

## La reivindicación de la diferencia en el Romanticismo alemán

*Maria Mateo i Ferrer\**  
Universidad de Bielefeld

Palabras clave: sujeto, individualidad, absoluto, identidad, vitalidad, ironía, síntesis

**D**esde Descartes, el concepto de *sujeto* se ha convertido en uno de los conceptos bisagra de la filosofía. El *cogito* cartesiano provocó un cambio de paradigma en la filosofía Occidental, a partir del cual el sujeto llegó a suplantar a Dios en sus funciones de fundamento absoluto. Con Descartes, la verdad se desplazó desde Dios hacia el ser humano en tanto que sujeto racional, puesto que mediante la razón era el hombre quien decidía qué eran los entes y, asimismo, se volvió él quien daba sentido al mundo. Sin embargo, a pesar de que toda verdad estaba basada en el ser humano, seguía partiéndose de un concepto de verdad absoluto y eterno, aunque ya no divino sino racional. La nueva diosa razón ignoraba toda caducidad, toda modificación y temporalidad, por lo que el hecho de que la verdad estuviera basada en el sujeto estaba lejos de significar que fuera *subjetiva*. El sujeto cartesiano aún no tenía la autonomía que la filosofía posterior otorgó a este sujeto racional, puesto que dependía de Dios para poder demostrar la existencia del mundo. Pero en Descartes ya se encuentra el problema que constituirá el núcleo de la filosofía del sujeto. Al reducir el sujeto a la racionalidad, Descartes, por un lado, prescindió del cuerpo y de los sentimientos humanos, es decir, renunció al hombre concreto y personal. Por el otro lado, al partir de la idea

---

\* nlalidis@t-online.de

de una racionalidad absoluta, el sujeto cartesiano no dejaba lugar para el pensamiento individual, es decir, para el ser humano como individuo. Así, pues, el sujeto se constituye en una instancia superior por encima del individuo y del que éste depende como antes había dependido de Dios. Desde Descartes, pues, la filosofía se caracteriza por un doble movimiento. Por un lado, el ser humano como sujeto se impone cada vez más como lugar de sentido, como fundamento único, como verdad absoluta. Al mismo tiempo, cuanto más poder adquiere el sujeto, más tiene que someterse el ser humano en tanto que individuo.

A pesar de todas las diferencias, esta tendencia a interpretar el mundo, lo ajeno a la razón —incluido el ser humano con sus características individuales—, como sometido al sujeto, se mantuvo en los sistemas de Immanuel Kant, Johann G. Fichte o Georg W. F. Hegel. Con la filosofía kantiana, el sujeto cartesiano se secularizó radicalmente. El sujeto no sólo ya no necesitó la mediación de Dios para conocer el mundo sino que, además, se hizo responsable de su orden mismo. Kant reconocía una limitación en el conocimiento, en la medida que el ser humano no podía tener conocimiento de eso externo a él, a lo que llamaba *cosa en sí*, puesto que el hombre sólo conoce a través de las categorías trascendentales. A partir de aquí, Kant fundamentó la verdad del ente en el orden que el sujeto impone a la multiplicidad incognoscible exterior. Con ello, como afirma Peter Zima, se puede decir que el conocimiento ya no se adapta al mundo —como aún era en la filosofía cartesiana— sino el mundo al conocimiento.<sup>1</sup> Lo mismo sucede con el individuo en el campo de la ética. Siguiendo a Zima, en la ética kantiana, si bien el sujeto autónomo no necesitaba de la ley divina, al mismo tiempo, el individuo debía someterse a unas leyes con valor absoluto que eran idénticas en todo ser humano.<sup>2</sup>

La forma como Fichte radicalizó la propuesta kantiana la expondré con detalle más adelante. Ahora sólo quiero decir que, si Kant aún reconocía un mundo —aunque reducido al sujeto—, Fichte ignoraba toda alteridad. Para Kant, la filosofía contenía las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, pero aún no era el saber absoluto, puesto que el contenido tenía que ser dado empíricamente. Con el pensamiento idealista desapareció esta limitación del saber, en la medida que se bastaba a sí mismo para llegar al conocimiento absoluto. Tanto Fichte como Friedrich Schelling partían de la absoluta identidad entre la subjetividad y el mundo. Hablar de *cosas en sí* era absurdo, puesto que no aceptaban nada más

<sup>1</sup> Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, p. 99.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 98-102.

allá del Yo absoluto, pero tampoco el individuo, el hombre personal y temporal, tenía cabida en el pensamiento idealista. El *yo empírico* sólo es en la medida que disuelto en el *Yo absoluto*.

Partiendo del principio idealista de la identidad absoluta entre sujeto consciente y ser, Hegel convirtió la filosofía en lo que Christian Iber llama un fundamentalismo racionalista.<sup>3</sup> No voy a detenerme en el análisis de la filosofía del sujeto tal como la formularon Hegel y, después Karl Marx, puesto que esto necesitaría de mucho más espacio del que dispongo en este artículo. Sólo quiero decir que con ellos la persona individual perdió toda autonomía. El espíritu absoluto en Hegel y el bien del Estado en Marx fueron las instancias a las que toda individualidad debía someterse.

Hace ya tiempo que la filosofía está buscando un camino para liberar al ser humano de su dependencia del sujeto racional y absoluto, para devolver la dignidad al individuo. Pensadores como Martin Heidegger o Theodor Adorno ven en este sujeto la causa directa de los horrores del nazismo. Los hornos crematorios de Auschwitz, dice Adorno, son la manifestación más terrible de la absoluta indiferencia hacia la vida del individuo a la que ha llevado la filosofía con su concepción del sujeto. Desde Auschwitz ya no es posible seguir afirmando que “lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia caduca”,<sup>4</sup> es decir, que el sujeto es sujeto absoluto y el individuo mera apariencia. Heidegger, ya en el año 1935, afirmaba que la época contemporánea se caracteriza por “la huída de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación de los hombres, la preeminencia de lo mediocre”.<sup>5</sup> Es lo que él llama, en algunos de sus textos, la progresiva antropomorfización de la filosofía; es decir, la preeminencia absoluta del sujeto en su pretensión de someter a todo ente —incluido el ser humano como persona individual y mortal, o sea, temporal— que ha llevado a los desastres de la época. Y, para citar un texto contemporáneo, dice Miguel Morey que la historia de la modernidad es la historia del sujeto, la cual “comienza con un relato autobiográfico (*Le discours de la méthode* de Descartes) y se cierra con otro (*Mein Kampf* de Hitler), de un terrible portazo”.<sup>6</sup>

La mayoría de los pensadores actuales ven en Friedrich Nietzsche el primer intento radical de superar la subjetización absoluta de la filosofía. Gianni Vattimo afirma que en su obra no sólo se da

<sup>3</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 20.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, pp. 327-334.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 34.

<sup>6</sup> Miguel Morey, *Deseo de ser piel roja*, 1994, p. 13.

[...] una especie de *summa* de los *desenmascaramientos* de la disciplina metafísica propuestos en el último siglo [sino que además supone un] *desenmascaramiento del desenmascaramiento* [...]; según éste, la idea misma de la verdad, del esfuerzo y la pretensión de alcanzar, más allá de las ideologías y de toda forma de conciencia, un fondo sólido que permita desvelar su carácter de máscara es, precisamente, una vez más una devoción *humana, demasiado humana*, otra vez una máscara.<sup>7</sup>

Por este motivo, Nietzsche se convierte en la bandera que alzan gran número de pensadores desde la década de 1950 en su lucha contra el sujeto. Por otra parte, Peter Zima, en su estudio sobre la subjetividad moderna, encuentra en la novela *Auch Einer* (1879) del hegeliano Friedrich Th. Vischer el primer intento de dar voz al sujeto individual. A este intento siguen, según su opinión, Max Stirner, Sören Kierkegaard y Nietzsche. En estos pensadores, el tema de la filosofía es “la particularidad y la contingencia de todo proyecto subjetivo, el azar y el sueño, los cuerpos y la naturaleza como sombras del espíritu”.<sup>8</sup>

En mi opinión, es en la discusión filosófica que tuvo lugar en Alemania alrededor del año 1800, entre el Idealismo y el Romanticismo, cuando se forjaron las directrices básicas que guiarán todo planteamiento posterior acerca de la subjetividad, tanto en favor de ella como en su crítica más radical. El Idealismo, representado por Fichte y Schelling, y que culminó con Hegel, supone la radicalización de la subjetividad moderna. Este movimiento puso los fundamentos de la comprensión sistemática del mundo en un Yo absoluto, autoconsciente y que no admitía ningún tipo de diferenciación interna ni externa. El primer Romanticismo, en cambio, centrado en el pensamiento de Friedrich Schlegel, Novalis y Friedrich Hölderlin, partía de la interioridad, de la espontaneidad de la vida subjetiva individual. El sujeto romántico era un individuo con sentimientos, instintos y entendimiento. Su riqueza no se dejaba atrapar en un pensamiento sistemático, sino que sólo el arte era capaz de expresarlo con toda su riqueza. Por eso afirmo, con Christian Iber, que “el primer Romanticismo supuso el descubrimiento de la variedad, de la inseguridad, de la inconsecuencia y de la contradicción del sujeto en la Modernidad”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Gianni Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, p. 64.

<sup>8</sup> Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, p. 91.

<sup>9</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 14.

