividad que se siente incapaz de integrar lo Absoluto en su despliegue. Y es esa desconfianza la que explica, en opinión de Hegel, el que estos autores se lanzaran en brazos de una inteligencia ajena “a todo contenido”² –la *ironía* de Schlegel–, de una religiosidad “positiva” y “supersticiosa”³ –el catolicismo–, o de la propia sentimentalidad nostálgica elevada a religión, al modo en que se muestra en el “monólogo” de Schleiermacher, como maliciosamente lo llama Hegel⁴. Dejando al mar-

¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Universal*, FCE, México, 1997, trad. de Wenceslao Roces, pp. 484-485

² *Ibid*, p. 482.

³ *Ibid*, pp. 482-483.

⁴ *Ibid*, pp. 483-484.

gen la cuestión de si Hegel fue del todo justo y objetivo en su diagnóstico, lo que aquí nos interesa es constatar cómo, en el corazón de sus objeciones frente al tono que adopta el pensamiento en estos autores, se encuentra la negativa a aceptar que la realidad no sea —no pueda ser— transparente al sujeto, y que éste tenga que replegarse a formas más o menos *débiles* de racionalidad, como la ironía, el escepticismo, la experiencia estética, o la fe.

Ciertamente, no sólo en Hegel, sino en el corazón mismo del programa filosófico de la Modernidad, se encuentra el deseo de hacer del sujeto el fundamento definitivamente iluminador y esclarecedor de lo real. No en vano declaró el pensador de Stuttgart que la proposición fundadora de la filosofía cartesiana representaba la tierra firme del pensamiento. Y es curioso cómo este hecho ha sido frecuentemente interpretado por la filosofía contemporánea (Foucault o Derrida, por ejemplo) en unos términos que no hacen justicia a la complejidad de la reflexión moderna en torno a la conciencia, esto es, entendiendo el sujeto moderno como una instancia unívoca, fija y reguladora. En realidad, la Modernidad ha pensado el sujeto de un modo mucho más profundo y sofisticado que lo que permite sospechar la mera imagen de una conciencia auto-transparente. Ello es así, desde luego, en Kant, cuya reflexión sobre el sujeto constituye uno de los mayores logros de la historia del pensamiento; pero lo es también en una larga lista de pensadores cuya intuición fundamental consiste en haber interpretado el sujeto no, por decirlo así, como el alcázar inexpugnable de la reflexión, sino justamente como aquello que, en la reflexión, siempre queda atrás, como algo no del todo integrado ni integrador. Esta subjetividad bien podría llamarse, como hace Hegel, la “ausencia de algo fijo”. En esta línea se situarían los nombres de todos aquellos que inician la historia de la filosofía postkantiana, como Maimon, Jacobi, la escuela de Reinhold, y especialmente Novalis. A él querría dedicar las páginas siguientes, y en concreto a sugerir en qué medida sus *Fichte-Studien* constituyen uno de los documentos más importantes de que disponemos para comprender que una de las primeras objeciones a ese Sujeto moderno omnicompreensivo —a quien el pensamiento contemporáneo ha dedicado tantas críticas— tiene lugar entre los años 1795 y 1796, es decir, cuando ni siquiera había terminado el siglo XVIII.

Si retrocedemos a los orígenes del pensamiento moderno, encontramos que lo propio del gesto cartesiano consistió justamente en la identificación entre subjetividad y conciencia: sujeto es la conciencia en tanto presente a sí misma y en tanto sostén de sus propias *cogitata*, y con ello, en tanto indudable. De esta manera, la subjetividad se convertía en el fundamento de toda objetividad. Desde entonces, la subjetividad va a constituir el campo de prueba de los grandes ejercicios posteriores de construcción de un sistema, al menos hasta Schelling. Esto es así en Kant, para quien la autoconciencia debía articular la unidad entre entendimiento y razón, y desde luego en el “primer” Reinhold, quien inicia su andadura filosófica tratando

de instaurar un sistema anclado en un único *Grundsatz* que no podía ser sino expresión de la unidad de la autoconciencia. Como es sabido, Reinhold trató de elaborar en torno a 1789 una filosofía que sistematizara el kantismo bajo un único principio (el de la conciencia), poniendo de relieve que sólo así sería posible superar el dualismo heredado de la filosofía del pensador de Königsberg. Es verdad que también Schiller –por citar un caso especialmente notorio– intentó superar el dualismo kantiano, pero sin llegar realmente a aventurarse en un idealismo sistemático y consecuente como el que iniciará, por ejemplo, Schelling. Sin embargo, aquella pretensión de sistema fundado en la conciencia se quiebra ya en el propio Reinhold, quien será corregido por sus discípulos –especialmente por Niethammer– y obligado a replantearse su *Grundsatzphilosophie*. A partir de ahí, los discípulos de Reinhold se ven embarcados en una nueva forma de escepticismo, basado principalmente en la constatación de que el fundamento –o como quiera llamarse a lo Absoluto más allá de todas las determinaciones– no puede ser aprehendido al modo reflexivo de la conciencia⁵. En realidad, este escepticismo estaba impulsado por Jacobi –a pesar de que no fuera esto exactamente, como en otras ocasiones, lo que pretendía–, quien fue el primero en cuestionar “la posibilidad y los límites del método de la filosofía en tanto deducción de proposiciones a partir de un único principio”⁶. Y es justamente en este contexto, a medio camino entre el escepticismo y el idealismo, gestado en la polémica de Jacobi y los discípulos de Reinhold respecto a la filosofía kantiana, donde se sitúa Novalis, y en concreto el conjunto de anotaciones y comentarios a la obra de Fichte, no publicados en vida del autor, y conocido como *Fichte-Studien*. Estos estudios contienen más de seiscientas anotaciones en las que se muestra ya un pensamiento autónomo y crítico respecto a Fichte, y que ha merecido la consideración de “contribución filosófica más importante del romanticismo temprano” por parte de especialistas como Manfred Frank⁷.

