



## EL ROL DE LA *EINBILDUNGSKRAFT* EN LA FILOSOFÍA DE FICHTE Y DE NOVALIS LA RELACIÓN FINITO-INFINITO EN EL IDEALISMO “DE LO” ABSOLUTO

THE ROLE OF THE *EINBILDUNGSKRAFT* IN FICHTE'S AND NOVALIS' PHILOSOPHY  
THE RELATION FINITE-INFINITE IN THE IDEALISM “OF THE” ABSOLUTE

Lucas Damián Scarfia<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires

Recibido: 25.03.2020 – Aceptado: 12.10.2020

### RESUMEN

En el presente artículo se analiza la relación filosófica entre la obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y de Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801). En particular se estudia el modo en que uno y otro concibieron el rol de la imaginación (*Einbildungskraft*) en el marco de sus ideas y pensamientos sobre filosofía. A su vez, este análisis conlleva determinar cuál es el tipo de relación metafísica que ellos establecieron entre los conceptos de lo finito y de lo infinito. Esto último se presenta al interior de una clase particular de filosofía, a saber: el idealismo “de lo” absoluto o de lo finito, por contraposición al dogmatismo filosófico y al idealismo absoluto –encarnado en la filosofía de Hegel. Como consecuencia de este estudio en que se ponen en comparación las posturas de Fichte y de Novalis, se concluye que, para poder comprender de manera coherente sus posiciones, se tiene que resaltar el sentido moral de su pensamiento, en particular respecto de la fuerza de la imaginación en paralelo con los alcances de la facultad de la razón. También se subraya la continuidad de sus planteos respecto de la filosofía crítica y práctica de Kant.

Palabras clave: Fichte; Novalis; Imaginación; Finito; Infinito.

### ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the philosophical relationship between Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) and Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801). The capital aspect to be considered is how they understand the role of the imagination (*Einbildungskraft*) in their philosophical framework. This analysis leads to determine what kind of metaphysical relation they establish between the concepts of finite and infinite. This is shown within a particular type of philosophy: the idealism “of the” absolute or of the finite, by contrast to dogmatism and absolute idealism –incarnated in Hegel’s philosophy. As a consequence of this study, through which Fichte’s and Novalis’ philosophical viewpoints are compared, it may be argued that, in order to fully and consistently understand them, it is of importance to highlight the moral dimension of their thought and, specifically, the way in which they describe the power of imagination alongside the achievements of the faculty of reason. In this respect, the relatedness of Fichte’s and Novalis’ proposals with Kant’s critical and practical philosophy is also stressed.

Keywords: Fichte; Novalis; Imagination; Finite; Infinite.

<sup>1</sup> [lucasdamianscarfia@gmail.com](mailto:lucasdamianscarfia@gmail.com)



*Das grösste Gut besteht in der Einbildungskraft*

Novalis (NW 2, 186, Nr. 578)

## INTRODUCCIÓN

La relación entre Fichte y los primeros románticos fue objeto de diversas consideraciones. Por un lado, existen lecturas como la de Frank, quien sostiene que entre Fichte y ellos hay oposición en cuanto a los aspectos básicos de sus filosofías (cf. Frank 2004, 26; cf. 2007, 68). Por otro lado, Beiser subraya cierta continuidad de los *Frühromantiker* respecto de algunos proyectos filosóficos de la Ilustración que Fichte tomó como propios (cf. Beiser 2003, 57).

La hipótesis de la que parte el presente trabajo va más allá de ambas posturas. De lo que se trata es de exhibir la continuidad entre el aspecto fundamental del pensamiento fichteano de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)* (1794-1795), con la filosofía de Friedrich von Hardenberg (Novalis), en tanto principal exponente del romanticismo temprano. Si bien Novalis no asistió a los cursos dictados por Fichte, sí lo conoció en persona en mayo de 1795. A partir de este encuentro se avocó al estudio de la *GWL*. Al leer esta obra escribió 667 fragmentos que de forma póstuma se dieron a conocer como *Fichte Studien (FS)* (1795-1796). A partir de la lectura de ambos textos se erige aquí como hipótesis que sus filosofías coinciden.

Se trata de una convergencia en cuanto a qué tipo de relación metafísica se da entre los conceptos de lo finito y de lo infinito, pensados como aspectos de la subjetividad. Con mayor precisión: aquí se propone como hipótesis que los dos filósofos concibieron la imposibilidad de una síntesis última entre estos términos. Así pues, el fundamento del sistema filosófico de Fichte y de las ideas novalianas expuestas en *FS* –a saber: el yo absoluto–, no se tiene que concebir como una unidad acabada. De esta manera, cabe calificar ambas filosofías como un idealismo de lo finito o “de lo” absoluto.<sup>2</sup>

Ahora bien, al margen de poder situar a Fichte y a Novalis en una misma línea de pensamiento, no se puede considerar que la producción filo-

---

<sup>2</sup> Con respecto al primero de estos rótulos, cf. López Domínguez 1996,125; Gabriel 2010, s/n; Cruz Cruz 1975, X. A su vez cabe anticipar que este idealismo se opone al idealismo absoluto de Hegel (cf. Cruz Cruz 1975: XXXVIII-XXXIX; Beiser 2002, 264). Por último, hay que decir que, si bien ni Fichte ni Novalis se valen del segundo de los rótulos que se mencionaron, el sentido del término cobra valor a partir de lo que se expone a lo largo de este trabajo.

sófica novaliana sea nada más que una reapropiación de la doctrina de Fichte. De hecho, buena parte de la revisión crítica de la filosofía de Hardenberg los distanció. Esta separación se basó en la noción de “idealismo mágico” (*magisches Idealismus*) como título casi exclusivo con el cual referir a su pensamiento. En este sentido, no se podría pensar a Novalis en continuidad con Fichte, ya que el carácter mágico de su filosofía idealista implica dejar de lado su aspecto finito.<sup>3</sup>

Al mismo tiempo, cuando Hardenberg hace hincapié en su pensamiento como un idealismo mágico, da lugar a la concepción de lo absoluto ya no como “yo” sino como “ser” (*Seyn*). De manera análoga, piensa que este “ser” puede ser aprehendido a través de la intuición estética del poeta (*der Pöet - der Dichter*) y del mago (*der Magus - der Zauberer*). Ellos tendrían el poder de crear, desde sí, la realidad y a sí mismos. Así pues, existiría un punto sintético en el cual yo y no-yo, sujeto y mundo, se identificarían.<sup>4</sup>

Sin embargo, la expresión “idealismo mágico” aparece nada más que seis veces a lo largo de su obra. Reducir toda su filosofía bajo esa denominación y oponerla a Fichte implica falsear momentos y aspectos de su desarrollo intelectual. Más aun, implica dejar de lado su origen y hacer caso omiso

---

<sup>3</sup> El idealismo mágico novaliano recae, en ocasiones, en una posición idealista absoluta o de corte hegeliana –según Hegel desarrolla su sistema ya desde los últimos años de vida de Novalis y con posterioridad a su fallecimiento. Según ella, lo finito aparece nada más que como un momento de lo infinito, que luego de un proceso sintético alcanza una unificación última en la cual lo primero se subsume de manera total en lo segundo. En los términos de la filosofía de Fichte, se trata de un pensamiento que concibe la posibilidad de un conocimiento de la realidad y de sí mismo, más allá del no-yo y del choque del yo con él. En uno de los fragmentos en los que se hace eco del carácter mágico de su pensamiento idealista, Novalis dice: “[u]n pensamiento puro – una imagen pura – una sensación pura son pensamientos, imágenes y sensaciones que surgieron no tras ser despertadas por ningún objeto que les correspondiera [...]. La fantasía es una tal fuerza extra-mecánica. (Magismo o sintesismo de la fantasía. La filosofía aparece aquí por completo, como idealismo mágico)” (NW 2, 671, 826). También: “[a]uténtico fichtismo, sin choque – sin no-yo en su sentido. Evolución de la formula yo” (NW 2, 623, 639). (Para citar las obras de Novalis, se señala el número del tomo de *Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe* (1978) (NW), seguido del número de página y del número del fragmento). En la Bibliografía se hace referencia a las traducciones utilizadas.

<sup>4</sup> Escribe Hardenberg en el fragmento 639 de *FS*: “[e]l arte es: formación de nuestra eficacia – querer de una manera determinada – según una idea – Efectuar y querer son aquí uno. Sólo el ejercicio frecuente de nuestra eficacia, por lo que ésta deviene más fuerte y determinada, forma el arte” (NW 2, 195, Nr. 639). Respecto de la fuerza de la magia, dice: “[l]a magia es el arte que permite utilizar a voluntad el mundo sensorial” (NW 2, 335, 109). Además, las lecturas que extienden y enfatizan sobremanera el término de idealismo mágico para la filosofía de Novalis, suelen hacer de ella un pensamiento místico-religioso (cf. Lewis 1962, 473-74; Warnes 2006, 489; Vater 2010, 290). Así imposibilitan una apreciación global y coherente de su obra como un idealismo que se erige y desarrolla en continuidad con el sistema moral y no religioso de la *GWL*.

de los pasajes dedicados, en mayor medida y con mayor rigor, al pensamiento filosófico.