Mi interés por profundizar en algunos de los aspectos más importantes de la discusión filosófica de esta época radica en que en ella se ponen los cimientos de la problemática del sujeto del siglo XX, no solamente por lo que hace a la filosofía sino también a la ética e incluso a la política. Podría afirmarse que las consecuencias más atroces de la concepción del ser humano como sujeto que se han dado en el siglo XX, desde los campos de concentración hasta las deportaciones en masa, pasando por el culto a un ideal del cuerpo siempre joven, etcétera, arrancan del *Yo absoluto* de Fichte. Y los intentos desesperados de la filosofía por dar valor y dignidad al individuo, afirmando su diferencia esencial, son herederos del pensamiento romántico alemán. Manfred Frank afirma que la teoría de la fenomenología, tal como la formuló Edmund Husserl, se remite directamente al antiguo problema idealista del fundamento último. “Entre las teorías de Husserl y las de Fichte o Schelling no hay ninguna diferencia, sea desde el punto de vista estructural o temático”. Al mismo tiempo, dice Frank, la crítica a la identidad que Jean Paul Sartre hace a la fenomenología de Husserl, sigue los mismos pasos que la que llevaron a cabo los primeros románticos contra el Idealismo. “La estructura de la filosofía del tiempo es en Sartre y en los románticos idéntica e incluso —de forma desconcertante— textualmente análoga”.<sup>10</sup> También Christian Iber está convencido de la importancia de las teorías románticas sobre el sujeto en la discusión de la filosofía contemporánea. Según él,

[...] lo actual en el contraste entre Romanticismo e Idealismo es que, en la transición al Romanticismo se desarrolla el paradigma esencial de lo moderno, e incluso de lo posmoderno, al que los nuevos filósofos —sobre todo Heidegger, Adorno y Derrida— sólo necesitan remontarse.<sup>11</sup>

Desde el momento en que la crítica romántica al sujeto absoluto arranca directamente del mismo fundamento que la concepción idealista del Yo absoluto, su análisis ofrece una oportunidad hermenéutica, en la medida que permite sacar a la luz de forma muy evidente los presupuestos que yacen bajo la filosofía del sujeto y su crítica actual.

---

<sup>10</sup> Frank, Manfred, *Das Problem “Zeit” in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, p. 18.

<sup>11</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 14.

## EL YO ABSOLUTO DE FICHTE

Mi exposición de la filosofía idealista alemana se centrará en Fichte por el hecho de que la crítica romántica al sujeto y al fundamento último del saber nace como diálogo directo con Fichte. Soy consciente de las diferencias esenciales entre el pensamiento de los distintos filósofos idealistas. La forma como Schelling intenta superar el solipsismo en el que cae el pensamiento de Fichte es fundamental para comprender la evolución de la filosofía en el siglo XIX. Sin embargo, puesto que el interés de este artículo está centrado en el modo como los primeros románticos se acercaron a los problemas de la subjetividad moderna, voy a dejar de lado las aportaciones del pensamiento de Schelling al Idealismo.

Partiendo de la filosofía kantiana, Fichte se propuso encontrar un fundamento absoluto para la filosofía y la ciencia. Toda forma del conocimiento, dice Fichte en *La doctrina de la ciencia* de 1794-1795, está basada en el principio de identidad, es decir, en el axioma lógico  $A=A$ , el cual constituye un hecho inmediato de la conciencia. Este axioma no dice nada acerca de la existencia de un objeto A, sino que se limita a ser un principio sobre la forma del saber. Sólo cuando se identifica la A con el Yo, es decir, cuando se afirma que *Yo soy Yo*, el contenido o existencia de la proposición se identifica con su forma. Toda forma de conocimiento es una manera de ser el Yo y, en este caso, también el contenido del axioma es el mismo Yo. De aquí deduce Fichte que la existencia del Yo como autoconciencia, tal como la expresa la proposición *Yo soy yo*, es el único principio inmediato que se conoce sin ninguna reflexión. El Yo que se afirma a sí mismo y que, por el mismo proceso, afirma su existencia, es la única verdad inmediata de la conciencia, la única que no necesita fundamentación. De esta manera, el Yo absoluto se convierte en condición necesaria para cualquier aplicación del principio de identidad y, con él, para todo pensamiento racional. Por esto eleva Fichte el *Yo absoluto* a fundamento único e indudable de toda verdad.

La frase que sirve a Fichte de fundamento para todo saber, *Yo soy Yo*, está radicalmente opuesta al *Yo pienso, luego existo* de Descartes, para quien la esencia del Yo era la *res cogitans*, es decir, una cosa pensante. Fichte acusa a Descartes de que, al basar su pensamiento en este axioma, cae en una metafísica dogmática. El *cogito* cartesiano no daba ninguna certeza inmediata sobre la existencia del Yo, por lo que necesitaba a Dios para fundarla. Fichte, al hacer del Yo un principio inmediato que demostraba no sólo el conocimiento sino también la existencia del Yo, podía prescindir absolutamente de Dios para fundar la verdad

del conocimiento. Con la proposición *Yo soy Yo*, en la que resuena claramente el *Yo soy el que soy* de la Biblia, por primera vez —según Fichte— es posible tener un fundamento absoluto al margen de Dios.

Esta teoría de Fichte del Yo absoluto debe enfrentarse con un problema fundamental. Como ya he indicado, Fichte parte de la absoluta identidad entre el *Yo cognoscente* y el *Yo conocido* en la autoconciencia. Por eso, el Yo absoluto no puede tratarse nunca como un objeto a conocer, sino que sólo puede ser pensado de forma inmediata por la intuición. De esta manera, Fichte pretende superar la dualidad sujeto-objeto y, con ello, las dificultades en las que caían las filosofías de Descartes o de Kant al intentar encontrar un acceso a la realidad. El problema es que Fichte sólo puede hablar del mundo en la medida que es un *No-yo*, es decir, pura negatividad. Además, si todo objeto sólo es en la medida en que es pensado, el pensamiento del objeto se convierte así mismo en objeto de reflexión, el resultado del cual es, a su vez, un nuevo objeto de reflexión. Por lo tanto, el pensamiento que parte de la autoconciencia cae sin remedio en una regresión infinita. Fichte intenta superar por todos los medios esta regresión, pues considera que ninguna forma de pensamiento que pretenda estar basada en un fundamento absoluto puede girar en círculo.

En el libro *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Walter Benjamin describe como sigue el intento de Fichte de superar la regresión infinita.<sup>12</sup> En la medida que el Yo piensa, dice Benjamin, se pone ante un No-yo que lo limita y determina. El No-yo es el objeto de la reflexión. Cuando el Yo piensa el No-yo, lo convierte en Yo, en la medida en que sólo *es* en la representación que el Yo se hace de él. Pero el Yo que piensa el No-yo es, al mismo tiempo, un nuevo Yo que es necesario reflexionar, un nuevo objeto del pensamiento. La representación de este No-yo, si bien es una actividad infinita en la medida que todo pensamiento es objeto de un nuevo grado de reflexión, al mismo tiempo limita la reflexión, pues la vuelve a conducir hacia el *Yo absoluto* y la captura en la representación de lo representado. Así pues, Fichte supera la infinitud del pensamiento, por un lado, con la limitación que le impone el No-yo y, por el otro, con el Yo absoluto en el que se disuelve el No-yo.

De la teoría del Yo absoluto de Fichte y de su concepción del mundo empírico como mero No-yo, se desprende necesariamente que todo lo que es, toda la realidad, sólo es en función de este Yo, lo cual implica “una negación de la independencia

---

<sup>12</sup> Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, pp. 26-28.

del objeto como alteridad” y con ella, la negación del sujeto individual y empírico, el cual también se disuelve en el Yo absoluto, como muy bien reconoce Peter Zima.<sup>13</sup> “La concepción del sujeto como un dominador monístico que no tolera nada distinto a sí mismo, sólo puede producir súbditos, es decir, sometidos (*subiecti*), en el ámbito empírico (el cual así mismo es negado como extraño y distinto)”.<sup>14</sup> El sujeto de Fichte, pues, asume las funciones que la filosofía cartesiana y la kantiana habían depositado en Dios. El Yo absoluto es la racionalidad autoconsciente de la que los individuos sólo son una manifestación, pura apariencia. “Hay sólo una vida —dice Fichte— incluso con respecto al sujeto que la vive; esto es, hay sola y universalmente un viviente, la razón viviente una”.<sup>15</sup> Puede decirse, siguiendo a Fichte, que la libertad no consiste en otra cosa que en someterse voluntariamente a la idea de la razón. “La persona debe ser ofrendada a la idea y aquella vida en la cual así sucede es la única verdadera y justa [...]; el individuo no existe en absoluto, puesto que no debe valer nada, sino sucumbir”.<sup>16</sup>

Las consecuencias políticas de esta concepción del sujeto son conocidas. Fichte identifica el Yo absoluto con el espíritu alemán, y todo lo que es distinto a él debe subsumírsele y sometersele. En su *Discurso a la nación alemana*, Fichte habla de la necesidad de someter los pueblos de Europa como Francia, Italia y España al espíritu alemán —que equivale al Yo absoluto y, por lo tanto, a la verdad y a la razón—. Según él, estos países, de hecho, ya pertenecen a Alemania, puesto que en su día fueron conquistados y su cultura se imprimió en ellos. En este sentido, los franceses son francos y los españoles visigodos. El problema es que estos pueblos han abandonado la lengua de sus orígenes, es decir, la lengua germánica, y han asumido un idioma latino, el cual es incapaz de expresar la verdad y siempre se queda en la superficie. Por eso, por el bien de estos pueblos, es importante para Fichte volver a someterlos e imponerles la lengua que les corresponde.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, pp. 103.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>15</sup> Johann G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters*, p. 28.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>17</sup> Johann G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, pp. 56-71.