El punto de partida de Novalis es el carácter reflexivo de la conciencia. Toda reflexión es volver a lo ya sabido, recuperarlo en una forma nueva. En esto Novalis recoge toda una tradición filosófica, según la cual la descripción platónica del conocimiento como *anamnesis* no era una simple metáfora. La conciencia está fuera del ser y debe volver a él, y ese movimiento no es otro que la reflexión. Ahora bien,

⁵ De hecho, con el objetivo de difundir este escepticismo, Niethammer fundó una revista, en colaboración con Schmid –quien fuera preceptor en casa de los Hardenberg– llamada *Philosophisches Journal*, para la cual Niethammer llega a solicitar de Novalis y Hölderlin una contribución que ninguno de ellos escribe. Sin embargo, este hecho revela ya por sí mismo la cercanía de sus posiciones, y en cierto sentido, los *Fichte-Studien* y *Urteil und Sein* pueden ser considerados como las contribuciones que Novalis y Hölderlin, respectivamente, han legado póstumamente a este debate.

⁶ Frank, M., “*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, p. 36.

⁷ Frank, M., *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, p. 248.

Novalis no pierde de vista la concepción del conocimiento forjada por Kant: todo conocimiento comienza por la representación suministrada por la intuición y se desarrolla por medio de los conceptos. Pero ambos, intuición y conceptos, son –por decirlo así– interpretaciones del ser. Que Kant esté convencido de que se trata de interpretaciones *universales* –es decir, comunes a todo ser racional– es aquí totalmente irrelevante. Lo importante en este punto es que hemos perdido el ser, al menos en el sentido absoluto en que lo ha tomado la filosofía, y de que lo hemos perdido era tan consciente Kant que no tuvo más remedio que forjar el problemático concepto de “cosa en sí”, expresando así todo aquello que concebimos más allá de nuestras meras representaciones, y de lo que ahora ni siquiera estamos legitimados para decir que “es”⁸. En este sentido se puede interpretar el siguiente texto de Novalis:

La conciencia es la esfera del saber. En el sentimiento puede aparecer ésta sólo de forma inmediata. (...) La conciencia es un ser fuera del ser en el ser. ¿Qué es esto? El fuera-del-ser no puede ser un verdadero ser. Un ser inauténtico fuera del ser es una imagen, por tanto, ese fuera-del-ser debe ser una imagen del ser en el ser. La conciencia es, consecuentemente, una imagen del ser en el ser⁹.

Describir la conciencia como un “ser fuera del ser” ya no es precisamente entenderla como un ser “bajo” el ser o un fundamento del ser, sino más bien como aquello a lo que el ser siempre le queda lejos. Por supuesto, no es Novalis el único que era consciente de esta pérdida ocasionada por la naturaleza reflexiva de la conciencia. Poco antes de que Novalis iniciara la redacción de sus *Fichte-Studien*, Schiller escribió, al meditar sobre la civilización moderna, que “precisamente la forma técnica, que revela esta verdad al entendimiento, se la oculta de nuevo al sentimiento”¹⁰. Por lo general, la intelectualidad alemana formada a la sombra de Kant se siente amenazada por una sombra menos afable: la conciencia de que, al ganar la realidad de manos del pensamiento reflexivo, la perdemos en una dimensión que antes, sin ser comprendida del todo, nos era al menos cercana bajo la forma del sentimiento y de la vida:

Si existiera una esfera superior, ésta sería la que se encuentra entre el ser y el no-ser, sería el oscilar entre ambas: algo indecible, y aquí tenemos el *concepto* de *vida*. Vida no

⁸ Al menos desde el momento en que el “ser” no es ya un predicado real, sino un mero modo del juicio.

⁹ *Novalis Werke, Tagebücher und Briefe* [en adelante *NW*, será la edición por la que citaremos los *Fichte-Studien*], II, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2005, editado en tres tomos por Hans-Joachim Mähl, p. 10.

¹⁰ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en: *Sämtliche Werke*, Carl Hanser Verlag, München, 1980, p. 571.

puede ser otra cosa: el hombre muere, el material queda; el término medio, si lo puedo expresar así, entre material y destrucción, ya no está. El material se vuelve indeterminado. Cada cosa se apropia de lo que puede.

Aquí se detiene la filosofía, y no tiene más remedio, pues justamente en eso consiste la vida, en que no puede ser comprendida¹¹.