Con vistas a aclarar los puntos de coincidencia y disidencia entre Fichte y Novalis, el objetivo del trabajo es estudiar las particularidades del modo en que cada uno de ellos concibe el rol de la imaginación (*Einbildungskraft*) al interior de su filosofía. La elección de esta línea de investigación como hilo conductor del análisis comparado no es arbitraria. Las observaciones en este punto posibilitan de la mejor manera la puesta en evidencia del espíritu filosófico que ambos comparten, así como también algunas diferencias entre ellos. De hecho, la lectura de sus posiciones acerca de la imaginación desemboca en la necesidad de señalar un problema que dificulta lo que se postula en la hipótesis.

Esta dificultad se da a partir de los límites que Fichte traza a la capacidad de la imaginación respecto de la conformación del objeto de conocimiento y como barrera a superar, de manera práctica, por el sujeto. Por el otro lado, por la capacidad, en cierto sentido ilimitada, que Novalis ve en ella. Sin embargo, la problemática se zanja a partir del desarrollo de los argumentos que se presentan en el trabajo. Así pues, aquí se concluye que es necesario concebir el idealismo fichteano y novaliano como pensamientos afines en lo que remite a sus cuestiones fundamentales. O, para ser más precisos, se trata de dar cuenta de una continuidad entre ambos en el modo de filosofar en los márgenes de un idealismo “de lo” absoluto, práctico, trascendental y de herencia kantiana (cf. Waibel 2010, 318-319).<sup>5</sup>

En efecto, la referencia al pensamiento de uno y de otro, caracterizado como un idealismo de lo finito, implica su ligazón con la filosofía crítica de Kant —que se ocupó de resaltar los límites más allá de los cuales la razón humana no puede avanzar. Ya sea bajo la forma de un idealismo crítico —como lo es para Fichte el pensamiento kantiano (cf. *GWL*, *GA I/2*, 311 y 335)—,<sup>6</sup> o a partir del desarrollo del idealismo fichteano también crítico (cf. *GWL*, *GA I/2*, 335), o del idealismo novaliano —cuando no se lo considera sólo como idealismo mágico—, lo cierto es que el pensamiento de estos filósofos da cuenta de la imposibilidad de una síntesis última en la relación finito-infinito como carácter propio de la subjetividad.

---

<sup>5</sup> Por su parte, Haag destaca el énfasis con que Fichte declara que su sistema se alinea con la metodología trascendental de la filosofía kantiana (cf. Haag 2019: 113).

<sup>6</sup> Las citas y referencias a las obras de Fichte se hacen a partir de su ubicación en la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962-1971 [GA]. En cada caso precede a la GA, la sigla del texto en cuestión. En la Bibliografía se hace referencia a las traducciones utilizadas.

En continuidad con esta conclusión, es importante destacar el elogio de Fichte y de Novalis respecto de la misión moral del sujeto. De acuerdo con ella, el hombre no deja de hacerse cargo de su tendencia hacia lo infinito, aun cuando sabe que semejante meta es inalcanzable. En este sentido, también es un punto de coincidencia en la conformación de sus pensamientos, la importancia que adjudican a la dimensión práctica de la filosofía.<sup>7</sup>

Basta con lo dicho hasta aquí como introducción al presente trabajo, ahora corresponde exponer su estructura. El primer apartado (1.) se dedica al estudio de cómo Fichte concibe la *Einbildungskraft*. En particular se enfatiza el rol que tiene esta facultad en el ámbito de la Deducción de la representación en la *GWL*. A su vez, este análisis conlleva tomar en cuenta ciertos pasajes de la sección de esta obra que se dedica a la ciencia de lo práctico.

En el segundo apartado (2.), se analizan algunos de los fragmentos de los *FS* de Novalis que refieren a la *Einbildungskraft*. Ahora bien, Novalis se hace eco de Fichte y de la función de la imaginación también en escritos posteriores. Aunque es cierto que el contexto y el contenido de la producción de uno y otros difiere, la selección de fragmentos que giran en torno al concepto en cuestión refuerza lo dicho en los *FS*.

Por último, en el tercer apartado (3.), se explicita a modo de conclusión cómo a través de la realización del objetivo planteado, la hipótesis del trabajo es corroborada. Así, pues, se expone la coincidencia en cuanto a las bases de la filosofía idealista fichteana y novaliana –aun a través de algunas divergencias entre ambas. En continuidad con ello, se compara y subraya la diferencia entre el idealismo “de lo” absoluto de Fichte y de Novalis, y el idealismo absoluto de Hegel. A partir de esto, se refuerza la exposición de la continuidad entre el pensamiento de los primeros dos autores.

## 1. LA CONCEPCIÓN FICHTEANA DE LA *EINBILDUNGSKRAFT*

Por demás estudiados están los tres primeros párrafos de la sección inicial de la *GWL* con los que Fichte sienta las bases de su sistema filosófico. Cada uno de ellos remite a un principio fundamental que conforma el saber humano o la experiencia. En efecto, explicar esta conformación fue el objetivo

---

<sup>7</sup> También Radrizzani demarca la coincidencia entre ambos filósofos en este punto, si bien no a partir de un análisis del rol de la imaginación en sus filosofías, sino de la noción de sentimiento (*Gefühl*), según aparece en algunos fragmentos de los *FS* (cf. Radrizzani 2015: 107). Por otro lado, también resulta de interés cómo, en el mismo texto, el autor continúa con el análisis comparado de ambos filósofos en lo que respecta a la manera en que conciben la relación entre yo y no-yo, y la posible síntesis entre ambos términos (cf. Radrizzani 2015: 108) –lo cual resulta un aspecto central del presente artículo.

que Fichte se propuso (cf. *GWL*, GA I/2, 255). Ahora bien, con vistas a dilucidar la problemática de este trabajo, es necesario hacer foco en la proposición que condensa el tercero de estos principios, a saber: “yo opongo en el yo al yo divisible un no-yo divisible” (*GWL*, GA I/2, 272).

De lo que se trata es de analizar las dos proposiciones que de aquí se desprenden. Por un lado, la que da lugar a la parte práctica de la *GWL*: “[e]l yo pone al no-yo como limitado por el yo” (*GWL*, GA I/2, 285). Por otro lado, la que da lugar al apartado que se dedica al saber teórico: “el yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo”, o en otros términos: “[e]l yo se pone como determinado por el no-yo” (*GWL*, GA I/2, 285 y 287).

Al tiempo que dio con la explicación del fundamento del saber, Fichte quiso refutar el dogmatismo en tanto filosofía que afirma que el conocimiento de la realidad se determina por lo que los objetos son en sí y por cómo afectan al sujeto (cf. *GWL*, GA I/2, 279-280). Empero, la proposición anterior parece contradecir el rechazo fichteano de la posición dogmática. Por otro lado, si se subraya la segunda parte de ella —es decir, la idea de que el no-yo determina al yo—, se podría ver en la filosofía de Fichte un retorno al dogmatismo. Fichte, sin embargo, dedica el cuarto párrafo de la *GWL* a explicar en qué medida se puede pensar que el yo es determinado por el no-yo. Esta explicación concluye que semejante determinación no es más que uno de los aspectos de un doble movimiento de determinación recíproca (*Wechselbestimmung*) entre yo y no-yo.

De semejante manera, Fichte no solo no cae en el dogmatismo, sino que, al mismo tiempo, rechaza la doctrina del idealista dogmático. Esta clase de idealismo es la que Fichte adjudica a los leibnizianos (cf. *GWL*, GA I/2, 304) y, tal como en este trabajo se hará explícito, este rechazo se puede extender al idealismo absoluto por oposición al idealismo “de lo” absoluto. En este contexto es donde el análisis del rol de la *Einbildungskraft* cobra importancia. Para dar cuenta de la reciprocación que determina al yo y al no-yo, el uno por el otro, Fichte hace hincapié en la función de la imaginación productiva como la fuerza que es la génesis de semejante movimiento (cf. *GWL*, GA I/2, 314). Por este motivo, a continuación se tiene que explicar qué piensa con respecto a la imaginación junto con el estudio del concepto de “choque” (*Anstoß*) y de la función que le atribuye a la facultad del entendimiento (*Verstand*).