## II. EL SUJETO ROMÁNTICO

La filosofía romántica nació como respuesta a esta concepción fichteana del *Yo absoluto* a lo que toda alteridad —incluido el ser humano individual— debe someterse. Los románticos se niegan a aceptar un *Yo absoluto* que reduzca el ser humano a mera razón, que lo sitúe fuera del mundo y que limite la libertad del individuo a la libre submisión al absoluto. Su pensamiento reivindicaba al sujeto individual, cada vez diferente, con toda su riqueza, con sentimientos y razón, con conciencia e inconciencia.

El punto de partida de esta filosofía era el mismo del Idealismo: el conocimiento del mundo es sólo conocimiento de uno mismo. Pero si el Idealismo dedicó todos sus esfuerzos a definir el sujeto de tal manera que fuera capaz de convertirse en fundamento cierto y seguro para el conocimiento, los románticos —al partir del *Yo* individual— aceptaron la carencia de fundamento, la imposibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero, lógico y sistemático. Si no hay un fundamento que garantice la verdad de un conocimiento, de una idea, tampoco puede haber ninguna instancia a la que deba someterse el individuo. El fundamentalismo es hijo de la creencia en el fundamento. Eliminado este fundamento, sólo queda la afirmación de la libertad individual, del valor de cada uno de los seres humanos con sus ideas propias, con su forma de pensar personal y única. Es decir, el Romanticismo no va a la búsqueda de la identidad a la que someter toda alteridad, sino que es la afirmación de la diferencia en sí misma.

Empezaré el análisis de la filosofía romántica con el tema del sujeto y el concepto de *Yo*. Para ello, me centraré en dos textos escritos a finales del siglo XVIII como réplica directa al *Yo absoluto* de Fichte, pues en ellos se harán más evidentes las divergencias entre Romanticismo e Idealismo. Una vez trabajado a fondo el concepto romántico de sujeto, me dedicaré a exponer algunas de las consecuencias que de él se desprenden, concretamente en la filosofía de Friedrich Schlegel.

### A. Hölderlin y la filosofía del ser

En el año 1775, Hölderlin escribió el texto *Juicio y ser*, en el que expone su concepto de sujeto partiendo de la problemática inaugurada por Fichte. En este breve ensayo, Hölderlin se propone, como hace el Idealismo, superar la oposición sujeto-objeto para llegar a una unidad que garantice la relación del hombre con el

mundo de forma inmediata. Pero, a diferencia de la filosofía del Idealismo, él no busca esta unidad en el sujeto sino en el ser mismo.

Cuando Hölderlin habla de ser, se refiere al ser por antonomasia, al ser absoluto, al hecho de que todo lo que hay —el mundo, el ser humano— es. Cualquier división, es decir, la diferencia sujeto-objeto, supone de entrada una escisión en la esencia del ser. En oposición a este ser absoluto, Hölderlin pone al ser como identidad. La identidad implica siempre una división en el seno de la unidad absoluta, puesto que, siempre que se habla de identidad, se tienen en cuenta dos elementos distintos que sólo se identifican en un segundo paso. Desde este planteamiento, el axioma que sirve a Fichte de fundamento para la filosofía, *Yo soy Yo*, no es un axioma inmediato que se obtenga por intuición intelectual, como él pretendía, sino que solamente puede darse en un nivel mediato de conocimiento. Al decir *Yo soy Yo*, el Yo encuentra la identidad consigo mismo, es decir, la autoconciencia, sólo por la oposición entre el Yo-sujeto y el Yo-objeto. Pero si, a pesar de tal oposición, el sujeto reconoce una identidad consigo mismo, es porque el ser que actúa de cópula en el principio de identidad es, por esencia, íntima reunificación. “‘Yo soy Yo’ es el ejemplo más adecuado de este concepto de la partición originaria en cuanto originaria partición *teórica*, porque en la partición originaria práctica hay contraposición al *no-Yo*, no a *sí mismo*”.<sup>18</sup>

Así pues, el Yo de la autoconciencia no es, según afirma Hölderlin, comprensible desde sí mismo, sino que necesita del ser absoluto como presupuesto. La autoconciencia es siempre el producto de una separación que se da en el juicio. Lo único que puede conocerse de forma inmediata es el ser mismo. El ser de Hölderlin asume el lugar del Yo absoluto de Fichte y se impone como único fundamento seguro de forma inmediata. Pero, como afirma Dieter Henrich, Hölderlin no entiende este ser absoluto como una causa externa que provoque la aparición de la conciencia, sino como su fundamento en el sentido de que la conciencia surge a partir de él por su mismo desarrollo interno. La forma como se da este desarrollo es la separación (*Teilung*) y su primer estadio es el juicio (*Urteilung*, separación original). La conciencia es, pues, el producto de una separación o juicio que se da cuando el Yo-sujeto se separa de sí mismo como objeto.

El ser como totalidad intrínseca yace bajo toda separación impuesta por el juicio. Esto puede interpretarse ontológicamente, en el sentido de un todo que es fundamento de todo lo que es —como hace Christian Iber— pero también es posible

---

<sup>18</sup> Friedrich Hölderlin, “Urteil und Sein” en *Theoretische Schriften*, p. 25.

—como hace Dieter Heinrich y ya había hecho anteriormente Heidegger— interpretar el ser epistemológicamente, es decir, “la totalidad de los hechos epistemológicos consiste en el hecho que los sujetos —mediante juicios— están relacionados con los objetos. Esta totalidad sería entonces una totalidad que se realiza a partir del juicio-separación”.<sup>19</sup> Es decir, la totalidad, el ser absoluto, no es previa al juicio, no tiene una existencia independiente del juicio ni un contenido trascendental, sino que sólo llega a ser por el juicio mismo, por el mismo hecho de romperse su unidad. El ser absoluto es el fundamento inmediato y unitario de todo conocimiento. Pero, al mismo tiempo, no es posible conocer este ser, puesto que cualquier intento de hablar de él impone una separación en su seno que escinde su unidad originaria. “Así es como el ‘ser’ se convierte en lo incondicional carente de relación, que yace bajo todo juicio sin que él mismo pueda deducirse ni manifestarse”.<sup>20</sup> Lo único que se conoce del ser absoluto es la forma como se separa en sujeto y objeto, pero no es posible conocerlo en su unidad absoluta. Cuando se llega a conocer el ser, éste ya ha perdido su unidad.

Por la imposibilidad de hablar del ser, Hölderlin no pretende hacer del ser absoluto un primer principio a partir del cual deducir todo el sistema del saber por una cadena de deducciones. La concepción de Hölderlin se corresponde con las intenciones de la filosofía del Idealismo en la medida en que describe un fundamento último a partir del cual se forma todo saber de la conciencia, pero se diferencia de él en tanto que no hace de este fundamento el primer axioma de deducción del saber. Al contrario, el objetivo de Hölderlin es mostrar hasta qué punto *no* es posible fundamentar el saber. “Yo seré; yo no pregunto que es lo que seré. Ser, vivir, con esto es suficiente, éste es el honor de los dioses; y por eso, todo lo que solamente es una vida se identifica con el mundo divino”.<sup>21</sup>

Fichte y Schelling entendían la estructura del Yo como un hecho inmediato explicable por sí mismo, gracias a lo cual podían fundar en él todo el sistema del saber. Cuando Hölderlin, por su parte, hace del Yo un producto del juicio basado en el ser, cierra toda posibilidad de ponerlo como fundamento. Si el Yo de la conciencia no es inmediato, es decir, si no tiene en sí mismo su fundamento, tampoco puede servir de fundamento indudable para el conocimiento de la realidad. Sólo en el ser está el fundamento, pero este ser no es fijo e inmutable. Es un devenir

---

<sup>19</sup> Dieter, Heinrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken*, p. 530.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>21</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, I, p. 103.

constante en el que la vida y la muerte se identifican. El ser no es fundamento, sino abismo, como dice Heidegger cuando analiza el himno de Hölderlin *Como cuando en día de fiesta...*<sup>22</sup>

Si la identidad tiene su sede en el ser en vez de tenerla en el Yo, entonces no se puede pensar el Yo de forma inmediata sin pensar, al mismo tiempo, su relación con el mundo. En los textos posteriores a *Juicio y ser*, Hölderlin desarrolla su concepción del sujeto partiendo de las premisas a las que había llegado en ese escrito. El Yo-sujeto sólo puede llegar a tener conciencia de sí mismo en la medida que se conoce como Yo-objeto. Este conocimiento siempre es parcial y está en relación con el mundo individual. De esta forma, el Yo se desarrolla y realiza como individuo. La relación consciente con uno mismo no es en la teoría de Hölderlin, como sí lo era en la de Fichte, una forma de saber aislada del mundo, que sólo por un paso posterior se pone en relación con él. Hölderlin tematiza la autoconciencia como un caso especial de la relación sujeto-objeto que aparece con el juicio, en la que el objeto forma parte del mundo y está en relación con los otros objetos. Por lo tanto, el Yo de Hölderlin se da siempre de forma individual junto a la conciencia del mundo. De esta manera, Hölderlin consigue retornar el Yo al ámbito de la vida del hombre individual. Como afirma Christian Iber, “el concepto de Yo de Hölderlin es, de entrada, una fuerte crítica al Yo absoluto, supraindividual y carente de mundo”.<sup>23</sup>

Partiendo de esta concepción del ser y del sujeto, Hölderlin inaugura la filosofía romántica y el llamado esquema dialéctico de la triplicidad. La relación del hombre con el ser pasa por tres momentos. Se inicia con la unidad inmediata e intrínseca del ser, pasa por una escisión en su seno y termina con la reconciliación:

- 1) La *intuición sensible* hace presente de forma inmediata la *unidad* esencial del ser. Con ella se consigue una conciencia inmediata de la realidad. El hombre sabe de forma inmediata, sin mediación de ninguna reflexión, que él mismo es y que es él en el mundo.
- 2) El *entendimiento* y la *razón* son los que imponen distinciones en el seno del ser mediante el juicio, causando así la *escisión* entre objeto y sujeto. De esta manera se abre la posibilidad, pues gracias a esta escisión, el ser humano tiene la posibilidad de escoger.