También Schlegel participa del intento por idealizar (en sentido kantiano) el sujeto como fundamento, cuando afirma que “la intuición intelectual es el imperativo categórico de la teoría”¹². Por lo tanto, tiene razón Hegel al afirmar que esta subjetividad “no penetra en la substancial”, pues “lo sustancial”, devenido Idea de la razón, se ha desvanecido tras el juego de las apariencias, en la “imagen del ser”, anticipando la interpretación nietzscheana de la razón (¿no es, por lo demás, profundamente romántico decir del mundo verdadero que es una “fábula”?). La mención a Nietzsche no es aquí arbitraria. De hecho, ya antes que él, Novalis, como consecuencia del desplazamiento del sujeto acontecido en su filosofía, pone de manifiesto algo que será clave en el filósofo del eterno retorno: la incardinación de la razón en la vida, como técnica interpretativa de ésta. Y es que, en la tematización novalisiana de la subjetividad, juega un papel muy importante la temporalización de ésta. De una forma tan clara como sorprendente, la subjetividad es ante todo, en Novalis, un “ser en el tiempo”. Al introducir la subjetividad en el tiempo, ésta ya no es el fundamento de las verdades eternas (de las Ideas), sino que está fuera de sí, en el pasado (como aquello de lo que se siente desplazada) y en el futuro (como aquello por lo que se siente interpelada). Esta doble *Abhängigkeit* de la subjetividad la aparta de toda pretensión de erigirse ella misma en lo Absoluto, una pretensión que sí encontramos en Descartes –quien, aunque no equipara el *cogito* a la sustancia infinita de Dios, lo hace “absoluto” en el sentido de autofundante–, y en gran medida en Fichte, quien une de una forma magistral y compleja “Subjetividad” y “Absoluto”.

Por otro lado, uno de los fenómenos más interesantes de la evolución conceptual perceptible en los *Fichte-Studien* de Novalis consiste justamente en la formación de un pensamiento utópico-escatológico a partir de esta reflexión en torno al *tiempo*, y sobre el que volveremos después. Todo el Romanticismo temprano alemán es un intento por pensar la pérdida de fundamento que se lleva a cabo en la historia espiritual de Europa que culmina en la Modernidad, y que resume la entera condición trágica del yo romántico, tanto en su representación literaria como en su formulación conceptual. Es en medio de esta insuficiencia del presente, en cuanto tiempo de la ausencia del fundamento, donde es posible vivenciar el pasado bajo la forma de la nostalgia (justamente la nostalgia de aquello que *ahora* se vive como

¹¹ *NW*, II, p. 11.

¹² Schlegel, F., *Kritische und theoretische Schriften*, Reclam, Stuttgart, 1997, p. 85.

perdido), y el futuro bajo la forma del anhelo, en cuanto en él se proyecta la esperanza de que se realice aquello mismo que añoramos del pasado. En esta doble forma de tener intuición de lo Absoluto se gesta el par de conceptos “Edad de Oro” y “Reino de los Mil Años”, que tan frecuentemente han sido malinterpretados. Ni el primero puede ser tomado como prueba de un supuesto conservadurismo romántico, que busca en el pasado un sustituto para aquello que no acepta del presente, ni tampoco el segundo puede entenderse como expresión de un milenarismo esotérico. Ambos son, en efecto, formas de expresar la misma fragilidad de un presente que se niega a sí mismo, porque todo presente es, en cuanto tal, insuficiente. La escatología romántica sólo puede representarse como una impugnación absoluta del presente, una impugnación de *su carácter empírico*, que por tanto se realiza en un ámbito completamente distinto al del resentimiento: sencillamente, todo presente niega aquello que el pasado soñó con realizar en él. Y en esta descentralización temporal del sujeto, por la cual la actividad de éste ya no es un simple traer a presencia, un simple “tener frente a sí” sus *cogitata*, es donde se enmarca la concepción romántica de la libertad. La libertad no puede ser, sin más, un mero predicado de la conciencia, constatación ésta que completa la crítica al “sistema” (toda libertad que se convierte en sistema deja de ser libertad) que llevaron a cabo los discípulos de Reinhold bajo inspiración de Jacobi. Por lo demás, sólo en este sentido se entiende correctamente la sentencia de Novalis acerca de la esencia del cristianismo como “aniquilación del presente, exaltación del futuro, es decir, del mundo propiamente mejor”¹³. Y es lo que explica el sentido “progresivo” del despliegue temporal del yo no es su autofundarse, sino precisamente una *deficiencia originaria*, un “estar fuera de sí” como constitutivo de la libertad, razón por la cual ésta no puede ser entendida sino como ex-céntrica¹⁴.

¹³ Novalis, *Schriften* [en adelante *NS*], Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, III, editado por Richard Samuel en colaboración con Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz, 1968, p. 469. Si quisiéramos indagar el origen factual de esta concepción de la historia derivada del debilitamiento del yo, tendríamos que mencionar, junto a Fichte, al filósofo holandés Hemsterhuis, a quien Novalis leyó en 1797 y gracias al cual completaría la visión de la historia que ya encontramos esbozada en los *Fichte-Studien*. Como ha señalado Haslinger, Novalis tomó de Hemsterhuis la idea de que la naturaleza y el hombre están separados de Dios, pero dado que el hombre tiene capacidades morales, su destino histórico es la reunificación con Dios. Pero para Novalis, esta reunificación sigue siendo un principio, un “ideal que no puede cesar con su consecución” (*NS*, II, p. 361), del mismo modo que la filosofía no puede alcanzar un principio estable y definitivo. V. Haslinger, *Die Ästhetik des Novalis*, Hain, Königstein/Ts., 1981, p. 27. Sin embargo, Haslinger malinterpreta el sentido de esta recepción al insistir en que el Romanticismo sí postula el carácter alcanzable del fin histórico (*Ídem*, p. 29), interpretación que desdibuja los contornos escépticos del pensamiento de Novalis, tal y como ha puesto a la luz, desde finales de los años ochenta, especialistas como Manfred Frank con sólidos argumentos textuales.