Fichte comienza el apartado teórico de la *GWL* retomando la proposición a la que arribó luego de presentar los tres principios que conforman el texto. Así pues, sostiene que todo el desarrollo de esta sección se desprende

de la síntesis fundamental necesaria entre yo y no-yo: “en la síntesis fundamental (la del yo y del no-yo), hay establecido un contenido para todas las futuras síntesis posibles [...]. Todo lo que debe pertenecer al ámbito de la *Doctrina de la ciencia* tiene que poder desarrollarse a partir de esa síntesis fundamental” (GWL, GA I/2, 283). La cuestión que plantea es cómo se puede dar semejante síntesis entre términos que aparecen como opuestos y que, en un primer momento, sólo se pueden pensar a partir de la supresión del uno por el otro. Esta es la pregunta que se formuló en el tercer párrafo de la *GWL*: “¿cómo pueden pensarse juntos, sin anularse ni suprimirse, a y –a, ser y no-ser, realidad y negación?” Allí dice Fichte: “[n]o hay que esperar que alguien pueda dar otra respuesta que esta: deben limitarse mutuamente” (GWL, GA I/2, 269-270).

Entonces, desde el comienzo de la tarea sintética, Fichte no concibe la posibilidad de una conciliación última. Si los términos se tienen que sintetizar por mutua limitación, nunca se podrá concluir semejante proceso sin atentar contra el estatuto de la propia síntesis. En otras palabras, la reducción sintética de las proposiciones según las cuales, por un lado, el yo aparece como el ponente y el no-yo como lo puesto y, por el otro, al revés, no alcanza nunca una proposición que las abarque de forma absoluta. Esta síntesis imposible, que atraviesa la exposición del saber teórico en la *GWL*, conduce a la descripción de una facultad que es la encargada de originar tal movimiento de limitación y determinación del yo y del no-yo: “[la imaginación] es la que enlaza en unidad a contrarios constantes, la que se coloca entre momentos que tendrían que anularse mutuamente y, haciendo esto, mantiene tanto al uno como al otro [...].” (GWL, GA I/2, 350).

Así pues, la imaginación no puede sin más crear el mundo. Si así fuera, su actividad no sería la propia de una facultad dada en un movimiento de determinación recíproca que, como tal, implica la relación entre al menos dos términos.<sup>8</sup> Al momento de pensar el rol de la imaginación en la síntesis entre yo y no-yo, Fichte aclara: “así se establece no actividad absoluta en general, sino actividad absoluta que determina una reciprocación” (GWL, GA I/2, 314).

---

<sup>8</sup> Haag también dedica algunas páginas a destacar el rol que para Fichte tiene la imaginación en consonancia con la *Wechselbestimmung*, en lo que remite a la coherencia de los tres principios de su sistema. Es decir, como justificación de la síntesis de limitación que se da entre yo y no-yo, y que es la única a partir de la cual se produce conocimiento objetivo para el sujeto, así como una relación práctica entre ambos términos (cf. Haag 2019: 114 y ss.).

Ahora bien, esto no implica quitarle la condición de originaria a la actividad imaginativa. Para Fichte, como afirma Villacañas: “el *actus originarius* de manera inmediata es imaginación” (Villacañas 1994, 147). Sólo que, cabe agregar, semejante acto no tiene efectividad absoluta sobre la realidad. En otras palabras, la producción de la imaginación, a través de la cual se concilian yo y no-yo por mutua determinación, es infinita y finita a la vez. Es infinita en su capacidad de proyectarse de modo ideal siempre por encima del no-yo. Es finita en tanto nunca puede realizar de modo total esa proyección.

Se trata del celo fichteano por permanecer en los márgenes de un idealismo de lo finito y no caer en posiciones idealistas de corte dogmático o absoluto. Si el yo pusiera con efectividad absoluta el objeto de su proyección en tanto no-yo, no cabría denominar a este último así. En tal caso, se tendría que hablar de un yo absoluto que abarca la totalidad en sí; pero sería una totalidad que se vacía en sí misma. El yo no pondría, en verdad, nada y se anularía a sí mismo en tanto su esencia no es otra que actividad ponente absoluta (cf. *GWL*, GA I/2, 259).<sup>9</sup>

En la *GWL*, Fichte también analiza la *Einbildungskraft* en el contexto de la descripción de la “historia pragmática del espíritu humano”. Es decir, en el ámbito de la puesta en escena del proceso a través del cual el yo no solo se tiene que concebir como absoluto, sino también como un yo finito autoconsciente; o, en otros términos, como un yo moral que se traza ideales.<sup>10</sup> Esta elucubración se enmarca en los límites de una filosofía de corte crítico como la kantiana (cf. Villacañas 2001, 90). En efecto, cada una de las facultades sintéticas que aparecen descritas a lo largo de aquella historia nunca dan cuenta de una clausura última de tal movimiento de síntesis.<sup>11</sup> Como sostiene Villacañas:

---

<sup>9</sup> Aquí cabe citar un fragmento de Novalis en que ya se expresa la continuidad de su pensamiento con relación a Fichte. Él se pregunta y responde: “¿[e]n qué sentido no alcanzaremos nunca el ideal? Porque se destruiría a sí mismo. Para que el ideal produzca sus efectos, no debe encontrarse en la esfera de la realidad ordinaria. La nobleza del yo consiste en la libre elevación sobre sí mismo – en consecuencia, el yo no puede [...] elevarse de un modo absoluto – ya que entonces terminaría su eficacia [...], el yo mismo cesaría [...]” (NW 2, 170, Nr. 508).

<sup>10</sup> De acuerdo con lo que Fichte explicita en el texto *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie* –del mismo año que la *GWL*–, la imaginación se homologa al espíritu (*Geist*) en su sentido más alto, a saber: “como facultad de elevar ideas a la conciencia, una facultad de representarse ideales” (GA II/3, 318). Cf. GA II/3, 324.

<sup>11</sup> Aquí escribe Kinlaw: “[l]a función de la imaginación de unir opuestos está interconectada con la inevitable e irreconciliable circularidad que asoma con cualquier intento de explicar la conexión entre subjetividad y objetividad de modo unitario [...]. [L]o que debe ser pensado es la oposición como tal, el *Zusammentreffen* [...] de yo y no-yo [...]. [L]a oposición no puede ser trascendida; esto es, yo y no-yo no pueden ser asimilados, pues no hay



Fichte no expuso con toda claridad en la *Grundlage* esta problemática metafísica. Ni explicitó la relación entre las dos instancias del sistema: su yo incondicionado y el yo dotado de autoconciencia moral. Ni ordenó las dos tareas: la metafísica y la filosofía trascendental. (Villacañas 2001, 90)

Sin embargo, esta situación no se debe a un déficit en el planteo fichteano. Ella se desprende de los fundamentos de su sistema y de su intención de configurar un idealismo de lo finito. En este contexto, Fichte sitúa a la imaginación en el comienzo de la deducción de la conciencia finita. En este sentido afirma: “la admirable facultad de la imaginación productora [es aquella] sin la que no puede explicarse nada en el espíritu humano, y sobre la que debería fundamentarse fácilmente el mecanismo completo del espíritu humano” (GWL, GA I/2, 353).

En tanto actividad originaria, el movimiento de la imaginación permanece inconsciente. Para que se haga consciente es necesario un movimiento reflexivo. Sin embargo, para que esto se produzca es necesario que la imaginación encuentre un punto límite. Para que el sujeto tenga noticia de su actividad imaginativa inconsciente, el objeto de la imaginación no puede adquirir efectividad a partir de la misma actividad sin más.

Así pues, Fichte afirma que la proyección ideal de la imaginación choca de modo permanente con la barrera que la realidad impone, en una experiencia originaria de lo dado (cf. GWL, GA I/2, 354-355. También cf. Villacañas 2001: 95). El yo, a través de su actividad imaginativa infinita, oscila (*schwebt*) entre el objeto imaginado que proyecta y el no-yo que la realidad impone. En este encuentro del mundo ideal y del mundo real, el yo es capaz de volver sobre sí mismo para auto-conocerse y auto-determinarse.<sup>12</sup> En este retorno sobre sí mismo el yo toma conciencia de ambos mundos a la vez. Se sabe infinito por su fuerza de imaginar la realidad y se sabe finito en su incapacidad de realizar tal proyección de manera cabal. Más aun, ambos mundos no existen sino en su mutua correspondencia: “si no hay infinitud, no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud” (GWL, GA I/2, 358).

---

identidad final entre ellos” (Kinlaw 2001, 125-26). A su vez, con respecto a la imposibilidad de una unidad acabada del yo consigo mismo, asevera: “[e]sta síntesis final falla al desatar el nudo de la circularidad [...]. El yo oscila entre su proyección infinita y su reversión reflexiva desde el choque” (Kinlaw 2001, 131).

<sup>12</sup> Dice Fichte: “si no hay actividad del yo no hay choque. A su vez, la actividad de determinación del yo por sí mismo estaría condicionada por el choque: si no hay choque, no hay autodeterminación. Prosiguiendo: si no hay autodeterminación, no hay algo objetivo, etcétera” (GWL, GA I/2, 356).