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 59.

<sup>23</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 93.

- 3) En un tercer momento, el ser humano puede alcanzar la superación de la conciencia y con ella de la dualidad sujeto-objeto. Este momento no puede conseguirse mediante la filosofía, puesto que ésta siempre depende del juicio y, por lo tanto, sólo puede partir de la dualidad. Es función de la *experiencia estética de la belleza el retornar al ser la unidad perdida*.

Estos tres momentos los identifica Hölderlin con los distintos periodos por los que pasa la vida del hombre. El niño no conoce la separación ni la diferencia, es totalmente el que es. Es totalmente libre porque no conoce la obligación de la ley; es inmortal, porque no conoce la muerte. Pero el niño no es consciente de esta identificación de su naturaleza con el todo, no sabe de ella. Es al llegar a la adolescencia cuando el ser, que Hölderlin también identifica con la naturaleza, lo expulsa del paraíso para que pueda ganar la conciencia. Pero con ello pierde necesariamente su unidad. “El hombre como ser cognoscente también tiene que distinguir mundos diversos, porque el conocimiento sólo es posible mediante contraposición. Por ello, lo inmediato, tomado estrictamente, es imposible para los mortales, como para los inmortales”.<sup>24</sup>

El hombre siente la necesidad de lanzarse hacia lo desconocido, de ir más allá de los límites que la naturaleza le ha impuesto. “Para el pecho impetuoso del hombre, ninguna patria es posible”, dice Hölderlin.<sup>25</sup> Este impulso de aventurarse constantemente en nuevos mundos es el que hace posible que el hombre sueñe, que cree sus dioses, puesto que con la separación, como ya he indicado, se supera la necesidad y se abre la posibilidad. La separación de la naturaleza no es, pues, negativa, a pesar de ser dolorosa. Lo que el hombre no puede perder nunca es la creencia en el ser superior y absoluto del que forma parte su propia naturaleza. Si se queda prisionero de este estadio de oposición y lo interpreta como su forma natural de ser, el ser humano pierde su grandeza y su sentido. Este es, según Hölderlin, el problema de la filosofía alemana de su tiempo, es decir, del Idealismo. Se limita a buscar la verdad mediante verdades racionales y se queda estancada en la separación sujeto-objeto, perdiendo así definitivamente la relación con el todo. El tercer momento de la dialéctica, la reconciliación con el ser, acontece en instantes muy precisos, en los que, contemplando la belleza, el hombre es capaz de saltar por encima de su racionalidad y escuchar los sentimientos. De esta

---

<sup>24</sup> Friedrich Hölderlin, *Theoretische Schriften*, p. 159.

<sup>25</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, p. 25.

manera reconoce el ser único que todo lo rige y del que su alma forma parte. En este momento de plenitud y perfección, el hombre descubre lo que tiene de divino y se eleva por encima de toda diferencia. Por su propia naturaleza, volverá a caer en la racionalidad que todo lo juzga y dispersa, pero el recuerdo de ese instante absoluto dará sentido para siempre a su vida.<sup>26</sup>

Hölderlin identifica este ser absoluto, previo a toda división, con la naturaleza. La naturaleza es “la que está en todo presente”, dice en *Hyperion* o en poemas como en *Como cuando en día de fiesta...* La naturaleza otorga el ser a todo lo que es, el cual es el mismo para todo ente, incluido el hombre. “La belleza eterna, la naturaleza, no tolera ninguna pérdida en sí, de la misma manera que no tolera ningún añadido. Su adorno es mañana distinto al que era hoy”.<sup>27</sup> La vida es eterna, sólo se manifiesta de forma distinta en los diversos seres. Y la muerte no es más que pura apariencia, puesto que la vida sigue siempre su curso. Mas si el ser humano se acerca a la naturaleza desde la razón, no será capaz de sentir esta íntima unidad. Pues la razón, por su esencia, separa al hombre de lo conocido, con lo cual éste abandona el seno de la naturaleza. Cuando pienso —dice Hölderlin— “la naturaleza cierra sus brazos y yo estoy ante ella como un extraño, y no la entiendo”.<sup>28</sup>

Hölderlin pone en la conciencia inmediata el lugar de la unidad absoluta. El juicio, en un segundo momento, provoca la distinción entre sujeto y objeto, pero esta separación no se da en la forma habitual de vivir en el mundo. La filosofía no tiene ninguna posibilidad de superar la dualidad sujeto-objeto. La unidad del ser sólo puede darse necesariamente más allá del conocimiento y de la conciencia. Es necesario, pues, que el hombre se eleve por encima de sí mismo, superando la conciencia y la racionalidad. Esto se da en el instante de arrobamiento místico y de alienación que el poeta fija en un poema, y no —como era en el Idealismo— en la intuición intelectual filosófica.

## B. El sujeto temporal de Novalis

Junto con Hölderlin, Friedrich von Hardenberg, conocido con el pseudónimo de Novalis, es uno de los representantes más importantes del Romanticismo alemán.

---

<sup>26</sup> Este tema está especialmente tratado por Hölderlin en *Hyperion*, *Ibid.*, pp. 71–90.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 11.

Sus teorías —formuladas en íntima relación con las de Schlegel— son directrices para las ideas de este movimiento. Para describir la concepción del sujeto de Novalis y su postura en relación con la filosofía de Fichte y Schelling, empezaré analizando su texto *Estudios de Fichte*, del año 1795-1796.

En este escrito, Novalis lleva a cabo una crítica al principio de identidad en el que Fichte basaba su concepto de Yo. La idea básica de la que parte es paralela a la que acabo de exponer de Hölderlin. La identidad absoluta, es decir, la identidad sin relaciones, sólo se puede encontrar en “A”. Pero ésta sólo puede llegarse a representar (*darstellen*<sup>29</sup>) en la proposición  $A=A$ . Al mismo tiempo,  $A=A$  implica la diferencia entre dos términos, los cuales solamente se ponen en relación en un segundo momento. El ser de la identidad es, pues, un devenir que reconcilia dos momentos opuestos. Pero, al mismo tiempo, lo que sucede en este devenir es lo que antes ya era. Puesto que A era igual a sí misma al margen de que se formulara la proposición “A es A”. Partiendo de esto, Novalis dice que esta proposición expresa una identidad *aparente*. Lo que aquí él llama aparente, tiene dos sentidos. Primero, el principio de identidad expresa sólo aparentemente, una identidad, puesto que en el fondo muestra una relación entre dos términos distintos. No es, pues, la identidad absoluta sino que necesariamente es una identidad relacional. Segundo, a pesar de esto, la identidad absoluta sólo aparece, se hace aparente, gracias al principio de identidad. Aunque de forma deficiente, sólo se puede representar la identidad mediante la proposición  $A=A$ .

Así pues, la representación de la identidad nunca podrá conseguir lo que quiere representar y, por lo tanto, sólo puede ser representación de lo irrepresentable. Pero esta representación es, al mismo tiempo, necesaria para poder llegar a saber que hay una unidad que no puede expresarse con ninguna representación.

En la teoría del Yo, tal como la formuló Novalis, la inmovilidad del Yo absoluto de Fichte se convierte en un movimiento que pasa por tres momentos. Si las

---

<sup>29</sup> Aquí utilizo la palabra *representar* para traducir *Darstellen*, a pesar de que a menudo se utiliza este concepto para traducir *Vorstellen*. Mientras esté comentando la filosofía de Novalis, siempre que utilice las palabras representación o representar, será traduciendo *Darstellung* o *darstellen*. En castellano no es posible mostrar la diferencia entre *Vorstellen* y *Darstellen*. *Vorstellen* significa tener una idea sobre algo, por lo que hace referencia al sujeto y a su forma de interpretar el mundo. *Darstellen*, en cambio, se refiere a presentar algo de tal manera que pueda ser contemplado. Se habla, por ejemplo, de *Darstellung* en el sentido de representación teatral. Por lo tanto, con este concepto se parte del objeto y no del sujeto. Novalis define *Darstellen* como “el acuerdo o conveniencia sobre algo mediante signos”. Representación es, pues, poner algo delante de tal manera que no sólo yo lo llegue a conocer, sino también los demás.

conclusiones a las que uno y otro llegan son tan distintas, es porque la concepción del Yo de la que uno y otro parten no es la misma. Novalis acepta de Fichte el hecho de que el Yo incluye todo lo que para nosotros puede ser. Pero este Yo no puede ser experimentado de forma inmediata en la autoconciencia, como lo era en la teoría de Fichte. Para Novalis, por un lado el Yo existe, es, y esto es lo único que es indudable de forma inmediata, pero no se tiene conciencia de ello. La conciencia de la existencia del Yo sólo se consigue en el conocimiento mediato. Fichte podía poner el Yo como fundamento de la filosofía porque identificaba estos dos momentos, existencia y autoconciencia. El Yo de Novalis —como el de Hölderlin—, al contrario, sólo consigue conocer su existencia por un movimiento de alienación, de separación de sí mismo. Por eso dice Christian Iber que la alienación en la filosofía de Novalis es un producto necesario de la conciencia del Yo y que, por lo tanto, no puede tener conocimiento de su esencia original.<sup>30</sup> Por este motivo, Novalis no erige al Yo como fundamento sino que traslada este fundamento —como hacía Hölderlin— hacia el ser que hace posible la identidad.