¹⁴ V. Martin Götze, “Das praktische Ich in der *Wissenschaftslehre* und in der frühromantischen Philosophie des Lebens”, en: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Band 19, Amsterdam-New York, 2002.

2. Sujeto y Juicio

Como se ha señalado en alguna ocasión, uno de los pilares de la filosofía kantiana es que el pensamiento, antes de determinarse en un objeto concreto, es un “pensar en absoluto”¹⁵. Designar el pensamiento de esta manera no es sólo una afirmación ontológica o gnoseológica, sino que apunta también a una actitud práctica en el ejercicio del mismo. Pensar no es deducir esto de aquello, sino un continuo referirse al fundamento del pensar como tal. Y en esto ve Novalis, como luego hará Heidegger, el peligro de todo sistema filosófico basado en la conciencia: que, ocupado en la mera deducción y plena composición de sí mismo, dé por respondida la cuestión del fundamento del pensar. Y es que la puesta en cuestión del sujeto en su relación con lo Absoluto tiene que ver, al mismo tiempo, con un problema gestado precisamente en la propia filosofía kantiana, y que ponen a la luz tanto los *Fichte-Studien* de Novalis como el fragmento *Urteil und Sein* de Hölderlin. Se trata de la cuestión del juicio. Una de las funciones más fácilmente identificables de la subjetividad humana consiste en la capacidad para elaborar y entrelazar juicios. Un juicio es una proposición que adscribe a un sujeto un predicado. Por eso Aristóteles lo describía como un “pensamiento complejo”, en el sentido de que unifica más de una idea por medio de una cópula. Esta cópula es un verbo, que a menudo es el verbo “ser”. Por su parte, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, lleva a cabo un detallado análisis de los juicios, justamente para mostrar, por medio de éstos, que sólo puede haber doce categorías, y que estas categorías son el modo como nuestro entendimiento concibe la totalidad de lo que hay. Por poner un ejemplo: desde el punto de vista de la modalidad, algo puede darse de modo problemático, asertórico o apodíctico, es decir, de algo sólo podemos decir que es “posible”, que es “de hecho”, o que “necesariamente” es así. No cabe más. Lo mismo ocurre con la relación, calidad y cantidad, como sabemos. Pero esto significa que aquello que el entendimiento, en tanto realiza juicios, concibe, no es necesariamente la totalidad del ser, sino, a lo sumo, aquello que, extendido sobre el ser, nuestro propio entendimiento es capaz de conceptualizar. Esto es uno de los principios más conocidos de la filosofía kantiana, y no es necesario ahondar demasiado en él. Pero Novalis y Hölderlin se van a fijar en un juicio peculiar, el llamado “juicio de identidad”, es decir, aquél en el que sujeto y predicado son lo mismo, puesto que lo que pretende es expresar la identidad de un sujeto con respecto a sí mismo. Lo que se pone de manifiesto al examinar dicho juicio es justamente que el entendimiento tiende necesariamente a crear una división (*Ur-Teilung* la llama Hölderlin) en aquello que indaga. Incluso al tratar de pensar que una cosa es ella misma, el entendimiento no sabe sino separar, escindir. Lo que Novalis trata de poner en claro es que el juicio no puede ser el

¹⁵ V. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993, trad. de Pedro Ribas, p. 89, y sobre todo pp. 153-156, y nota k a pie de la página 376.

único modo de pensar la realidad, ya que se revela, en su propio proceder, como escindiendo en dos un mundo que, pese a todo, se revela *uno*.

En la frase *a es a no hay sino un poner*, diferenciar y enlazar. Es un paralelismo filosófico. Para clarificar *a*, *A* es dividido. *Es* se expone como forma general, mientras que *a* como forma determinada. La esencia de la identidad sólo puede exponerse en una proposición fenoménica (*Scheinsatz*)¹⁶.

Pero entonces, el entendimiento —en tanto parte conceptualizadora, ordenante, consciente, categorial, del sujeto— deja algo oculto en su mismo procedimiento. Incluso aquello que durante siglos ha constituido uno de los “primeros principios” de la filosofía (la identidad), sólo puede expresarse en una “proposición fenoménica” que deja sin expresar justamente lo esencial de su propio contenido material. Y eso que queda oculto, inexpresado, se convierte ahora en objeto de interés por parte de Novalis.

Lo desconocido, misterioso, es el *resultado* y el *principio* de todo. (...) El conocimiento es un medio para volver de nuevo al *desconocimiento*. (...) La naturaleza es incomprendible *per se*¹⁷.

Así pues, algo queda fuera del sujeto, y lo que queda dentro no puede ser sino *bedingt*. Por consiguiente, lo *Un-bedingt* (lo Absoluto o Incondicionado) está definitivamente más allá del sujeto, al menos en los términos en que se plantea, en el ámbito del kantismo, todo “estar al alcance del sujeto”. ¿Pero qué relación podemos guardar entonces con lo Absoluto, una vez que éste se ha mostrado más allá del alcance de nuestro saber? Lo Absoluto no puede más que convertirse en objeto, no de conocimiento, sino de anhelo, por parte del sujeto. En este sentido escribe Novalis que “la esfera del yo debe llegar a cercarlo todo para nosotros”¹⁸. *Debe*, y por tanto, no lo hace de hecho. Aquello que el sujeto, entendido a la manera cartesiana, representa en tanto fundador de la Ciencia, no es más que una Idea moral, es decir, un *anhelo*. Schleiermacher repite esta intuición cuando habla del deseo del hombre “de expandir cada vez más, desde dentro hacia afuera, su propio sí mismo interno, de penetrarlo todo con ello, de darlo a conocer a todos, sin agotarse nunca”¹⁹.