De este modo, la imaginación es tanto origen de la realidad –aunque sólo ideal y no efectivo–, como origen de la auto-determinación del sujeto. Ello porque en el movimiento de reciprocación entre yo y no-yo no se conjugan el uno y el otro a partir de una determinación (*Bestimmung*) absoluta, sino a partir de la mera determinabilidad (*Bestimmbarkeit*) del uno por el otro (cf. *GWL*, GA I/2, 359. Cf. además Fulkerson-Smith 2014, 119). Fichte escribe:

la imaginación [...] pone, para que haya una determinación del sujeto, un límite infinito como producto de su actividad proyectada al infinito. Intenta atribuirse esta actividad [...]; si efectivamente lo hiciera, ya no sería esta actividad [...] y por tanto ya no sería infinita; de este modo, la imaginación es de nuevo repelida al infinito [...]. Así, pues, solamente se da la determinabilidad, que es la Idea –inalcanzable por este camino– de la determinación, pero no la misma determinación. En general la imaginación no pone ningún límite fijo, pues no tiene ningún punto de vista fijo; sólo la razón pone algo fijo, en virtud de que ella es la primera que fija la imaginación (*GWL*, GA I/2, 360).<sup>13</sup>

Con esto Fichte afirma que la conciliación entre yo y no-yo se explicitó de la mejor y única manera posible, y que la parte teórica de la *GWL* concluye. La proposición que inicia esta sección, a saber: “el yo se pone como determinado por el no-yo”, está agotada. A través de la imaginación como hilo conductor del análisis, se subsanan las contradicciones internas a tal proposición (cf. *GWL*, GA I/2, 362). La imaginación es, a nivel metafísico, la actividad que produce de modo originario e ideal la realidad. A nivel gnoseológico, es la fuerza que se erige como punto de partida del conocimiento que el sujeto tiene del mundo y de sí mismo. A nivel metodológico, es el camino que posibilita el análisis del movimiento por el cual el sujeto adquiere conciencia de sí en tanto infinito y finito a la vez.

Antes de pasar a las consideraciones novalianas en torno a la imaginación, cabe mencionar algo más acerca de su lugar en la Deducción de la representación dentro de la *GWL*. Fichte considera que la imaginación no pone nada fijo en la representación que el sujeto tiene del mundo. Es decir, la imaginación no crea realidad material desde sí misma y no permite un conocimiento objetivo nada más que desde sí. Sin embargo, también afirma: “la

---

<sup>13</sup> En este punto cabe también hacer referencia a un pasaje de la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798-1799) en que Fichte reafirma, en términos muy similares, su posición acerca de esta cuestión (cf. *WLn*, GA IV/2, 214-215).

imaginación no engaña con ilusiones, sino que da la verdad y la única verdad posible” (GWL, GA I/2, 369).<sup>14</sup>

Entonces: ¿cuál es el papel que la imaginación juega en conjunción con las otras facultades que Fichte presenta como necesarias para la producción de conocimiento de la realidad? La respuesta a este interrogante permite la exposición de algunas diferencias que separan a Fichte de Novalis –pero que no coartan la posibilidad de poner sus filosofías en una misma línea. Así como, a nivel gnoseológico, la imaginación no engaña, sino que favorece el único tipo de conocimiento que el sujeto puede tener del mundo, para Fichte, a nivel ontológico, la imaginación es la única facultad que produce desde sí misma la realidad. Sin embargo, tal como aclara: “en ella no hay ninguna realidad” (GWL, GA I/2, 374). En tanto el objeto de la proyección de la imaginación es un objeto ideal situado en lo infinito, no puede adquirir determinación y no puede ser nunca un objeto real efectivo.

La facultad de lo real efectivo (*das Vermögen des Wirklichen*) es sólo el entendimiento (cf. GWL, GA I/2, 374; cf. GNR, GA I/3, 363-364). Según Fichte, para que se produzca conocimiento efectivo y verdadero es necesario fijar el objeto de la imaginación. La imaginación tiene que ser refrenada en su movimiento de oscilación entre el mundo ideal y el mundo real. La facultad del entendimiento categoriza y así determina el objeto ideal creado por la imaginación.<sup>15</sup> De esta manera el objeto ideal adquiere efectividad. Así se puede señalar al no-yo como un objeto con el cual el yo choca. A su vez, sólo de este modo el yo puede, en verdad, conocer la realidad en tanto tal. Es decir, puede conocer el mundo como determinación de su propia actividad infinita nunca realizada por completo.

Al mismo tiempo, a partir de esta determinación nace la conciencia de la representación y la auto-conciencia (cf. GWL, GA I/2, 382), y con ella la posibilidad de pensar un yo moral que actúe de manera práctica en el mundo superando las trabas de la realidad en pos del alcance de su propio origen

<sup>14</sup> También Dumont destaca la importancia que tiene la imaginación al interior del sistema de Fichte, en un sentido tanto teórico como práctico, en lo que remite a la formación de la representación subjetiva. Asimismo, en este punto de su análisis, liga la posición de Fichte con la de los primeros románticos –y, en particular, con Novalis– bajo el rótulo de filosofía trascendental. En sus palabras: “C’est l’imagination qui est au travail dans l’organisation de l’activité en général, dans la production de soi par soi, et c’est elle qui produit une représentation pétrie de possibles. Parce qu’elle est riche de la réflexivité distillée en elle par l’imagination, la représentation devient justement incontournable dans le romantisme, et à vrai dire chez Fichte lui-même” (Dumont 2012, 47).

<sup>15</sup> Explica Villacañas: “[l]a reflexión sobre la esterilidad de imaginar lo posible para esquivar lo real induce a la subjetividad a cambiar de estrategia [...]. Tenemos aquí la función del entendimiento con todas sus formas categoriales [...]. [E]l yo [...] se aleja de lo posible para atenerse a lo real [...]” (Villacañas 2001, 96-97).

absoluto. En efecto, esta descripción acerca del objeto de la imaginación en un sentido teórico tiene su correlato en el apartado de la *GWL* sobre la ciencia de lo práctico. En esta sección, Fichte retoma la otra de las proposiciones que se desprenden del tercer principio, a saber: “el yo se pone como determinando al no-yo”. Ahora bien, aquí tampoco concluye que el yo pueda realizar su proyección ideal de manera absoluta. La determinación del no-yo a partir del yo no implica nunca una creación total.

En este punto Fichte da cuenta del rol de la imaginación como una tendencia práctica infinita cuyo objeto es, una vez más, sólo imaginado y carente de efectividad: “la actividad del yo relacionada con aquel [no-yo] no es una determinación (a la identidad efectiva), sino [...] una tendencia hacia la determinación [...]. [E]n relación con un objeto posible, la pura actividad del yo [...] es una [...] tendencia infinita” (*GWL*, GA I/2, 397). Esta contradicción insoluble entre yo y no-yo, ahora a nivel del análisis de la actividad práctica del sujeto, no implica una aporía al interior de su sistema. Más aun, la imposibilidad de que el yo produzca de modo efectivo y a la vez absoluto al no-yo —a través de su refiguración imaginativa (cf. *GWL*, GA I/2, 438)—, es el destino de la subjetividad. Dice Fichte: “así, la esencia del yo queda desde ahora determinada tanto como puede serlo, y las contradicciones que en ella había quedan resueltas tanto como pueden serlo” (*GWL*, GA I/2, 404).

El sistema de Fichte no es incoherente ni contradictorio. La imposibilidad de dar cuenta de una síntesis última entre yo y no-yo, y en paralelo del yo consigo mismo, se desprende del modo en que estableció los principios de su filosofía. Así también, que la *Einbildungskraft* como fuerza que produce la realidad tenga que ser limitada en su proyección, no implica que se degrade su estatus.<sup>16</sup> El rol sintético que Fichte atribuye a la imaginación, si bien no da cuenta de una unidad concreta y última en el saber y en la actividad práctica del sujeto, es coherente con un pensamiento idealista que no concibe que el yo —en tanto infinito y finito— se concilie de modo total con el mundo y consigo ya en lo finito.

También para Novalis el sujeto como finito e infinito a la vez, no puede saberse ni experimentarse como una unidad. Sin embargo, la descripción que él lleva a cabo del rol de la *Einbildungskraft* puede implicar, si no se lee con ojo avizor, una conclusión opuesta.

---

<sup>16</sup> También Homman destaca este rol preponderante de la *Einbildungskraft* en lo que refiere al modo en que Fichte explica, tanto en un sentido teórico como práctico, la relación entre el yo y el no-yo (cf. Homman 1970: 268-269).

## 2. LA CONCEPCIÓN NOVALIANA DE LA *EINBILDUNGSKRAFT*

Con respecto al lugar que ocupa la *Einbildungskraft* en la filosofía de Novalis, cabe dar cuenta, en primer término, de algunas lecturas que se oponen a lo que se afirma en el presente trabajo. Así, para autores como Frank y Vater, el modo en que Hardenberg entiende el rol de la imaginación en los *FS* prepara el suelo para el futuro desarrollo de su pensamiento filosófico (cf. Frank 2004, 163).