El ser es anterior a todo conocimiento y sólo él puede constituirse en fundamento para la filosofía, en la medida que es el presupuesto necesario para toda conciencia y toda identidad. Pero este fundamento no puede llegarse a conocer. Como dice Manfred Frank en el libro *Das problem "Zeit" in der deutschen Romantik*, la conciencia en la filosofía de Novalis es una *nada relativa*, que sólo se siente, se capta a sí misma, en la medida que *es*, pero que sólo puede llegarse a conocer en la medida que se separa del ser. Su propio ser sólo es un reflejo o una imagen del contenido ontológico, el cual, al mismo tiempo, sólo se descubre como ser en la conciencia. Por lo tanto, todo acto de conciencia tiene que ser una síntesis de sentimiento y saber. Esta síntesis es lo que Novalis en este texto llama *vida* y que posteriormente identificará con la *fantasía*.<sup>31</sup> Por el hecho de que no es posible tener un conocimiento inmediato de sí mismo, Novalis dice que el único acceso que se puede tener al Yo como identidad inmediata es a través de los sentimientos o de la fe. El sujeto sólo tiene sobre sí mismo un sentimiento confuso e incierto, eminentemente enigmático.

Partiendo de esta idea del sujeto, Novalis dice que el ser donde el Yo está fundado es el absoluto. Oponiéndose a Fichte, Novalis no identifica este absoluto con el Yo sino que lo pone más allá de él. El contenido del Yo es el ser, un ser sin modificaciones y, por lo tanto, un *sólo ser* o, como también lo llama Novalis, un

<sup>30</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 107.

<sup>31</sup> Manfred Frank, *Das problem "Zeit" in der deutschen Romantik*, p. 137



caos, en la medida que no tolera determinaciones ni orden. Este *sólo ser* se intuye mediante el sentimiento indefinido y necesita de la reflexión formal para llegar a ser consciente. La reflexión acerca del Yo debe, pues, partir de este sentimiento. Manfred Frank define el proceso de la conciencia del Yo en la filosofía de Novalis como sigue:

En el sentimiento se manifiesta inmediatamente y sin llegar a conclusiones sobre el propio fundamento, el ser primordial (*Urseyn*), lo desconocido, el inconciente, sin que llegue a saberse que es el absoluto [...], puesto que no puede ser reflexionado como objeto. Este sentimiento es el estado de la identidad consigo mismo: el contenido, la materia, la naturaleza.<sup>32</sup>

El sentimiento es, por un lado, fundamento del saber teórico para el que se convierte en objeto y, por el otro, fundamento de la conciencia no-teórica de sí mismo. Partiendo de estos dos fundamentos que pone el sentimiento, Novalis dirá que es necesario que haya una esfera superior a la del *sólo ser*, la cual debe incluir, por un lado, el contenido del Yo como identidad absoluta (el *sólo ser*) y, por el otro, el Yo como forma, es decir, el conocimiento formal del Yo y del No-yo, el sujeto opuesto a un objeto. Esta esfera superior es, según Novalis, la vida. La superioridad de la vida está en que no solamente incluye la esencia del Yo sino también todo su devenir y, por lo tanto, también el No-yo.

La función de la filosofía y de la poesía es, tal como afirma Novalis, reconstruir la vida y su unidad originaria partiendo del *sólo ser* absoluto que el sentimiento experimenta. “Es en los poemas —dice Novalis en *Los discípulos de Sais*— donde el espíritu de la naturaleza apareció más claramente”.<sup>33</sup> La superioridad de la poesía radica en que es una forma de conocimiento que está más allá de la objetividad racional, puesto que se mueve en el ámbito del sentimiento. Por eso, el conocimiento que puede alcanzarse con ella contiene más verdad que la filosofía racional. Como dice Christian Iber, la filosofía de Novalis está basada en el presupuesto de que el *sólo ser* absoluto, sentido y previo al pensamiento, es el fundamento de posibilidad de la referencia teórica del yo con él mismo y de su relación con un No-yo, la naturaleza. La vida reúne estos dos aspectos del Yo y lo hace mediante la reflexión, la cual no hace referencia al pensamiento racional,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>33</sup> Novalis, “Die Leheringe zu Sais”, *Werke in einem Band*, p. 78.

sino a una forma infinita de poesía y de filosofía, en la que no se parte de ningún fundamento ni se pretenden establecer premisas verdaderas.<sup>34</sup> La aceptación de esta carencia de fundamento como hecho positivo es lo que marca la diferencia esencial entre el Romanticismo y el Idealismo.

Ya que es el Yo el que contiene todo lo que puede conocerse, como ya he mostrado antes, necesariamente todo conocimiento tiene que ser un pensamiento sobre el Yo, es decir, autoconocimiento. Esta es la forma de pensamiento que el Romanticismo alemán llama reflexión. Pero si el único fundamento en el que puede basarse la reflexión es este sentimiento oscuro y confuso del *sólo ser* incognoscible, debe aceptarse que este fundamento (*Grund*), en el fondo, no es más que un abismo (*Ab-grund*), y que el suelo en el que se basa la reflexión es muy poco firme. Pero esto, para Novalis, no es negativo, sino al contrario. Solamente por el hecho de que no hay un fundamento sólido en el que asentar el conocimiento, es posible hacer un tipo de filosofía que se eleve hacia el absoluto. La regresión infinita en la que necesariamente cae una reflexión sin fundamento es para Novalis la máxima riqueza que puede conseguir un pensamiento. Si el ser absoluto lo es todo, no puede admitir en su propio seno ningún tipo de delimitación y, por lo tanto, ninguna definición. Si es por esencia incognoscible, no puede pretenderse fijar en un sistema —como hace el Idealismo— y, de esta manera, hacerlo accesible al conocimiento. Como claramente dice Novalis en *Polen*:

Donde domina una propensión hacia la reflexión (*Nachdenken*), no sólo hacia pensar este o aquel pensamiento, aquí hay también progresión. Muchos estudiosos no poseen esta propensión. Han aprendido a deducir y concluir, como un zapatero que hace zapatos, sin que nunca se les ocurra una idea espontánea, sin encontrar el fundamento de los pensamientos. Sin embargo, la salvación no está en ningún otro camino. Para muchos, esta propensión solamente dura un tiempo. Crece y disminuye, muy a menudo con los años, a menudo al encontrar un sistema que sólo buscaban para ahorrarse el esfuerzo de reflexionar.<sup>35</sup>

Como da a entender claramente este fragmento, la reflexión romántica no debe entenderse como un método racional de interpretar la realidad, sino como un pensamiento que se eleva hacia el infinito superando toda limitación racional. La verdad sólo se consigue con un salto, con una idea espontánea o, como Novalis

---

<sup>34</sup> Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, p. 110.

<sup>35</sup> Novalis, “Blütenstaub”, *Werke in einem Band*, p. 286, af. 47.

—siguiendo a Schlegel— dirá en otras ocasiones, con una ocurrencia (*Witz*). Y esta verdad siempre será, necesariamente, relativa. El texto arriba citado alude directamente al sistema de pensamiento de Schelling. Su objetivo de superar la dualidad sujeto-objeto y de encontrar un fundamento único para el pensamiento es aceptado por Novalis como la propensión auténtica para reflexionar. Pero desde el momento en que Schelling se contenta con un sistema, cierra toda posibilidad al auténtico fundamento del pensamiento, es decir, al reconocimiento del abismo que yace bajo todo fundamento.

### III. LA BÚSQUEDA DEL ABSOLUTO INCOGNOSCIBLE. LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH SCHLEGEL

Una vez expuesto el concepto de ser humano que la filosofía romántica desarrolló en diálogo directo con el Idealismo, el siguiente paso es entrar en los conceptos más específicos de la filosofía romántica y desplegar las consecuencias más radicales que se extraen de esta interpretación de la subjetividad. Para ello me detendré en el pensador que más influencia tuvo en el Romanticismo y que, por lo tanto, puede considerarse su ideólogo. Me refiero a Schlegel. Conceptos como los de crítica, ironía y ocurrencia, marcaron tanto la filosofía como la poesía y el arte del romanticismo alemán. En ellos radica la originalidad de este movimiento y son los que más influencia han tenido en la filosofía posterior, sobre todo en el siglo XX.