Pero una implicación más se deriva de la cita anterior de Novalis: si el sujeto se encuentra realmente incapacitado para la captación definitiva, transparente, de lo

¹⁶ *NW*, II, p. 8.

¹⁷ *NS*, III, p. 302.

¹⁸ *NW*, II, p. 9.

¹⁹ Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, en: *Schleiermachers Werke*, tomo IV, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig, 1911, p. 214.

real, entonces ya no puede disponer de esa realidad como objeto de dominación suyo: calculable, manipulable. Al “debilitar” el yo, Novalis nos ofrece una nueva forma de pensar la naturaleza, alejada del ansia de dominio que podría caracterizar cierta concepción metafísico-técnica, y nos la hace objeto de la contemplación y la piedad. Si la retirada de los dioses a lo largo de la dura senda de emancipación científico-técnica nos ha dejado un mundo desencantado, un mundo donde –como dice Novalis– “reinan los fantasmas”²⁰, la retirada del sujeto nos permite vislumbrar un nuevo encantamiento del mundo: la fascinación de una naturaleza “incomprensible *per se*”, siempre más profunda y vasta que nuestro pensamiento, sin caer con ello en la ingenuidad supersticiosa de las viejas mitologías ni en un mero romanticismo naturalista *a lo* Rousseau. Y es justamente este escepticismo con respecto a la posibilidad de una comprensión plena de la naturaleza lo que aleja a Novalis y la *Frühromantik* del Idealismo tal como se desarrollará después en Schelling y Hegel, pues para éstos, el momento negativo en que la naturaleza aparece opaca ante el hombre es sólo un estado previo, aunque necesario, a la definitiva aclaración del concepto²¹.

Así pues, si en los *Fichte-Studien* se lleva a cabo el desplazamiento del sujeto desde su posición central a una lateral, esta marginación del yo va a posibilitar la construcción de un nuevo modelo de naturaleza, pero sobre todo dar un nuevo giro a un problema latente en la escindida filosofía kantiana. Allí el problema era, en efecto, ¿cómo puede la libertad manifestarse en la naturaleza? O dicho de otra forma: ¿cómo es posible que la elección moral (en sí misma nouménica) se manifieste en actos fenoménicos, sin ser a la vez su causa (pues “causa” se refiere al modo como el entendimiento comprende un hecho fenoménico)? Solucionar esta paradoja en el ámbito del kantismo no resulta fácil, y de hecho conduce a una reintroducción, por parte de Kant, de una suerte de “armonía preestablecida”: en cierto modo, que yo haga esto que estoy haciendo ahora es un efecto de causas naturales, mientras que mi decisión moral (si es que la hay) ocurre fuera del tiempo, de tal manera que la coincidencia fenoménica de ambas ante mi conciencia no es más que eso: una (feliz) coincidencia.

Quizá sin tener directamente en cuenta este problema, la estrategia de Novalis –como la de Schelling– va a consistir en no comenzar por la libertad (desde la que

²⁰ *NS*, III, p. 520.

²¹ Como explica Manuel Barrios, “es esto, por ejemplo, lo que anima el programa de una *Naturphilosophie* en Schelling, donde las fuerzas inconscientes de la naturaleza constituyen una manifestación más de esa libertad que, en el espíritu humano, se plasma de forma señera en la obra de arte. Hegel interpretará después dicha manifestación como un anticipo, como un oscuro presagio del concepto, que a la postre tendrá que salir a la superficie y revelarse plenamente en su transparencia lógica. En el contexto del primer romanticismo, sin embargo, no cede tan fácilmente la convicción de que ese fondo último de la naturaleza permanece en su condición abismática”. Barrios, M., “Nietzsche y el retorno romántico a la naturaleza”, en *Estudios sobre Nietzsche*, nº 5, SEDEN, Málaga, 2005, p. 44.

es difícil dar el salto a la naturaleza), sino por cómo la naturaleza es capaz de producir libertad²². Pero esto no puede hacerse sin abandonar el sujeto como punto de partida. De hecho, podemos dar un paso más en esta línea: como es sabido, la decisión moral es, según Kant, nouménica, pero es obvio que parece conducir a un acto manifiesto en el mundo de los sentidos. Ahora bien, la conciencia es, según el propio Kant reconoce, fenoménica, al menos en el sentido de que se da *en el tiempo*. Pero si sigo siendo *yo* el que toma la decisión, entonces la única conclusión posible es que yo no soy sólo mi conciencia.

Como consecuencia de todo lo dicho, resulta claro que la nueva visión romántica de la naturaleza ofrece otras ventajas en relación con la imagen mecanicista heredada. Como ha mostrado Manuel Barrios, el romanticismo construye un modelo de naturaleza como algo no reducible del todo a parámetros racionalmente cuantificables²³. Pero aquello que no es racionalmente cuantificable se encuentra en los límites de lo irracional, y por tanto, siempre en la inevitable cercanía de la demencia.