A partir del año 1797 Novalis se dedica al estudio de las ciencias naturales. De esta forma, incorpora conceptos y teorías del desarrollo científico de esta clase. Así esboza la idea que entre los conceptos de lo finito y lo infinito es posible que se dé una unidad acabada (cf. Pau 2010, 77-78). A partir de esto, los autores nombrados sostienen que en la producción intelectual novaliana de estos años se observa la necesidad de que la reflexión filosófica dé paso a la creación y contemplación estética como medio de alcance de semejante unidad.

Asociado al estudio de la imaginación en este sentido, Frank hace referencia al concepto de *Sejn* –que también aparece en los *FS* (cf. NW 2, 9, Nr. 2)–, como determinante para dar cuenta del modo en que Hardenberg ya en este texto pensó la posibilidad de la unidad finito-infinito. De acuerdo con él, Novalis concibió este concepto a la manera del dios de Spinoza. Es decir, como identidad finito-infinito (cf. Frank 2004, 164 y 173).<sup>17</sup>

Así pues, al pensar de manera conjunta cómo Novalis describe la imaginación y el concepto de *Sejn* y de dios –como principio ontológico y gnosológico de la subjetividad y de la realidad–, se concluiría la necesidad de abandonar la filosofía. Ella no alcanza lo que sí aprehende el arte (*Kunst*) –y en particular, la poesía (*Poësie - Dichtung*).<sup>18</sup> De esta manera quedaría relegada la filosofía práctica fichteana que enaltece el camino de la moralidad como vía de búsqueda de la unidad. En este sentido, afirma Vater:

Novalis [...] ve la dificultad de Fichte de poner su sujeto-objeto y hacer de él un comienzo que no está nunca ausente pero nunca presente de un modo unitario y suficiente. Ha de ser [...], pero debe ser vislum-

<sup>17</sup> El concepto de dios (*Gott*) también aparece en los *FS* (cf. NW 2, 12, Nr. 8; 63, Nr. 151 y 152; 64, Nr. 156; 66, Nr. 159; 123, Nr. 303).

<sup>18</sup> El fragmento 639 de los *FS* –citado en la nota 2– da lugar a interpretar esta capacidad que tiene el arte para alcanzar una unidad de finito-infinito. Por el contrario, para una lectura en general de los *FS* según la cual Novalis no piensa el arte como un momento superador de la filosofía, cf. Rametta 1999, 443. Con respecto a textos posteriores a los *FS* en que se aprecia el elogio del arte sobre la reflexión filosófica –en ocasiones asociado a la magia (*Magie*)–, cf. NW 2, 322, Nr. 31; 335, Nr. 109; 645, Nr. 717.

brado, dice Fichte, en el espejo de nuestra vida moral, en la auto-actividad “yo debo ser” [...]. Yo debo construirme a mí mismo, ficcionalizarme a mí mismo [...]. El instinto de Novalis, sin embargo, es retroceder ante una imagen de sí mismo [...] siempre inacabada, o del viaje siempre interior hacia un yo que nunca se auto-realiza por completo [...]. Novalis opta por una solución estética, disponible en el momento, y rechaza la larga marcha del esfuerzo moral de Fichte (Vater 2010, 290).<sup>19</sup>

Sin embargo, en los *FS* no predomina el análisis de la noción de *Seyn* o dios, sino del yo absoluto fichteano (cf. NW 2, 31, Nr. 32; 34, Nr. 36; 35, Nr. 41; 38-39, Nr. 44).<sup>20</sup> Más aun, Novalis dota a este último con las características de una idea regulativa de razón al estilo kantiano. Así sienta las bases para afirmar que la búsqueda de la unidad se tiene que dar por el camino de la acción práctica y moral (cf. NW 2, 50, Nr. 75; 76, Nr. 219; 166, Nr. 479; 168, Nr. 502; 177, Nr. 556).<sup>21</sup>

De lo que se trata ahora es de cumplir con la demostración de la hipótesis del trabajo que apunta a denotar la continuidad en el pensamiento idealista de Fichte y de Novalis, a través del estudio de su concepción de la *Einbildungskraft*. Asimismo, este análisis conduce a afirmar que Novalis no degrada la filosofía en su sentido práctico y moral para favorecer una filosofía en términos de la Estética (cf. Beiser 2003, 415-16).<sup>22</sup> El fragmento clave

<sup>19</sup> A su vez, Asmuth afirma que, para Novalis, el arte poético –a través de la fuerza de creación de la imaginación– consigue unir lo finito y lo infinito en un gesto que supera la reflexión filosófica de la *GWL* (cf. Asmuth 2005: 11-12). Por su parte, Homman sostiene que en Novalis se realiza, a través de la poesía, lo que en Fichte es nada más que el postulado de la total determinación del no-yo por parte del yo (cf. Homman 1970: 286-287).

<sup>20</sup> Novalis caracteriza al yo en los mismos términos que Fichte: como principio que contiene ya en sí lo finito. Escribe: “[e]ste es el famoso antagonismo del yo que constituye su característica –que ya puede encontrarse en la acción originaria absoluta [...]” (NW 2, 31, Nr. 32). Hardenberg concibe lo absoluto como un yo que es infinito y finito a la vez; ideal y real, uno y dividido. Describe la unidad del sujeto consigo mismo como una tendencia que nunca se cumple: “[e]l esfuerzo por ser uno [...], un esfuerzo que tiende a la calma –pero que, justamente por eso, es una tendencia y un esfuerzo infinitos mientras el sujeto no se convierta en yo puro– lo cual no sucede mientras el yo sea yo [...]” (NW 2, 38, Nr. 44).

<sup>21</sup> La consideración del yo absoluto como principio regulativo también aparece en Fichte: “el yo puro [...] está [...] en cuanto yo puro, completamente determinado como principio regulativo” (GA II/3, 329).

<sup>22</sup> Por el contrario, Millán Brusslan demarca un contraste entre los primeros románticos y Fichte, justo en la medida en que, para los primeros, la filosofía se vuelve Estética –en concreto, poesía–, de una forma tal que no aparece ni puede aparecer en el sistema filosófico fichteano (cf. Millán Brusslan 2019: 212, 215 y 224). Esta autora también sostiene que, en particular en los *FS*, Novalis se ocupa de develar inadecuaciones del pensamiento de Fichte (cf. Millán Brusslan 2019: 213). Por su parte, aunque no con base en la lectura comparada del rol de la estética en uno y otro de los filósofos, Kneller también pretende

de los *FS* que puede causar confusión en cuanto a la relación entre ambos filósofos es el Nr. 464:

[I]a imaginación [...] permanece en países desconocidos, pero para suministrar materiales verdaderos, y no sólo fingidos, tiene que ser racional – cosa que puede ser en infinidad de grados distintos – dependerá de su autoactividad más pura. Cuanto más pura sea la imaginación, más verdadera será. (NW 2, 160, Nr. 464)

Así como lo pensó Fichte, Novalis concibe la imaginación como la fuerza sintética que oscila entre el yo y el no-yo, entre lo ideal y lo real, o la actividad y la pasividad. Además, en el mismo fragmento en que asevera esto, sostiene que la imaginación en su función sintética es fuerza correlativa (*Wechselkraft*), y que la fuerza (*Kraft*) es intercambio (*Wechsel*) (cf. NW 2, 94, Nr. 246). Entonces parece surgir una contradicción. De acuerdo con la primera cita, Novalis piensa que la imaginación, para ser racional y tener un contenido verdadero, no tiene que ser limitada sino ser pura. Sin embargo, la imaginación en cuanto fuerza sintética, sólo es tal si lleva a cabo un intercambio con algo correlativo a ella. Más aun, en el fragmento Nr. 239 dice: “[I]a imaginación es [...] determinante determinada” (NW 2, 92, Nr. 239).

¿Cómo solucionar esta contradicción? La clave para ello radica en la adecuada comprensión de qué es lo que Hardenberg quiere decir cuando sostiene que la imaginación es más verdadera cuanto más pura es. Con lo que expresa en el fragmento Nr. 246 hay que desechar la posibilidad de que Novalis se incluya al interior de la corriente idealista dogmática. Él no concibe la idea de que el yo pueda producir algo real sólo desde sí mismo, sin tener en cuenta un límite exterior. En este sentido afirma: “[I]a síntesis es idea [...]. La idea nunca puede ser algo – algo efectivamente real – es algo necesario” (NW 2, 66, Nr. 161).

En uno de los fragmentos, que sigue al anterior, realiza otra sentencia problemática: “[t]oda síntesis es, en cierto modo, un engaño de la imaginación – sólo subjetiva” (NW 2, 67, Nr. 168). ¿Acaso la imaginación no aporta materiales verdaderos? ¿Se puede considerar coherente una teoría que afirma que la imaginación engaña a la vez que da la verdad? La respuesta afirmativa a estos interrogantes posibilita pensar una continuidad entre Fichte y Novalis, a la vez que se interpreta el idealismo novaliano en su correcto sentido. Para ello hay que dejar de lado la lógica filosófica de corte binaria. Según ella, verdad y engaño se excluyen. Novalis, en cambio, piensa aquí la verdad como engaño y el engaño como verdad.