La filosofía de Friedrich Schlegel arranca del mismo punto en el que se queda encallado el pensamiento de Fichte. La paradoja en la que había caído Fichte al intentar fundar el conocimiento en la identidad del Yo absoluto y el círculo de la reflexión infinita que se derivaba de él, así como el solipsismo de este Yo, constituyen el motor del pensamiento de Schlegel y la base de su descubrimiento de la ironía como método filosófico.

Schlegel define la filosofía como la tendencia hacia un saber que incluye la totalidad del ser humano. Esto significa que la filosofía tiene como tema no solamente la forma de actuar del hombre sino, también, su forma de saber. La filosofía es, pues, un saber del saber, es decir, *reflexión*. Ciertamente, como ya hacía Fichte, Schlegel da por supuesto que la filosofía, para ser auténtica, no puede dar nada por supuesto. Pero a diferencia de los idealistas, Schlegel considera que no hay ningún principio que pueda fundarse a sí mismo y que, por lo tanto, pueda servir de fundamento absoluto. Por eso, la filosofía no debe nunca intentar superar la regresión infinita, dirá Schlegel, si es que quiere ser auténtica filosofía. Al contrario,

en este círculo debe encontrar el punto de partida del pensamiento, sin aspirar a un fundamento fijo y absoluto, que cierre y limite el saber en un sistema. El pensamiento de Schlegel empieza sencillamente en medio. Todo concepto es la prueba de otro concepto, al mismo tiempo que puede ser probado por el mismo concepto. No existe fundamento seguro, no hay un suelo fijo en el que levantar el edificio del saber. Y esto, para Schlegel, no constituye un problema, no es una limitación de la filosofía. Al contrario. Justo es la falta de fundamento absoluto la que hace posible la gran riqueza del saber, la multiplicidad de pensamientos, la poesía en general y la aceptación de la vida individual, con sus particularidades y sin grandes identidades a las cuales adaptarse.

Schlegel no busca, pues, un principio que demuestre la verdad de un sistema filosófico, sino una manera de poner de manifiesto el absoluto sin limitarlo ni condicionarlo con conceptos. Conocer, dirá Schlegel, es siempre un saber condicionado, mientras que el absoluto cae siempre fuera de toda condición. Como Novalis o Hölderlin, Schlegel habla de un ser que está por encima de todo saber. Este ser es el fundamento del saber, es el absoluto, pero no en la medida en que actúa como último postulado del que hacer derivar todo el sistema de la filosofía, sino que —según palabras de Schlegel— es una síntesis que, al mismo tiempo, es análisis y que, también, es síntesis. Es decir, el absoluto lo es todo y también su contrario. No se puede hablar de él sin limitarlo y reducirlo. Por lo que cualquier definición del absoluto está arrancándole, necesariamente, su condición de absoluto. Y, por lo mismo, tampoco se puede encarcelar en un sistema. “La unidad absoluta es más bien un caos de sistemas”.<sup>36</sup> La progresión infinita de la reflexión es un puro caos. Al no haber ninguna unidad en la que agarrarse ni ningún sistema que mantenga unidos sus diferentes elementos, todo queda reducido al caos. “Quien quiere el infinito, no sabe lo que quiere”.<sup>37</sup>

El método filosófico que desarrolla Schlegel para mantener abierto el caos que reina bajo toda verdad aparente, es la *ironía*. El objetivo de ésta es poner de manifiesto que toda verdad no es más que un fragmento del absoluto y que su valor sólo es temporal. Al mismo tiempo, la ironía tiene la función de recordar que la realidad de los entes, el ser, reposa en un absoluto incognoscible e inaprensible. “Ironía —dice Schlegel— es la forma de las paradojas”.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, p. 6.

<sup>37</sup> Friedrich Schlegel, “Lyceum”, *Schriften und Fragmente*, p. 84, fragmento 47.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 84, fragmento 48.

La palabra ironía la utiliza Schlegel en el sentido literal. Hablar con ironía equivale a expresar una cosa con un lenguaje que aparentemente significa lo contrario. En el caso de Schlegel, la ironía expresa el absoluto por medio de lo concreto y limitado. Por lo tanto, la ironía muestra todas las contradicciones, es una paradoja en la que libertad y necesidad se encuentran. La ironía, pues, es un método filosófico que no necesita un primer principio fundamentador ni intenta retener la universalidad en un sistema. La ironía empieza su pensamiento por el medio. No es un método constructivo del saber, al contrario, es meramente destructivo. Pero su destrucción tiene una función positiva: elevar al ser humano hacia el absoluto. De esta manera le concede la libertad absoluta y lo retorna a sí mismo, a la plenitud del espíritu.

El saber es siempre saber de lo finito, es una unidad relativa. Cualquier verdad que consiga el pensamiento será necesariamente relativa. Y, para Schlegel, es fundamental que la filosofía reconozca esta relatividad. Puesto que es “el anuncio de la libertad del pensamiento y del espíritu”.<sup>39</sup> Si existiera una verdad absoluta, el espíritu no tendría nada más que hacer, con lo que dejaría de existir. Es necesario recuperar el absurdo de toda verdad y el caos de todo sistema, afirma Schlegel. Esto sólo es posible mostrando el absoluto que yace bajo todo lo finito. Se tiene que destruir la apariencia de verdad de todo lo finito y mostrar el absoluto que le da ser y realidad. El ser humano, en la medida que es un ser finito, no puede tener acceso al absoluto infinito. Por eso sólo es posible mostrar el absoluto de forma alegórica o simbólica.

La alegoría la define Schlegel como la tendencia del ser humano hacia el infinito, el absoluto. Esta tendencia puede llevarse a cabo en dos direcciones determinadas:

- 1) *El arte es la imagen alegórica del infinito en el finito.* El arte representa al absoluto en la medida que lo indica. Cada poema, cada obra de arte individual quiere representar la totalidad. Es una alegoría que pretende representar lo irrepresentable y no la objetivación del absoluto, como afirmaba Schelling.
- 2) *El pensamiento, al contrario que el arte, no es una representación sensible del absoluto.* La única posibilidad que tiene el pensamiento de acercarse al absoluto es mediante la negación de todo lo finito, desvelando la relatividad y parcialidad de toda verdad. Esto es lo que Schlegel llama crítica.

La alegoría es, pues, la dirección del finito hacia el infinito. La dirección opuesta, la que desciende del infinito a lo finito, es lo que Schlegel llama *fantasía* (el acto)

---

<sup>39</sup> Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophi*, p. 232.

u *ocurrencia* (el producto). La ocurrencia es como un relámpago que ilumina de golpe el absoluto, mostrándolo como caos. Pero, al mismo tiempo, en este instante de revelación que es la ocurrencia, el absoluto se manifiesta con un cierto orden, aunque inmediatamente retorna en la plenitud carente de concepto. “La ocurrencia es una explosión del espíritu ligado”.<sup>40</sup> O, en otras ocasiones, Schlegel define la ocurrencia como síntesis caótica.

El infinito fluye en el caos del tiempo, caos en el sentido de que es incomprendible porque no se puede detener. Con la ocurrencia, uno de los momentos de este caos queda fijado de tal forma que se pone de manifiesto y hace comprensible uno de sus aspectos. La verdad que se alcanza gracias a la iluminación de la ocurrencia no es, ni mucho menos, absoluta, puesto que solamente es un momento del todo. Sin embargo, tiene la grandeza de ser una aparición (una de las muchas posibles) del absoluto.

La palabra que los románticos utilizan para hablar de este instante de revelación es *Augenblick*. No sólo Schlegel, también en la obra de Novalis y Hölderlin se encuentra este *Augenblick*, el instante de eternidad que revela la verdad que, normalmente, se oculta a la razón y al conocimiento. El concepto *Augenblick*, traducible directamente por *instante*, está compuesto por las palabras *Augen* (ojo) y *Blick* (mirada). Por eso se identifica este instante con un tipo de mirada, la que vislumbra el absoluto. En la ocurrencia se descargan todas las capacidades del espíritu en un instante que ilumina el absoluto. La ocurrencia, en la obra de Schlegel, es incluso el espíritu mismo que resplandece en un relámpago de luz. En este instante se concentra la eternidad del universo.<sup>41</sup>

Ironía y alegoría son dos formas negativas de insinuar el absoluto, ya que lo manifiestan como negación del finito. La ocurrencia, al contrario, es un principio positivo. Sin embargo, mediante ella, el caos no consigue una unidad, sino solamente una síntesis puntual. *Ocurrencia* es la traducción que utilizo para *Witz*. Esta palabra se debe entender en dos sentidos distintos, igual que *ocurrencia* en castellano. Por un lado, la ocurrencia es una idea que se nos ocurre en un momento dado, sin mediación de un razonamiento lógico. Por otro lado, la ocurrencia es una idea divertida, un chiste, en la medida que muestra una paradoja, una situación absurda, es decir, en palabras de Schlegel, un momento del absoluto.

---

<sup>40</sup> Friedrich Schlegel, “Lyceum”, *op.cit.*, fragmento 90, p. 86.

<sup>41</sup> Este tema está desarrollado de forma muy interesante en el libro de Bruno Hillebrand, *Ästhetik des Augenblicks*.