3. Del postulado práctico a la visión escatológica

Con esto llegamos al último punto que, a propósito de la cita de Hegel, queríamos mencionar: la extravagancia de la subjetividad –nos dice– se convierte frecuentemente en “demencia”. Es posible que Hegel estuviera pensando aquí en la locura tal y como ésta se desarrolla como tema literario entre los románticos, y que adquiere más tarde singular relevancia en la obra de E.T.A. Hoffmann. También puede ser que Hegel pensara en las muchas manifestaciones excéntricas de los románticos, como las referencias de Novalis a Sophie, las exaltaciones de la Virgen María, el lenguaje ininteligible, simbolista, de muchas de sus obras literarias. Sin necesidad de ahondar más, está claro que todo el esfuerzo mito-poético del joven Romanticismo alemán es, en sí mismo, un intento por ir más allá de los límites del pensamiento, es decir, más allá del esquema sujeto-objeto, y realizar en el reino de la poesía aquello que la reflexión persigue y no logra²⁴. Efectivamente, sin tener que esperar a *Blütenstaub* o cualquiera de los fragmentos de 1797 y 1798, la poesía ya es citada en los *Fichte-Studien* como el lenguaje adecuado para expresar un Absoluto que sólo puede ser mentado en cuanto ausente, desde que sabemos que

²² Efectivamente, Schelling completará el esfuerzo por problematizar la autoconciencia, haciendo ver que ésta presupone a su vez algo que le estará siempre vedado a una filosofía que se empeñe en partir de la conciencia. V. Haslinger, *Die Ästhetik des Novalis*, Op. Cit., p. 43.

²³ V. Barrios, M., “Nietzsche y el retorno romántico a la naturaleza”, en *Estudios sobre Nietzsche*, Op. Cit., pp. 33-66.

²⁴ Javier Hernández-Pacheco ha explicado bellamente este punto en su obra *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

aquello que llamamos “mundo” está sometido a la estructura del entendimiento, y que por tanto, “todo lo Absoluto debe ser ostraciado del mundo”²⁵.

En general, el arte posibilita un acceso a lo Absoluto en un sentido no metafísico. De hecho, uno de los puntos de enlace más evidente entre Hegel y la generación romántica lo constituye la asunción del arte como momento del pensar. Pero la crítica de Hegel al “arte cristiano” que parecían reivindicar algunos románticos (sobre todo Schlegel en escritos posteriores a 1800), se presenta contra la pretensión de que el arte se empeñe en aglutinar –como era el caso de los Nazarenos– bajo el signo de la fe cristiana a una sociedad en la que esta fe había dejado de ser un elemento de cohesión. Algo parecido debía haber en el juicio que sus contemporáneos (Goethe, sobre todo) hicieron sobre el escrito de Novalis *La Cristiandad o Europa*. Con todo, el arte constituye un elemento orientador para la subjetividad extraviada de la modernidad romántica: desde luego, ya no como un espejo de la verdad (natural o espiritual), sino como el territorio del símbolo, es decir, de la huella de lo Absoluto que está impresa, como su sombra, en todo lo finito. En el arte simbólico, en el arte hecho mito, la subjetividad encuentra lo Absoluto en cuanto ausente. Pues no es lo mismo no estar que estar ausente: por eso el arte moderno está impregnado de nostalgia y la poesía romántica es inevitablemente elegíaca. El arte extravagante –la poesía de Novalis, sin ir más lejos– es el espejo de una subjetividad dispersa, descentrada, que intuye –en medio de los símbolos de la oscuridad, la noche, el sueño...– el poso abismático, inconceptualizable, de su verdadero ser. Y al contrario que en Hegel, este arte no puede ser superado por ninguna etapa superior del Espíritu, puesto que todo momento del Espíritu (religión y filosofía incluidas) está inmerso en la dialéctica de la conciencia: la de que todo conocimiento lo es sólo sobre un fondo que permanece ignoto, que todo saber es siempre parcial, y que toda “ciencia” está a la espera de nuevas revelaciones que la nieguen. Aquí, tal vez mejor que nunca antes, la conciencia moderna descubre que la vida crece y rebosa más allá de todos los intentos de dominarla.

Pero si lo Absoluto está ostraciado del mundo, el proceder práctico del hombre ha de estar necesariamente determinado por el anhelo de aquél. “Toda voluntad quiere eternidad” dijo Nietzsche en un gesto inequívocamente spinoziano, y no hay vida que no esté animada, desde lo más profundo de sí, por el conato de ser más, de ser mejor. Alcanzar lo Absoluto es una tarea infinita: ésta era, en todo caso, una consecuencia ineludible del kantismo, incluso considerando la posibilidad de una *fe racional*. Pero, en el largo camino de la historia, la vocación del hombre (su *Bestimmung*) es la “aproximación infinita”, tanto teórica como práctica, a un Absoluto que se manifiesta entre nosotros como la huella o el rastro de lo deseado. “Demente” es, pues, en el sentido en que Hegel lo entiende, también el *visionario*:

²⁵ NS, II, p. 395.

aquel que, en el libre ejercicio de sus facultades morales, atisba la posibilidad de un mundo distinto, de un mundo que, sin ser *otro*, se construye sobre las insuficiencias empíricas de todo presente. Ya lo citamos: “aniquilación del presente, apoteosis del futuro”²⁶. La obra de Novalis está llena de pistas interpretativas para una teoría revolucionaria libre de los presupuestos ontológicos del materialismo histórico, construida en continuidad con la significación moral que empezaba a tomar el arte.