---

subrayar una cierta objeción que Novalis habría presentado en *FS* al sistema fichteano. Para ello se apoya en su utilización de la noción de *Seyn* y de *Bild* (cf. Kneller 2015: 41-42).

En el fragmento Nr. 234 Hardenberg reflexiona acerca de la relación de la verdad con el engaño a través de los conceptos de lo puro (*Rein*) y lo empírico. Escribe: “todo lo puro es un engaño o ilusión (*Täuschung*) de la imaginación – una ficción (*Fiction*) necesaria. Verdad – ficción o apariencia (*Schein*)” (NW 2, 87, Nr. 234).<sup>23</sup> A su vez enuncia en el fragmento Nr. 555 de *FS*:

[l]a yoidad o la fuerza imaginativa productiva, el oscilar – determina y produce los extremos entre los cuales se oscila – Esto es un engaño, pero sólo en el ámbito del entendimiento común. Por lo demás es algo completamente real, ya que el oscilar, su causa, es la fuente, la *mater* de toda la realidad misma (NW 2, 177, Nr. 555).<sup>24</sup>

Entonces el engaño de la imaginación no sólo es tal, sino que es inevitable (cf. NW 2, 27, Nr. 25). La imaginación no pone un objeto de forma absoluta, verdadera y efectiva nada más que a partir de sí misma. Al igual que Fichte, Novalis cree que la imaginación es la fuerza que produce la realidad. Más aun, afirma: “[l]a totalidad es producto de la imaginación” (NW 2, 93, Nr. 240). Sin embargo, la totalidad es, de acuerdo con lo mencionado en ese mismo fragmento: “lo infinitamente determinado”.

Como lo mostró Fichte, el yo no pone al no-yo en tanto objeto efectivo a través de la sola fuerza de la imaginación. Que la determinación de la realidad sea infinita implica que su proceso de producción –y la identificación del yo con ella– nunca se complete.<sup>25</sup> En continuidad con esto se puede apreciar la ligazón de ambos filósofos respecto del papel de la filosofía en un sentido crítico y práctico. Fichte y Novalis señalan los límites más allá de los cuales

<sup>23</sup> En *Das allgemeine Brouillon (AB)* (1798–1799): “[p]ara la verdad, toda ilusión es tan esencial como el cuerpo para el alma. – El error es el instrumento necesario de la verdad. – Utilización completa del error – posesión completa de la verdad. Toda síntesis, toda progresión – toda transición comienza con una ilusión [...]” (NW 2, 610, Nr. 601). Además, asevera en uno de los fragmentos de Freiberg: “[l]a verdad es un error absoluto” (NW 2, 449, Nr. 19).

<sup>24</sup> También Fichte se pronuncia en este sentido al hablar de la disposición (*Gesinnung*) práctica del hombre que sabe que el sentido de la realidad se determina nada más que a partir de la actividad de la imaginación: “[a] quien en cada momento de su vida se dice y repite a sí mismo: «todo lo que me rodea son meros fenómenos [...]. No son nada para mí salvo lo que yo mismo hago de ellos [...]» ¿Qué podría perturbarle? [...]. Él sabe que vive en un mundo de apariencias (*Welt der Täuschungen*) y no quiere vivir en ningún lugar excepto donde tiene que vivir [...]. Se entrega a esta dulce y encantadora ilusión y la deja jugar con él, pero sólo mientras él –y no la ilusión– quiera” (GA II/3, 332).

<sup>25</sup> Afirma Hardenberg: “[c]uando hablamos filosóficamente de aquello que debe venir, p. ej., de la destrucción del no-yo, debemos guardarnos de no caer en el engaño de pensar que llegará un momento en el cual esto se cumplirá [...]. [E]l asunto continúa eternamente [...]” (NW 2, 180, Nr. 564).



el sujeto no puede ir, y elogian la acción moral como medio a través del cual el hombre se puede acercar al *telos* de la unidad.

Dice Hardenberg:

[l]a moralidad tiene que ser el núcleo de nuestra existencia si debe ser, para nosotros, lo que ella quiere ser. El ideal del ser tiene que ser su fin y su origen. Una infinita realización del ser sería la determinación del yo. Su tendencia y aspiración sería ser siempre más [...]. La filosofía superior es ética. Por eso toda filosofía parte del yo soy [...]. El yo parece contradecirse si se desconoce la naturaleza de su eficacia, la actividad de la imaginación productiva, ya que, en cierto modo, parece impedir que se alcance su fin por culpa de los medios escogidos – pero justamente por ello actúa en concordancia consigo mismo [...], porque no es más que un oscilar, y precisamente sólo así produce, y puede producir, aquello que pretende producir [...]. (NW 2, 177-178, Nr. 556)

No obstante, el poder de esta cita en pos de corroborar nuestra hipótesis del trabajo, hay que explicar cuál es el juego entre la imaginación y las facultades del entendimiento y la razón. Así se clarifica aun más en qué sentido Fichte y Novalis coinciden en el contexto de un idealismo como el descrito. Fichte sostiene que para que se pueda intuir, pensar y conocer un contenido efectivo en la representación que el sujeto tiene de la realidad, el objeto imaginado se tiene que fijar de manera categorial por el entendimiento. Ahora bien: “el acto de fijar corresponde a la facultad absolutamente ponente en el yo, o a la razón [...]. Puede describirse el entendimiento como la imaginación fijada por la razón” (GWL, GA I/2, 373-374).<sup>26</sup>

Esto difiere de la concepción novaliana que no contempla la necesidad de fijar el juego oscilatorio de la *Einbildungskraft* para comprender semejante contenido objetivo. Empero, hay que tener en cuenta que para Novalis la relación entre la imaginación y las otras facultades no es fragmentaria como en el análisis fichteano. Hardenberg piensa la imaginación y el entendimiento como esferas (*Sphären*) dentro de la esfera de la razón. Dice: “[s]i esto fueran las esferas de la razón, las categorías, las formas de la misma, sólo nos quedaría [...], buscar su contenido, si no es que ya se halla contenido en las categorías. Las categorías contienen las relaciones de ambas esferas y su relación con la razón” (NW 2, 165, Nr. 474).

<sup>26</sup> También cf. GA II/3, 324. Aunque toma esto en consideración, Novalis no cree que la imaginación se subsume a la razón. Ambas tienen el mismo estatuto: “[l]a razón práctica es imaginación pura” (NW 2, 168, Nr. 498).

Para Novalis, imaginación, entendimiento y razón se confunden en lo que refiere a la producción de la realidad. Sin embargo, lo que cabe resaltar, para establecer su concordancia con Fichte, es que ninguno de los dos concibe que, ya sea por el poder aislado de las facultades o bien por su imbricación, el yo pueda producir la realidad de modo absoluto y efectivo. Ni la *Einbildungskraft* en su versión fichteana, como fuerza que oscila entre lo finito y lo infinito y que, para obtener un contenido efectivo se tiene que fijar por la razón a través del entendimiento, ni por otro lado, ella en su versión novaliana, como fuerza que en concomitancia con el entendimiento y la razón, se mueve entre aquellos polos sin necesidad de fijar su devenir, ni una ni –decimos– consiguen dar cuenta de una unidad acabada del yo en cuanto finito-infinito.<sup>27</sup>

A su vez, esta incapacidad para alcanzar semejante síntesis última mediante la *Einbildungskraft* es lo que, para Novalis, la liga a la razón en un sentido práctico. La tendencia de la imaginación y de la razón es la realización de un ideal moral por siempre inalcanzable, pero que no por ello se tiene que dejar de perseguir. Más aun, por ser este su estatuto es que el sujeto lo debe buscar.<sup>28</sup> Este elogio de la acción moral que se produce a través de la imaginación y la razón, y la idea de que pese a su valor supremo no pueden dar cuenta de una unidad absoluta de lo finito-infinito de la subjetividad, nos habilita para concluir la continuidad entre Fichte y Novalis.

### 3. CONCLUSIÓN. IDEALISMO “DE LO” ABSOLUTO E IDEALISMO ABSOLUTO

A lo largo del trabajo se pusieron en evidencia algunas coincidencias y diferencias entre la concepción de Fichte y de Novalis respecto de la capacidad de la *Einbildungskraft* como fuerza que origina tanto la realidad como el movimiento reflexivo del sujeto. Aun en el caso de la discordancia, se señaló cómo esta da cuenta de un trasfondo común desde el cual se erigen sus filosofías. De este modo, se cumplió con el objetivo que desemboca en la corroboración de la hipótesis que se planteó.