Una de las consecuencias más importantes que se desprenden de la idea que Schlegel tiene del absoluto es el tema del *fragmento*. La ocurrencia solamente puede manifestar un fragmento del absoluto. Walter Schulz, en su estudio sobre el Romanticismo, define los fragmentos como “alusiones, cifras, claves que permiten el acceso al absoluto”.<sup>42</sup> Lo fundamental para los románticos es que siempre se reconozca al fragmento como tal, sin pretender darle un valor absoluto o fijo, es decir, sin que se confunda con la verdad. Este es el motivo por el que la filosofía romántica, en su mayor parte, está escrita en fragmentos, en aforismos. Por lo mismo, muchas de las novelas del primer Romanticismo están incompletas, no son más que fragmentos de historias. En este sentido, la idea del fragmento explica también la predilección de la arquitectura romántica por las ruinas. Los fragmentos son ocurrencias en la medida que son ideas sueltas, sugerencias, que despiertan la imaginación, abren nuevos mundos. Escribiendo en fragmentos, los románticos subrayan que no es posible llegar a ninguna forma del saber mientras el pensamiento siga atado a la razón y a la lógica. Con ellos, se hace explícita la renuncia a un sistema ordenado del saber. No es un sistema del conocimiento lo que los románticos quieren describir, sino un caos de sistemas.

#### IV. CONSECUENCIAS DE LA INDIVIDUALIDAD ROMÁNTICA

##### A. La imagen del hombre

El Idealismo había puesto el lugar de sentido de los entes en el Yo, con lo que otorgaba al ser humano poder absoluto sobre todos los entes que no fueran él mismo. Pero al mismo tiempo, lo separaba del mundo y lo encerraba en un solipsismo del que no consiguió sacarlo. El Romanticismo desplazó este lugar de sentido hacia el ser, hacia la naturaleza o la vida misma. Si hay conocimiento del mundo es porque, previamente, el hombre y los entes son. Y no al revés, como pretendía el Idealismo. El ser humano se convirtió, así, en un ente más en el mundo. Los cuadros de Caspar David Friedrich, uno de los pintores más significativos del Romanticismo alemán, son una buena ilustración para esta idea de ser humano desplazado del centro del universo. Concretamente me detendré en la descripción de dos de sus cuadros: *Fraile a la orilla del mar* y *Caminante sobre un mar de niebla*.

---

<sup>42</sup> Walter Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, p. 270.

El cuadro *Fraile a la orilla del mar*, pintado entre los años 1808 y 1809, representa una playa por la que va paseando un fraile. Más de la tercera parte del cuadro está ocupado por el cielo, un cielo nocturno sin luna ni estrellas, pero tampoco con señales de tempestad. Es un cielo en reposo absoluto, como si su movimiento, su vida, se hubiera detenido en un instante. Por lo que hace al mar y a la playa, dan la misma sensación de reposo y de falta de vida. Solamente un par de gaviotas solitarias sobrevuela el paisaje. Y en medio de esta grandiosidad está la figura del fraile, inmensamente solitaria. Su figura es exigua, incluso insignificante. De hecho, es necesario mirar dos veces el cuadro para descubrirla. La forma como está estructurado el cuadro, con un horizonte difuso y el cielo ocupando la mayor parte de la imagen, da la sensación de extensión infinita y de profunda lejanía. La figura del fraile es la única línea vertical que hay en todo el cuadro, lo cual subraya enormemente la sensación de soledad. El cuadro arrastra la mirada del observador de la obra de arte, puesto que no le da un punto en que fijar la atención. Ni siquiera el fraile da a la mirada este reposo, ya qué es demasiado pequeño y se difunde en la totalidad de la imagen.

Por lo que hace al cuadro *Caminante sobre un mar de niebla*, del año 1818, también la naturaleza es el tema principal. Esta pintura representa en un primer plano a un caminante de espaldas al observador del cuadro, de pie sobre un peñasco, que contempla la inmensidad del paisaje cubierto de niebla que reposa a sus pies. Como en el cuadro anterior, tampoco aquí hay otro signo de vida que la figura del caminante. El paisaje, sumergido en la niebla, no tiene líneas claras ni un horizonte definido, sino que se extiende hacia el infinito. A diferencia del fraile que paseaba por la playa, este caminante muestra seguridad en su actitud. Pero, por el hecho de estar de espaldas, tampoco puede decirse que sea él el protagonista del cuadro sino la naturaleza. Por otro lado, la identificación del observador con el sentimiento que despierta el cuadro, en este caso, viene dada por el hecho de que la figura está de espaldas. Puesto que la mirada del espectador sigue la misma dirección que la de la figura y, por lo tanto, puede experimentar las mismas sensaciones.

En la mayoría de los cuadros de Friedrich, la naturaleza tiene una presencia marcadamente superior al individuo. A pesar de esto, no puede decirse que Friedrich sea un paisajista. Su naturaleza está definida justamente por la figura humana que la contempla. En el caso del *Fraile paseando a la orilla del mar*, todo el paisaje está desarrollado como una expresión de los sentimientos del fraile. Sin esta figura, el cuadro no tendría sentido. En la segunda obra descrita, es la mirada del caminante, a pesar de que no se ve, la que pone de manifiesto a la naturaleza. Por eso puede



decirse que el tema de los cuadros de Caspar Friedrich no es la naturaleza misma sino la conciencia de la naturaleza. En la obra de este pintor nunca se encuentran campesinos, leñadores, etcétera, que trabajen —es decir, transformen— la naturaleza. El tema es siempre su contemplación.

En estos cuadros de Friedrich aparecen los grandes temas del Romanticismo alemán. La naturaleza como representación del absoluto, sin límites y que todo lo incluye. La conciencia humana como lugar del conocimiento y de la manifestación de la fuerza de la naturaleza, del absoluto. El desplazamiento del hombre del centro del mundo, la pérdida de su papel como señor y dador de sentido a todo lo que es. He mostrado más arriba que uno de los objetivos de la filosofía romántica era reconciliar al ser humano con la naturaleza, con el absoluto del que estaba separado por el conocimiento racional, por el juicio en la conciencia. En un primer estadio de la humanidad (en Hölderlin la infancia, en Novalis la edad de oro) hombre y naturaleza se identificaban. No había oposición sujeto-objeto sino relación inmediata sin conciencia. Después se da la oposición. El ser humano se separa de la naturaleza y del mundo, se sitúa ante ella y hace de ella un objeto. Así puede hacer de ella un concepto y reducirla a las categorías racionales del pensamiento. Este es el estadio en el que se detiene la filosofía del Idealismo. Pero para los románticos hay un tercer estadio que debe alcanzarse. Es el retorno a la naturaleza, el reconocimiento de que el ser humano forma parte de ella y de que de ella obtiene su ser. Pero este reconocimiento implica ya la conciencia. Las cosas son lo que son porque el ser humano las piensa. El hombre, gracias a la conciencia, da a los entes su esencia. Pero a diferencia de la filosofía idealista, el resultado de la conciencia no es el control de la naturaleza, sino la manifestación del absoluto en toda su irreductibilidad. El Yo absoluto de Fichte reducía la naturaleza, el absoluto, al pensamiento y lo fijaba en una idea, con lo que éste perdía su fuerza, dejaba de ser absoluto. Para los románticos, el absoluto no es más que un sistema caótico o, en palabras de Schlegel, un caos de sistemas. El absoluto lo incluye todo, con todas sus contradicciones. No es posible ligarlo en un concepto o en una imagen sin falsearlo. La función del arte es sugerirlo tal como es, sin reducirlo. Éste es el objetivo de la mirada de las figuras en los cuadros de Friedrich.

El arte del clasicismo expresaba las ideas del Idealismo. Su objetivo era controlar a la naturaleza, controlar las imágenes a partir de la racionalidad. El artista aplicaba estas reglas y así imponía unos límites racionales al todo, reduciéndolo a un orden, a un sistema, como diría la filosofía. La perspectiva central era a la pintura lo que en la filosofía era el sistema. Los cuadros de Friedrich,

en cambio, superan esta racionalidad. Rompen con la perspectiva clásica y con ello consiguen que el paisaje pintado tome unas dimensiones que superan todo intento de control. Las figuras representadas no pueden hacer otra cosa que observar la naturaleza. Tampoco el espectador puede mantenerse friamente ante el cuadro como si éste fuera un objeto a analizar, sino que se deja arrastrar por su espíritu. En la mirada que las figuras de los cuadros de Friedrich dirigen a la naturaleza, o la que el espectador de la obra dirige al cuadro, el tiempo se detiene en un instante que le permite contemplar la inmensidad de la naturaleza sin reducirla a objeto. Es el instante-mirada (*Augenblick*) del que antes he hablado al describir la filosofía de Schlegel.