Pero ¿de dónde procede exactamente esta teoría revolucionaria fundada, no en la certeza de una ley histórica inexorable, sino en la fuerza transformativa de una razón enigmática? Para entrar en esta cuestión, hay que recordar las fuentes kantianas del romanticismo. La disolución de la metafísica en una suerte de horizonte regulativo de la acción moral constituye quizá uno de los elementos de más calado histórico-filosófico del pensamiento kantiano. Si la *Crítica de la razón pura* conseguía establecer un marco –llamémoslo así– “clasicista” para el conocimiento, replegando su alcance al ámbito de lo finito (conceptos referidos a intuiciones al menos posibles), la *Crítica de la razón práctica* intentaba fundar un ámbito específico para aquellas ideas que, en el contexto de la ciencia, carecían de mayor utilidad que la meramente “regulativa”. En efecto, aquello que la razón teórica pretendía conocer por medio de la metafísica no era más que la proyección absoluta de su propio deseo de expansión infinita. La razón quiere conocerlo todo de todo, pero en su despliegue por el mundo sólo es capaz de conocer aquello que es acorde con sus propias condiciones finitas. La razón proyecta; sólo el entendimiento conoce. Por lo demás, y siempre que la queramos aplicar a este ámbito “gnoseológico”, eso es exactamente lo que quiere decir la famosa sentencia de Novalis: “buscamos por todas partes lo incondicionado, y sólo encontramos cosas”²⁷.

La transformación kantiana de la metafísica en ética marca, dicho esto, el inicio del idealismo especulativo. Esto no resulta claro sólo en Novalis. De hecho, el escrito conocido por la crítica como *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* recogía esta misma tesis al afirmar que “puesto que la metafísica entera se reduce en el futuro a moral, de lo cual Kant ha dado sólo un *ejemplo* con ambos postulados prácticos, pero no ha *agotado* nada (...)”²⁸. Sin embargo, hay un elemento cuanto menos sorprendente en la aclaración kantiana del uso práctico de la razón, un elemento que marca el origen de la naturaleza escatológica del movimiento romántico, y ello a pesar de que tal idea no aparece explícitamente planteada así en los textos de Novalis. Nos referimos al *carácter regulativo del ideal de la*

²⁶ NS, III, p. 469. En este contexto de tematización de lo Absoluto como un ideal metahistórico inalcanzable hay que enmarcar también lo que Novalis afirma de Schlegel, ya en una carta estimada en torno al 20 de agosto de 1793: “Bebiste de la fuente de los sedientos, y ahora eres insaciable”, NS, IV, p. 124.

²⁷ NS, II, p. 412.

²⁸ Hegel, *Frühe Schriften*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 234.

razón. ¿Por qué es este carácter algo sorprendente? Bajo los presupuestos establecidos en la *Crítica de la razón pura*, Kant afirmaba el carácter regulativo que, en el ámbito del conocimiento, tienen las ideas; lo cual es muy coherente, habida cuenta de que ese ámbito se caracteriza justamente por todo aquello más allá de lo cual pretenden ir dichas ideas. Sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica*, cuyos presupuestos son otros (principalmente la incondicionalidad del yo en cuanto voluntad libre), ese carácter regulativo aparece como una especie de elemento extraño que, desde fuera (es decir, desde la razón teórica) viniera a recordarle a la razón práctica que todo aquello de lo que parte y persigue está igualmente sujeto al carácter finito del mundo, como queriendo evitar así una especie de esquizofrenia entre dos “usos” de la misma razón. Lo que intentamos ahora es llamar la atención sobre la siguiente pregunta: ¿qué significa “regulativo” para el sujeto que escucha el mandato incondicional de la ley moral?

La ley moral dice que yo tengo que actuar racionalmente en todas las circunstancias y en todos los sentidos. La ley moral dice que todos mis actos deben ser expresión de la libertad y no pueden estar condicionados por circunstancia alguna. La ley moral dice que nada puede ser fruto de la arbitrariedad o el azar ciego, sino que todo ha de ser conforme a las ideas que la razón tiene de lo que han de ser las cosas. Lo que la ley moral está diciendo es, en último término y según lo entenderán los jóvenes idealistas, que ha de haber un *Reino de Dios*. ¿Qué puede, pues, suponer para el sujeto moral que se quiera recordar que aquí se está hablando de postulados y no de algo que yo, o la humanidad en su conjunto, estemos en condiciones de cumplir *realmente*? Cuando en los estudios sobre Kant se habla del carácter “regulativo” de las ideas, parece como si éste supusiera una renuncia que el sujeto moral tuviera que asumir en una especie de acto de fe clasicista. Sin embargo, ese carácter regulativo no lo es desde el punto de vista *interno* del uso práctico de la razón: la ley moral no es un “como si” a la manera de un juicio estético. Esto es muy importante, y a veces confunde el sentido completo de esta parte de la filosofía kantiana: la razón, en su uso práctico, exige el cumplimiento de sus leyes de forma absoluta, y es bien sabido que, según Kant, el adjetivo “absoluto” debe tomarse muy en serio, como absoluto “en todos los aspectos”²⁹. Si se nos permite expresarnos de este modo, a la ley moral le es indiferente la imposibilidad *empírica* de su cumplimiento, pues su carácter no es empírico, sino *trascendental*.