El yo absoluto como principio del saber y del actuar del sujeto no es para Fichte y tampoco para Novalis, ni un ser ni un dios con el cual el sujeto se pueda identificar de manera cabal. Semejante principio es una ficción

<sup>27</sup> Se pregunta y responde Novalis: “¿[h]asta qué punto podrá el sujeto [...] ponerse en relación consigo? En el fondo nunca” (NW 2, 76, Nr. 219).

<sup>28</sup> Fichte se pronuncia en un sentido similar: “¡[a]legrémonos con el espectáculo del vasto campo que tenemos que cultivar! ¡Alegrémonos de sentir en nosotros esta fuerza y de que nuestra tarea sea infinita!” (BG, GA I/3, 68).

ideal a la que la imaginación y la razón tienden. Al mismo tiempo el sujeto tiene que hacer una ficción de sí mismo como del mundo, en pos de avanzar en el camino hacia la unidad. De esta manera, para ambos filósofos este yo adquiere el carácter de una idea al estilo kantiano (cf. Beiser 2002, 285). Es decir, un polo regulador del conocimiento y de la acción del sujeto. Semejante idea nunca se podrá concretar por ninguno de los medios que él emprenda. De ser así perdería su estatuto ideal y quedaría vacía de sentido.

Es esta imposible conciliación final entre el aspecto finito e infinito del sujeto, aquello que demarca su tarea y su destino. De acuerdo con Fichte y con Novalis, a partir de esta contradicción se erige la ley moral que regula la vida del sujeto. Para pensar cómo es que se traza el camino en dirección a semejante idea, ellos enfatizan el rol que cumple la *Einbildungskraft*. Entonces no solo la razón tiene un sentido moral y práctico.

A su vez, ni Fichte ni Novalis afirman que mediante la actividad de la imaginación el sujeto puede alcanzar una unidad última. Contra muchas de las interpretaciones de la filosofía novaliana, él no concibió que la imaginación produzca de modo absoluto y efectivo aquello que proyecta —al menos no en los *FS* y tampoco de modo inequívoco en su obra posterior.

Es en este sentido que se tiene que entender la exhortación de Novalis a romantizar la existencia (cf. NW 2, 334, Nr. 105). Cuando él menciona la necesidad de romantizar el mundo y la propia subjetividad, se refiere a la necesidad de producir la realidad mediante la fuerza de la imaginación. Semejante producción, empero, no es una creación *ex nihilo*. De lo que se trata es de proporcionar una nueva apariencia a un mundo ya dado. El movimiento de la *Einbildungskraft* implica la ascensión continua de lo finito hacia lo infinito, pero no el descenso de lo infinito a lo finito.

Asimismo, vale aclarar que este movimiento, por el cual la realidad se idealiza y romantiza a través de la imaginación, no conlleva la degradación de la relación del sujeto con la realidad. Imaginar el mundo de una forma tal en que no se presenta al sujeto, implica dar origen al único conocimiento posible que de él se puede tener. En un gesto de fidelidad a los principios idealistas fichteanos, Novalis considera que no se conoce el mundo por lo que es en sí sino sólo por el modo en que el sujeto lo imagina y lo transforma de modo práctico. Esta clase de idealismo se opone a la que esbozó Hegel en sus textos de juventud, así como en sus obras de madurez. La oposición del

pensamiento de Fichte y Novalis respecto de este filósofo favorece la puesta en evidencia de la continuidad entre aquellos dos.<sup>29</sup>

Tanto en sus escritos de juventud como de madurez, Hegel achaca a Fichte que su sistema filosófico no tiene en su origen un principio que sea una identidad acabada. Según lo que se expuso a lo largo del trabajo, semejante comprensión del yo absoluto fichteano como un fundamento que contiene ya en sí a lo opuesto de sí de un modo tal que nunca puede ser reducido por completo, es atinada. En este sentido, Hegel sostiene que al interior de este sistema nunca se puede dar una síntesis última mediante la cual yo y no-yo se unifiquen. Al mismo tiempo, subraya el carácter de mero ideal mediante el que Fichte concibe al yo absoluto.<sup>30</sup>

Más importante aún, Hegel critica el rol que la imaginación productiva cumple para Fichte. A diferencia del elogio que él realiza de la imaginación como facultad que origina la realidad, Hegel señala en un tono negativo que la “ilusión bienhechora de la imaginación” (*wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft*) que aquél describe (cf. GWL, GA I/2, 366), conlleva la imposibilidad de dar cuenta de una síntesis última de lo finito y lo infinito. Para Hegel: “[l]a imaginación productiva es un fluctuar entre cosas absolutamente contrapuestas que ella sólo puede sintetizar en el límite, pero cuyos extremos opuestos no puede unificar” (DS, TWA 2, 64). Sin embargo, lo que Hegel ve como un problema al interior de la filosofía de Fichte, él lo concibe como el carácter trascendental que estructura la vida del sujeto.

En todo caso, de lo que se trata es del celo hegeliano por dar cuenta de la posibilidad de una salvación con respecto a la escisión interna del sujeto en tanto finito e infinito a la vez. En sus palabras: “una salvación eterna, es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente [...]” (GuW, GW, 407).

Con respecto a la crítica de Hegel a Novalis, se refiere también al hecho de que Hardenberg niega la posibilidad de que el sujeto se sepa y se experi-

<sup>29</sup> Por su parte, también Dumont se vale de este recurso al estudiar el rol de la imaginación en Fichte y Novalis, en su distancia con respecto al pensamiento de Hegel (cf. Dumont 2012: 43 y 47).

<sup>30</sup> Cf. DS, TWA 2, 59. Las citas y confrontaciones de la obra de Hegel se hacen siguiendo o bien la edición de Meiner o bien la edición de Suhrkamp. Se anota primero la sigla del texto –DS para *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801); GuW para *Glauben und Wissen* (1802) y VGP para *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805 ff.)–, y luego la sigla de una u otra edición: [GW] en el caso de la primera y [TWA] en el caso de la segunda. Las referencias completas y las traducciones utilizadas aparecen en la Bibliografía.

mente como una unidad que trasciende los límites entre lo finito y lo infinito.<sup>31</sup> Más aun, Hegel reprueba la descripción de la subjetividad como un perpetuo anhelo o nostalgia que nunca alcanza un punto último fijo.<sup>32</sup> En concordancia con la lectura que hace Navarro de la crítica hegeliana a Novalis, el que lo absoluto se presente para el sujeto siempre sólo como objeto de un anhelo implica que se puede pensar nada más que como una idea moral y que nunca se puede tener conocimiento de la misma (cf. Navarro 2009, 177).<sup>33</sup> Al mismo tiempo, esta falta de conocimiento conlleva que el yo no puede alcanzarse a sí mismo en tanto infinito y experimentarse también así en sus acciones en el mundo.

---

<sup>31</sup> De hecho, Hegel critica tanto a Fichte como a los románticos el modo en que conciben lo infinito, en cuanto “mala infinitud” –es decir, un infinito que es sólo oposición de lo finito y no su superación acabada. Para un análisis particular de esta cuestión, cf. Schefer 2015: 66. Ahora bien, cabe aclarar que este autor no alinea el pensamiento filosófico novaliano con el de Fichte, tal como se presenta a lo largo de este artículo. Schefer los distancia justo en lo que remite al modo en que ambos presentan el fundamento de la filosofía, como dinámica de conocimiento y auto-conocimiento del sujeto. O, en otras palabras, en lo que remite al principio yo=yo (cf. Schefer 2015: 69). De acuerdo con lo que se argumentó a lo largo del trabajo, la distinción con respecto a la lectura de Schefer no se presenta tanto en lo que remite a su análisis del pensamiento de Novalis, sino más bien en cuanto a cómo comprende el sentido que Fichte otorga a aquel principio sistemático.

<sup>32</sup> Dice: “[l]a subjetividad consiste en la ausencia de algo fijo, pero en forma de impulso en esta dirección, conservando de este modo su carácter de anhelo (*Sehnsucht*). Este anhelo propio de un alma bella lo encontramos en las obras de Novalis” (VGP, TWA 20, 418). Hegel criticó también a Fichte en este sentido: “[e]n Fichte esa subjetividad del anhelo es ella misma convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema: yo debe ser igual a no-yo; pero en él no cabe reconocer ningún punto de indiferencia” (GuW, GW, 387-388).