La mayoría de las novelas románticas describen historias de viajes, en las que los caminantes se sumergen en el mundo que los rodea y se dejan arrastrar por los sentimientos de placer y gozo ante la naturaleza. Es este exactamente el mismo tema de los cuadros de Caspar Friedrich. Como ejemplo citaré un fragmento de la novela *Ahnung und Gegenwart (Presentimiento y presente)* de Joseph von Eichendorff. Esta novela describe un viaje en el que el protagonista se deja arrastrar por el destino. Al final de su viaje, el caminante retorna al punto donde se inició su camino. Pero, gracias al camino realizado, en el que se había separado del origen, cuando regresa tiene una conciencia de la que antes carecía y que le permite contemplar el absoluto en sí mismo, sin deseos de separarse de él, aceptándolo en toda su inmensidad incognoscible. De esta forma, el camino que ha ido haciendo el protagonista a lo largo de la historia no es nada más que el proceso que describían Hölderlin y Novalis, y que se inicia con la unidad inmediata pero inconsciente con el todo, sigue con la separación necesaria y, al final, en un instante de plenitud, retorna al origen. La descripción que hace Eichendorff de este momento del retorno podría servir de texto al pie del cuadro de Friedrich *Caminante sobre un mar de niebla*, puesto que describe de forma prácticamente literal la mirada que este caminante dirige al paisaje:

¡Cómo había cambiado todo en él! Antaño, sus pensamientos y deseos navegaban con las nubes en el cielo azul por encima de las montañas, tras las cuales, la vida con sus maravillas de viaje se le aparecía con un misterio bello y exuberantemente rico. Ahora estaba en el mismo lugar donde había empezado, como en un círculo descrito fatigosamente, pronto en el final más silencioso y más serio de su viaje, y ya no sentía ningún deseo de las cosas tras las montañas o más allá. La poesía, su dulce antigua compañera de viaje, ya no le era suficiente, todos sus planes más serios y efusivos habían fracasado por la envidia de su tiempo, su amor por las muchachas, sin que él mismo se hubiera dado

cuenta, había cedido a un amor superior, y todo aquel gran y rico misterio de la vida por fin se había resuelto en Dios.<sup>43</sup>

## B. La relatividad de la verdad

El Yo absoluto de Fichte se había erigido en fundamento del ser de todo ente. Solamente porque el sujeto racional es autoconsciente y consciente del mundo, éste tenía un sentido y, en última instancia, un ser. De esta manera, el sujeto tomaba una distancia respecto al mundo que le permitía conocerlo y, por el mismo movimiento, controlarlo. Pero, paradójicamente, por el poder absoluto del Yo, el individuo en su diferencia se diluía y desaparecía. En su calidad de fundamento, el Yo era atemporal, estable y siempre igual. Por lo que el individuo, temporal, finito y cambiante, tenía que renunciar a sí mismo para someterse a la racionalidad y perfección del Yo absoluto.

El primer Romanticismo alemán se negó a aceptar este Yo absoluto en nombre del individuo, al que quería retornar su dignidad. Para ello, necesariamente, lo primero era eliminar el fundamento eterno y objetivo de la verdad. Mientras hubiera una verdad absoluta, el ser humano tenía que prescindir de su diferencia individual. Para los románticos no había ninguna verdad, ningún ideal o valor por el que valiera la pena someter a la individualidad. La vida de cada hombre en sí mismo, en su forma de ser distinta y variable, era lo único a lo que no se podía renunciar. Solamente la aceptación de la relatividad de todo conocimiento garantizaba esta libertad individual.

La obra de teatro *La muerte de Dantón*, de Georg Büchner (1835), es un buen ejemplo de lo que significaba para los románticos esta necesidad de dar valor al ser humano por encima de toda pretendida verdad absoluta. Este texto pertenece al Romanticismo tardío y está escrito en la época donde los grandes ideales de la Revolución francesa habían evolucionado hacia la política del Terror. En un principio, los románticos, como la mayoría de intelectuales de la época, habían acogido la Revolución con grandes esperanzas, en la medida que pretendía crear una sociedad basada en la igualdad de valor de cada individuo. Pero cuando estos ideales se volvieron una idea absoluta, por la que incluso la vida de los individuos perdía todo valor, sintieron una gran decepción y se apartaron de ella.

<sup>43</sup> Joseph von Eichendorff, *Ahnung und Gegenwart*, p. 229.

En *La muerte de Dantón* hay un diálogo entre Robespierre y Dantón que ejemplifica muy bien esta problemática.

En la obra de Büchner, Robespierre afirma que el Terror es necesario por el bien de la humanidad. Igual como la Naturaleza sigue su curso, independientemente de la vida de los individuos y con sus terremotos, inundaciones, etcétera, elimina todo lo que se opone a su curso, los ideales de la Revolución deben seguir su camino anulando todo aquello que impide su progreso.

La naturaleza espiritual, con sus revoluciones, ¿debe ser más respetuosa de lo que lo es la física? ¿Una idea no puede destruir lo que se le opone, de la misma manera como lo hace una ley de la física? Un acontecimiento que transforma toda la configuración de la naturaleza moral, es decir, de la humanidad, ¿no puede progresar con sangre?<sup>44</sup>

Solamente desde la concepción idealista del sujeto es posible mantener estas ideas que aquí Büchner pone en boca de Robespierre. Dantón, en cambio, que en esta obra representa las ideas románticas sobre el valor del ser humano, se niega a aceptar que haya una idea o un valor que justifique la muerte de tantos seres humanos. ¿Desde dónde puede alguien afirmar que su verdad es mejor que la de los demás? ¿En qué se basa? La respuesta de Dantón a Robespierre expresa claramente su rechazo de toda verdad absoluta:

¿Tienes tú el derecho de hacer de la guillotina un lavadero para la ropa sucia de otra gente y de hacer de sus cabezas cortadas un quitamanchas para sus vestidos manchados, solamente porque tú siempre llevas una chaqueta limpia y cepillada? Sí, puedes defenderte si te escupen en ella o si te la agujerean; pero, ¿qué te importa a tí, mientras te dejen tranquilo?<sup>45</sup>

Ciertamente, Dantón no es un ejemplo de la dignidad de estos valores que predica. Por la certidumbre de la carencia de todo fundamento, no es capaz de encontrar un sentido a la vida. Para él, todo acontecimiento es absurdo, la monotonía de la cotidianidad lo aburre, y no es capaz de encontrar un sentido a la existencia. Se lanza al libertinaje como única salida al absurdo de la existencia. Éste es uno de los grandes problemas que los románticos dejaron abierto. Quizás podría decirse

---

<sup>44</sup> Georg Büchner, "Dantons Tod", *Dichtungen und Schriften*, p. 53.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 32.

que no estaban a la altura de sus ideas o que la época todavía no estaba madura para ellas. Esto justificaría la muerte prematura por suicidio, la locura o las conversiones al catolicismo de muchos de sus representantes. El Romanticismo había sido capaz de afirmar la relatividad de todos los valores y de destruir todo fundamento que pretendiera imponérsele al individuo como su verdad. Pero no supieron ir más allá y afirmar positivamente el valor de la vida en sí misma.

### Bibliografía

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/Maim, Suhrkamp, 1975 (traducción al castellano: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975).

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Maim, Fischer, 1971 (traducción al castellano de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2001).

Benjamin, Walter, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, en *Obras Completas*, I, 1, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974 (versión castellana: *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Ediciones 62, 1988).

Bohn, Volker, *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt/Maim, Suhrkamp, 1987.

Büchner, Georg, *Dichtungen und Schriften*, Köln, Könnemann, 1997 (traducción al castellano de algunos textos hecha por Javier Ordula en *La muerte de Dantón*, Madrid, Cátedra, 1993).

Eichendorff, Joseph von, *Ahnung und Gegenwart*, Köln, Könnemann, 1998 (traducción al castellano de José Miguel Mínguez: *Vida de un vagabundo aventurero. Presentimiento y presente*, Barcelona, Bruguera, 1974).

Fichte, J.G., *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

\_\_\_\_\_, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, Meiner, 1978 (traducción al castellano de M. J. Valera: *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, Folio, 2000).

\_\_\_\_\_, *Die Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters*, Hamburg, Meiner, 1956 (traducción al castellano de José Gaos: en *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976).

Frank, Manfred (ed.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/Maim, Suhrkamp, 1988.

\_\_\_\_\_, *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München, Winkler Verlag, 1972.

\_\_\_\_\_, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989.

Haslinger, Josef, *Die Ästhetik des Novalis*, Königstein, Hain, 1981.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik en Obras completas*, vol. 40, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann.

\_\_\_\_\_, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1981 (traducción al castellano de José María Valverde: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983).

Heinrich, Dieter, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

Hillebrand, Bruno, *Ästhetik des Augenblicks*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Hölderlin, Friedrich, *Theoretische Schriften*, Hamburg, Meiner, 1998 (traducción al castellano de Felipe Martínez Marzoa: *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1983).

\_\_\_\_\_, *Hyperion*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997 (traducción castellana de J. Munárriz: *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, Hiperion, 2000).

\_\_\_\_\_, *Werke, Briefe, Dokumente*, München, Winkle, 1990.

Iber, Christian, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus (1994–1995)*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

Morey, Miguel, *Deseo de ser piel roja*, Barcelona, Anagrama, 1984.

Novalis, *Werke in einem Band*, Berlin, Aufbau Verlag, 1989 (algunas de las obras de Novalis traducidas al castellano son: *Los discípulos de Sais*, traducción de F. de Azúa, Madrid, Hiperion, 1988; y *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, traducción de Javier Arnaldo, Madrid, Tecnos, 1994).

\_\_\_\_\_, *Werke und Briefe*, München, Winkler, 1968.

Riedel, Christoph, *Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Schlegel, Friedrich, *Dichtungen und Aufsätze*, München, Hauser, 1984.

\_\_\_\_\_, *Kritische Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

\_\_\_\_\_, *Schriften und Fragmente. Ein Gesamtbild seines Geistes*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1956 (existe la traducción al castellano de algunos fragmentos de Schlegel en *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1994).

\_\_\_\_\_, *Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner, 1991.

Schulz, Walter, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, Neske, 1979.

\_\_\_\_\_, *Metaphysik des Schwebens*, Pfullingen, Neske Verlag, 1985.

Vattimo, Gianni (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

Zima, Peter, *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen, A. Francke Verlag, 2000.