

Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel

Lucas Scarfia



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/1694>

DOI: 10.4000/ref.1694

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Lucas Scarfia, «Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 21 | 2020, Publicado el 01 diciembre 2020, consultado el 04 marzo 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ref/1694> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1694>

Este documento fue generado automáticamente el 4 marzo 2022.

© EuroPhilosophie

Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel

Lucas Scarfia

Introducción

- 1 Sin duda los conceptos de yo, imagen y ser son puntos centrales del pensamiento fichteano. Ellos reaparecen a lo largo de las diversas ediciones de la *Wissenschaftslehre* (WL), así como en otros de sus textos. En este trabajo se enfatiza la importancia del primero de estos conceptos en el marco de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) (1794-1795). En cuanto a las otras dos nociones, hay que decir que se presentan como problemáticas respecto de la coherencia del sistema filosófico que Fichte planteó en esta obra. De hecho, cabe aclarar que son contadas las veces que aquí aparecen y que no ocupan el lugar de privilegio que tienen en escritos posteriores.
- 2 En continuidad con tal aclaración hay que mencionar que esta distinción conceptual remite a una cuestión de importancia capital para la comprensión de la clase de idealismo que profesa Fichte. Aquí se busca evidenciar que su filosofía se tiene que concebir como un idealismo “de lo” absoluto por contraposición al idealismo absoluto

hegeliano o, tal como lo hacen autores como López Domínguez, (1996, 125); Breazeale, (1999, 101); Rivera de Rosales, (2005, 111) y Rockmore, (2014, 9), entre otros, su filosofía se tiene que leer como un idealismo que resalta el aspecto finito de la subjetividad que impide pensar un cierre último en la relación sujeto-objeto.

- 3 En otras palabras, la hipótesis del presente trabajo es que los conceptos de imagen y de ser desvirtúan el rol del yo como enclave originario y primordial del sistema fichteano y, de esta manera, su filosofía deviene un pensamiento dogmático y religioso. En pos de circunscribir el trabajo a la comprensión del sistema de Fichte del periodo de Jena y en particular a la *GWL*, no se llevarán a cabo mayores referencias a sus obras posteriores, aunque sí a las lecturas de algunos comentaristas que, en tanto sostienen una continuidad en el pensamiento fichteano, unifican el significado de los conceptos en cuestión y no enfatizan la particularidad del pensamiento idealista que Fichte expuso en aquella obra.
- 4 Con vistas a la demostración de la hipótesis, se estudia a continuación: (1.) el modo en que Fichte presenta al yo como principio del sistema de la *GWL*. Así pues se aclara desde el comienzo que no hay que tomar al yo por un ser sino como una actividad, y que la relación del sujeto con lo absoluto no es una relación en la que aquel se presenta como una imagen del último.
- 5 En segundo lugar (2.) se analiza la forma en que en los *Fichte Studien (FS)* (1795-1796) Novalis se apropia del principio de identidad “a=a” y de su equivalente metafísico “yo=yo”, según como estas proposiciones aparecen en la *GWL*. Hardenberg oscila entre dos lecturas del concepto fichteano de yo. En ocasiones piensa que este, en cuanto conciencia, se espeja a sí misma en una imagen que remite a un ser fuera del ser en el ser (*Seyn außer dem Seyn im Seyn*). En otras oportunidades da cuenta del yo no como un ser sino como una idea de razón en sentido kantiano. Esta última posición es la que lo emparenta con el idealismo de Fichte y refuerza, por vía afirmativa, la hipótesis del presente artículo respecto del sentido del sistema filosófico fichteano.
- 6 El tercer apartado (3.) refiere a la crítica del joven Hegel al yo como fundamento de la *GWL*. Él rechaza este concepto porque mediante el mismo no se explica una religación absoluta del sujeto con el mundo, de manera tal que su existencia permanece en la escisión (*Entzweiung*). En este sentido se evidencia cómo Hegel, al querer dar cuenta de una instancia superior al yo, vuelve al dogmatismo desde el idealismo y cómo la filosofía se transforma en pensamiento religioso -en el cual sí cobran un valor preponderante nociones como las de imagen y de ser. De esta manera se refuerza, ahora por vía negativa, la hipótesis que se planteó. Es decir, a partir de señalar los problemas en que recae el pensamiento hegeliano al criticar el sistema de la *GWL*.