Es preciso apuntar que, dicho todo esto, el primer romanticismo alemán no pretende impugnación alguna de este planteamiento, pero llama la atención sobre una cosa: es verdad que el hombre no puede superar su carácter empírico mientras, como dice Fichte, no quiera dejar de ser hombre y convertirse en Dios, pero esto es algo trascendentalmente irrelevante, pues con independencia de ello, *la ley moral debe cumplirse*. Si al hombre, en cuanto sujeto perteneciente al mundo empírico, le

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Fourier Verlag, Berlin, 2003, p. 236.

está negada la realización absoluta de la ley moral, entonces esa realización no puede ser obra de la humanidad, sino de otro sujeto, pues independientemente de quien la lleve a cabo, la ley moral exige su cumplimiento. Es de esta manera como la doctrina moral kantiana se convierte, en manos del romanticismo temprano, en escatología: aquello que la razón ha de realizar en el mundo será obra de “un dios venidero”. Curiosamente, en esto los románticos son más “mundanos” que Kant, pues lo que éste posterga, bajo el postulado de la inmortalidad del alma, para “otra vida” más allá de la muerte, los románticos lo esperan de una existencia terrena, aunque por supuesto más allá de las insuficiencias empíricas del presente, de manera que, según la ley moral (llamada a la transformación de la naturaleza según la libertad) el mundo habrá de ser un día escenario de una reconciliación deseada y añorada en el mundo de la existencia post-edénica. Ese momento en que todas las cosas sean *como deben ser*, llamado por la teología clásica y los jóvenes idealistas de Tubinga “Reino de Dios”, es lo que Novalis llama, recogiendo la terminología apocalíptica, el “Reino de los Mil Años”.

Todo este planteamiento marca, evidentemente, una diferencia abismal entre el carácter “milenarista” del genio romántico y el pensador que declaró que la filosofía no puede hacer profecías. Sin embargo, y siendo todo esto de gran importancia, cabe pensar aún un sentido distinto en lo que Hegel señala, que no es sino la vinculación casi necesaria entre una subjetividad descentrada y la pérdida de la realidad, que es lo que caracteriza a la locura. Pues, siguiendo la sugerencia de Manuel Barrios, ¿no es lógico que quien se ha desembarazado del Juicio haya *perdido el juicio*?³⁰. Algo que ver con todo esto tiene la tesis de Foucault acerca del cambio en nuestra percepción del “loco”, según la cual éste ya no es visto como una simple *disfunción*, una inexplicable anomalía en la naturaleza fundante de la subjetividad (tan inexplicable que se la llega a atribuir a poderes oscuros), sino que el demente desvela una verdad fundamental del hombre, el fondo oscuro de cada subjetividad, de la propia incluso: una verdad “muy silenciosa y muy amenazante: una verdad debajo de toda verdad”³¹. ¿Es entonces la locura el destino de la Modernidad? Quizá no sea entonces ninguna exageración romántica hablar de la “noche de la época presente”, al menos siempre y cuando no se pierda de vista que esa noche no es el refugio del resentimiento anti-ilustrado, sino una suerte de vivencia de la inminente muerte de Dios que estaba a punto (¿lo estaba siendo ya?) de ser proclamada por el loco de la *Gaya Ciencia*.

Así pues, lo que ha quedado “al fondo” de la realidad, una vez asumida la incapacidad del sujeto para asumirla bajo un conocimiento unívoco y sistemático, no es

³⁰ V. Barrios, M., *Narrar el abismo. Ensayos sobre Hölderlin, Nietzsche y la disolución del clasicismo*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 80-83.

³¹ Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*, 2ª edición, Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 271.

un trasunto metafísico en sentido presencialista, como pudieran ser la Idea, Dios, ni mucho menos el propio Sujeto. Pero tampoco la Voluntad ciega, irracional, schopenhaueriana, sino precisamente algo irrepresentable, incognoscible. Algo que sólo puede ser supuesto. Novalis dice “anhelado”. Ahora bien, no cabe duda de que Novalis elige un bello sentimiento –esto sí es propio de un “alma bella”– para explicar nuestra relación distanciada con respecto a lo Absoluto, cuando en realidad podría haber hablado, como ha hecho Boris Groys en nuestros días, de *sospecha*: la *sospecha*, es decir, la creencia –irrefutable a la vez que indemostrable– de que algo escapa a la interpretación que hacemos de los símbolos que aparecen en la superficie del mundo, y que explicaría el modo como los hombres nos relacionamos con ese fondo pre-reflexivo, oculto, de la existencia. Según Groys, “no es nueva la sospecha de que, tras la superficie visible y experienciable del mundo, se esconde algo que se escapa a la observación y comprensión del hombre, y que podría ser amenazador para él. Más bien, esta sospecha ontológica ha determinado la historia entera del pensamiento filosófico de Occidente. Esencia, sustancia, Dios, fuerza, materia, o ser, son sólo algunos de los muchos nombres de eso Otro oculto que la sospecha ontológica supone en el interior del mundo. Al menos desde Platón, la filosofía ha intentado una y otra vez identificar y nombrar eso Oculto, para acallar el miedo que nos provoca. Pero es precisamente por eso por lo que la sospecha es, efectivamente, sospecha: porque su objeto no puede ser identificado, sino sólo supuesto. Y de este modo, la sospecha, como dijimos, no puede ser ni confirmada ni anulada”³². Quizá lo Absoluto, en este sentido, sea justamente aquello que –amable o tenebroso– sospechamos más allá de lo sensible, pero también más allá de nosotros mismos, de nuestra razón y nuestros constructos culturales, morales, religiosos..., más allá, en fin, de esa superficie simbólica que llamamos “mundo”. Algo que atisbamos gracias a la convicción de que “el yo tiene una fuerza jeroglífica”³³, que nos apunta, sin trazar el camino, el horizonte donde el hombre debe buscar toda Flor Azul y toda Edad de Oro.

³² Groys, B., *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2000, pp. 54-55.

³³ *NW*, II, p. 12.