<sup>33</sup> Más allá de esta afirmación en la lectura que hace de Novalis, Navarro sostiene al mismo tiempo que, incluso en los *FS*, Hardenberg muestra que, a través de la poesía como disciplina estética, se puede avanzar más allá de los límites de la razón, según la concibió Fichte (cf. Navarro 2010: 73). De esta manera mostraría, al menos en este aspecto, un punto de vista contrario al que se presentó a lo largo de presente artículo artículo –que afirma que Novalis desarrolla su pensamiento, en particular en la obra a la que se hizo referencia, en concordancia con el sentido moral del idealismo fichteano de la *GWL*. A su vez, en otro escrito, Navarro resalta cierta transición que se opera en Novalis –y en los románticos en general–, desde el postulado práctico-moral kantiano –y, cabe agregar, fichteano– hacia una visión escatológica de consonancias religiosas acerca del desarrollo de la existencia subjetiva en el mundo (cf. Navarro 2010b: 14). A partir de resaltar el rol de una determinada religiosidad romántica, así como de su estética, se vuelve difícil trazar una continuidad entre los románticos y Fichte, en torno al sentido moral de su filosofía. Empero, en el libro que se citó con antelación, el autor sostiene: “la poesía romántica está inmersa en una tarea moral [...]. [E]s decir, que el mundo sea como debe ser y no como de hecho es [...]. [P]ara los románticos, el idealismo es el motivo filosófico que impulsa, desde la razón, lo que con la imaginación y la actividad práctica deberá ser realizado” (Navarro 2010: 188-189). A partir de estas palabras, la posición de Navarro no resulta por completo opuesta a la propia de este trabajo –en particular respecto de la relación entre la razón y la imaginación y de su rol en la existencia práctica subjetiva.

Así, pues, Hegel critica a Fichte y a Novalis el carácter trascendental y práctico de su filosofía idealista que no deviene un idealismo especulativo de corte absoluto. En el idealismo fichteano y novaliano, la tendencia moral del sujeto, que se origina a partir del juego oscilante de la *Einbildungskraft* entre los polos de lo real y lo ideal, nunca detiene su marcha. La imaginación nunca transforma lo infinito en finito y lo finito en infinito de manera absoluta y efectiva. Sin embargo, sí lo hace en un proceso por siempre inacabado.

En este sentido, el idealismo de Fichte y de Novalis tiene que pensarse como una filosofía “de lo” absoluto. Ella describe la relación, siempre contradictoria y siempre en proceso, de síntesis de lo finito y lo infinito, a partir del rol que se le adjudica a la *Einbildungskraft*. Se opone así al idealismo hegeliano que pretende describir cuál es el principio y el proceso por el cual lo absoluto, en cuanto fundamento ontológico y gnoseológico, se sabe a sí mismo como una identidad cerrada.

De acuerdo con la cita de Novalis que encabeza el trabajo —cuyo espíritu se alinea con la filosofía de Fichte—, es en la *Einbildungskraft* en donde radica el bien mayor. No porque a través de ella el sujeto redima su aspecto finito y alcance la unidad consigo y con el mundo. El bien mayor radica en ella porque es la fuerza que habilita al sujeto a conocer y a superar tanto la realidad como a sí mismo, a cada momento, un poco más.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

*Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1962-1971), hrsg. Richard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. [GA]

Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner, 1968 ss. [GW].

----- Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 20, III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. [TWA].

*Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe* (1978), hrsg. Mähl, H.-J. - Samuel, R. 3 Bde. München/Wien. [NW].

### Traducciones

Fichte, Johann Gottlieb. 2002. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* [BG], traducción de Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera. Madrid: Ediciones Istmo S. A.

----- 1975. *Doctrina de la ciencia* [GWL], traducción de Juan Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar.

----- 1987. *Doctrina de la ciencia nova methodo* [WLnM], traducción de José Luis Villacañas y Manuel Ramos. Valencia: Natán.

----- 1994. *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* [GNR], traducción de José Luis Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

----- 2007. "Sobre la diferencia del espíritu y la letra en filosofía". En: *Filosofía y Estética*, traducción de Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves. Valencia: Universitat de Valencia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* [DS], traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Gredos.

----- 2000. *Fe y Saber* [GuW], traducción de Vicente Serrano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva S. L.

----- 1997. *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Universal* [VGP], traducción de Wenceslao Roces. México D.F.: FCE.

Novalis. 2007. *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal.

----- 1987. *Fragments para una teoría romántica del arte*, traducción de Javier Arnaldo. Madrid: Tecnos.

----- 1976. *La Enciclopedia*, traducción de Fernando Montes. Madrid: Editorial Fundamentos.

### **Bibliografía complementaria**

- Asmuth, Christoph. 2005. "Das Schweben ist der Quell aller Realität". *E-Journal Philosophie der Psychologie*, [edición en línea], <http://www.jp.philo.at/texte/AsmuthC1.pdf>. Última revisión: 17 de febrero de 2020.
- Beiser, Frederick Charles. 2002. *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781–1801*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 2003. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge/ Massachusetts/ Londres: Harvard University Press.
- Cruz Cruz, Juan. 1975. "Introducción". En *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, IX-XLIV. Buenos Aires: Aguilar.
- Dumont, Augustin. 2012. *L'opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transcendante à l'épreuve du langage*. Grenoble: Millon.
- Frank, Manfred. 2004. *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert. New York: SUNY Press.
- Fulkerson-Smith, Brett. 2014. "Fichte's Experiments with the productive Imagination". En *Fichte and Transcendental Philosophy*, editado por Tom Rockmore & Daniel Breazeale, 103-127. Hampshire/New York: Palgrave Mcmillan.
- Gabriel, Markus. 2010. "Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte". *Tópicos*, n° 19, traducción de Max Maureira Pacheco, [edición en línea]: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2010000100002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2010000100002&lng=es&nrm=iso)]. Última revisión: 05 de marzo de 2020.
- Haag, Johannes. 2019. "Imagination and objectivity in Fichte's early Wissenschaftslehre". En *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, editado por Gerard Gentry & Konstantin Pollok, 109-147. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homman, Karl. 1970. "Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant". *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 14, pp. 266-302.
- Kinlaw, Jeffrey. 2001. "Imagination and Time in Fichte's *Grundlage*". En *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, editado por Daniel Breazeale & Tom Rockmore, 122-137. New York: Humanity Books.



- Kneller, Jane. 2015. "Spiegel und Magie: Die Natur des Selbsts in den *Fichte-Studien* und in der *Allgemeinen Brouillon* des Novalis". En *Einbildungskraft und Reflexion. Philosophische Untersuchungen zu Novalis*, editado por Augustin Dumont & Alexander Schnell, 41-57. Berlin: LIT Verlag.
- Lewis, L. J. 1962. "Novalis and the fichtean Absolute". *The German Quarterly*, vol. 35, n° 4: 464-474.
- López Domínguez, Virginia Elena. 1996. "El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena". En *Fichte 200 años después*, editado por Virginia Elena López Domínguez, 125-141. Madrid: Editorial Sudamericana.
- Millán Brusslan, Elisabeth. 2019. "Poetry and imagination in Fichte and the early German romantics". En *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, editado por Gerard Gentry & Konstantin Pollok, 208-224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Navarro, Alejandro Martín. 2010b. "Del postulado práctico a la visión escatológica. (Un itinerario de Kant a los románticos)". *Actas del Congreso*, Madrid, pp. 10-15.
- 2009. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán*. Sevilla-Madrid: Thémata/Plaza y Valdés.
- 2010. "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)". *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26: 169-184.
- Pau, Antonio. 2010. *Novalis. La nostalgia de lo invisible*. Madrid: Trotta.
- Radrizzani, Ives. 2015. "Philosophie transcendantale et idéalisme magique". En *Einbildungskraft und Reflexion. Philosophische Untersuchungen zu Novalis*, editado por Augustin Dumont & Alexander Schnell, 103-114. Berlin: LIT Verlag.
- Rametta, Gaetano. 1999. "Novalis, Fichte und die Wissenschaftslehre nova methodo". En *Fichte-Studien bd. 16, Zur Einheit der Lehre Fichtes. Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methoto*, editado por Helmut Girndt & Jorge Navarro-Pérez en conjunto con M. Ivaldo & José Luis Villacañas, 433-452. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Schefer, Olivier. 2015. "Infini et poétique de l'inachèvement chez Novalis". En *Einbildungskraft und Reflexion. Philosophische Untersuchungen zu Novalis*, editado por Augustin Dumont & Alexander Schnell, 59-78. Berlin: LIT Verlag.
- Vater, Michael. 2010. "«Philosophy on the Track of Freedom» or «Systematizing Systemlessness»: Novalis's Reflections on the Wissenschaftslehre, 1795-1796". En *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, editado por Daniel Breazeale & Tom Rockmore, 287-299. Nueva York: Rodopi.
- Villacañas Berlanga, José Luis. 2001. *La filosofía del Idealismo alemán*, vol. I. Madrid: Editorial Síntesis.

- 1994. "Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo". *Daimon. Revista de filosofía*, n° 9: 135-154.
- Waibel, Violetta. 2010. "«With respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea.» Three Answers to Kant and Fichte - Hardenberg, Hölderlin, Hegel". En *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, editado por Daniel Breazeale & Tom Rockmore, 300-342. Nueva York: Rodopi.
- Warnes, Christopher. 2006. "Magical realism and the legacy of German idealism". *The Modern Language Review*, vol. 101, n° 2: pp. 488-498.