1. Yo, imagen y ser en el idealismo de Fichte.

- 7 Al comienzo de la *GWL*, en el contexto de su crítica al pensamiento racionalista y en particular a Reinhold, Fichte advierte el problema de considerar al primer principio de un sistema de filosofía como un hecho (*Tat*). Un hecho supone una causa que lo antecede a partir de la cual deviene tal. Así pues, concebir el principio de semejante manera implica una regresión al infinito. Por ende el punto de partida de su sistema tiene que escapar a lo fáctico. Entonces el fundamento tiene que huir al ser como a lo

acabado. El primer principio no es un ser sino una actividad (*Handlung*). Para Fichte el principio es yo absoluto en tanto *Tathandlung*.¹

- 8 Pero la pregunta que surge es: ¿por qué es el yo semejante actividad que auspicia como principio sistemático y Fichte no remite aquí a otra noción? Por ejemplo en la *WL* de 1804 el concepto de absoluto-Dios toma el lugar que el yo tiene en la *GWL*.² Es en este punto que hay que enfatizar la importancia del yo para una comprensión cabal del idealismo que pregona Fichte en la primera versión de su doctrina. En su búsqueda por dar cuenta de semejante principio él parte, de manera programática, de la proposición lógica de identidad “a=a” como base cierta e indudable que todo sujeto racional acepta. A su vez resalta que la conexión necesaria entre los términos que se identifican es nada más que formal (=X). Es decir, hasta aquí no se puede establecer nada con respecto a su contenido. Pero prosigue de la siguiente manera:

[n]ada hay establecido en lo concerniente a «si» A mismo es o no [...]. ¿[B]ajo qué condiciones «es», pues, A? Al menos X está «en» el yo y puesto «por» el yo, pues es el yo quien juzga en la proposición anterior [...]. Sólo es posible X en relación a un A; pero [...] X está puesto en el yo: por consiguiente, A tiene que estar también puesto en el yo, en cuanto que a él se refiere X [...]. «A es para el yo juzgante, [...] en virtud de su ser puesto en el yo en general»; esto significa: se ha establecido que en el yo [...] hay algo que siempre es igual a sí [...] y el X puesto [...] puede, pues, expresarse así: “yo=yo” [...]. (*GWL*, GA I/2, 257/ FDC, 15).

- 9 Entonces nada puede anteceder al yo como principio. No hay ser que sea previo a él. Más aun, en palabras de Fichte: “[e]l yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser” (*GWL*, GA I/2, 261/ FDC, 18). Claro que se trata de un ser que no se tiene que pensar en términos sustanciales ni ónticos sino sólo metafísicos. De otra manera se volvería a presentar la lógica de la regresión infinita. Por este motivo es que para Fichte no tiene sentido la pregunta: ¿por qué es el yo? El yo es porque es. Dice en la *GWL*: “[p]onerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos [...]. Yo soy porque me he puesto a mí mismo [...]. Soy absolutamente porque soy” (*GWL*, GA I/2, 260/ FDC, 18).
- 10 También cabe resaltar aquí la homologación de los conceptos de posición y de actividad. Que el yo se ponga implica que el yo es actividad, y que sea actividad implica que no pueda ni más ni menos que ponerse a sí mismo como tal. Lo que se tiene que pensar ahora es cuál es el estatuto metafísico del concepto de yo. En este punto se tiene que afirmar que el yo, que no es un ser, es de acuerdo con el desarrollo de la *GWL*: una idea.
- 11 En este sentido, en la lectura crítica de la obra algunos autores demarcan una contradicción. Al considerar lo que Fichte sostiene acerca de la necesidad de superar los principios de la filosofía racionalista, señalan que concebir al yo como semejante fundamento implica una insuficiencia. El déficit estaría dado por el hecho de que el yo, en tanto idea, no tiene poder constitutivo respecto de la experiencia sino sólo regulativo (*GWL*, GA I/2, 261/ FDC, 18).
- 12 Pero si se tiene en cuenta que la intención de Fichte fue explicar la estructura trascendental de la experiencia y de la acción del sujeto -y no de una hipóstasis que lo constituya como tal-, no se puede más que remitir al principio en los términos de un ideal racional. El sujeto se lo debe trazar de manera necesaria y a sabiendas de su imposible alcance. A partir de esta capacidad de plantearse un *telos* indeterminado se reconoce como absoluto e infinito. Y al mismo tiempo se reconoce como finito en cuanto sabe que no podrá cumplir de modo total su tarea.³ De aquí se desprende la centralidad de la moralidad como componente del idealismo fichteano.

- 13 Sin embargo en algunas ocasiones se consideró que Fichte da lugar a la idea de que el sujeto puede infinitizar su existencia y alcanzar unidad en lo absoluto. Esto es así a partir de leer la metafísica de la *GWL* en clave religiosa.⁴ Esta lectura resalta el concepto de imagen (*Bild*) y de Dios para explicar, en palabras de Cruz Cruz: “la posición del yo manifestado desde la vida divina”.⁵ Para este comentador el uso de la noción de imagen es una tesis que aparece tanto en la primera como en la segunda época de la filosofía fichteana.⁶ A partir de esta lectura desde una teoría de la religión,⁷ se puede considerar que el sujeto, en tanto imagen o esquema de lo absoluto, se puede volver infinito. Pero ello implicaría trascender el sentido moral de su idealismo. Más aun, el idealismo moral se volvería religión. De hecho, de acuerdo con la explicación de Cruz Cruz:

[d]esde esta perspectiva, la moralidad aparece como la «encarnación del ideal» a través de la razón práctica; de ahí la significación religiosa de la moralidad. Pues la razón práctica proyecta el ideal expresando a Dios mismo; es su imagen viviente, el instrumento de su realización en el mundo.⁸

- 14 Al decir: “la moralidad aparece como la encarnación del ideal”, este autor remite a la capacidad del yo de transformar de modo práctico el mundo y, en efecto, moralizarlo. Esto último se logra mediante la concreción de las metas que la razón práctica se traza. Pero si estas metas y su realización son “la encarnación del ideal”, el yo no es más que un medio -“el instrumento”, según lo citado- de “su realización [a saber: la realización de Dios] en el mundo”. De este modo lo finito se disuelve en la participación del sujeto en la vida absoluta infinita.

- 15 En este sentido cabe citar una vez más a Cruz Cruz:

[l]a moral [...] hace que el hombre participe en la vida absoluta: tiene su fin en la edificación [...] de ese reino de fines que es el lazo mismo de la religión; es, pues, esencialmente religiosa [...]. La razón es lo divino mismo; y obedeciendo a la razón, vivimos en lo divino o lo divino vive en nosotros [...]. [E]l hombre moral [...] debe hacerse santo, y esta meta es posible.⁹

- 16 Esta confianza en la infinitización del aspecto finito del yo o, en términos religiosos, la confianza en la redención y salvación del individuo -conceptos que son utilizados por Cruz Cruz y también por Hegel cuando marca su distancia con respecto a Fichte-,¹⁰ reside en el contenido metafísico del término “participación”. Fichte afirma en la *GWL* la inmanencia del yo finito respecto de lo absoluto. Pero cuando sostiene esto no remite a la participación del primero en el segundo.

- 17 De más está señalar los problemas que el dilema de la participación presentó en toda la filosofía occidental desde Platón hasta los modernos -y en particular en Spinoza, si se considera la relación entre las nociones de sustancia y atributos que Fichte rechaza como pensamiento dogmático sobre el que se erige el idealismo. Ahora bien, aunque se puede pensar que su objetivo fue superar semejante dualismo, él no da crédito a una relación finito-infinito de tipo religiosa. En efecto, entre yo absoluto y yo finito se da una relación. Es decir, se da una diferencia. La *Tathandlung* permanece inconsciente y siempre en proceso de desenvolvimiento. Para Fichte no hay ni una acción absoluta y acabada ni una auto-conciencia absoluta y acabada -tal como por ejemplo se desarrolla en el idealismo absoluto hegeliano.¹¹

- 18 A partir de lo que se explicó cobra sentido que Fichte afirme que lo absoluto sea: “una idea del yo [...]. Pero [que] esta idea no pued[a] ser alcanzada por nuestra conciencia [...]” (*GWL*, GA I/2, 409/ FDC, 134). Así pues, el idealismo que presentó en la *GWL* piensa lo absoluto. Es un idealismo “de” ello. Pero no se erige como un pensamiento que se piensa a sí como absoluto él mismo. El afán de Fichte porque su filosofía permanezca

como una filosofía del yo y no del ser ni del sujeto como imagen de Dios, conlleva semejante caracterización.

- 19 Esto último también se evidencia a partir de diversos fragmentos de Novalis que, al tomar como punto de partida a Fichte, remite al yo como una idea de razón. Empero también resulta útil estudiar otros fragmentos en que a partir de la comprensión de lo absoluto como *Seyn*, Hardenberg recae en contradicción al teñir su pensamiento idealista de rasgos religiosos. De esta manera se exhibe por un camino tanto afirmativo como negativo, que es sólo el idealismo “de lo” absoluto aquel que permanece fiel a sus principios.

2. Yo, imagen y ser en el idealismo de Novalis.

- 20 Al igual que Fichte comienza la *GWL*, Novalis¹² inicia los *FS* con el análisis del pasaje programático de la proposición “a es a” a la proposición “yo soy yo”. En continuidad con ello es importante señalar cómo Hardenberg ya en el primer fragmento del texto vuelve sobre el núcleo del idealismo fichteano, a saber: la fundamentación del yo como primer principio. En este punto el énfasis del análisis novaliano recae sobre la noción de identidad inscrita en el modo en que Fichte da cuenta de aquel fundamento. Algunos comentadores señalan que lo que Novalis lleva adelante es una impugnación de la noción de yo entendida como principio a través de la proposición de identidad como reflexión del sujeto sobre sí mismo.
- 21 O en todo caso ellos invitan a pensar que lo que él propone es la necesidad de profundizar y radicalizar aquella noción.¹³ Por este motivo enfatizan uno de los términos que Novalis utiliza al comienzo del texto, a saber: el concepto de *Seyn* -entendido como unidad pre-reflexiva del yo consigo mismo. En el juicio de identidad está inscrita siempre la diferencia. De hecho Novalis dice respecto de la proposición “a es a”: “es [...] un poner, distinguir y reunir” (NW 2, 8, Nr. 1. Novalis 2007, 33). La diferencia que embarga al yo bajo la proposición de identidad es la misma que embarga a la reflexión, como movimiento de la conciencia subjetiva que se busca alcanzar a sí misma.
- 22 Novalis se pregunta y responde en los *FS*:
- ¿[q]ué es yo? / Capacidad absoluta y tética./ La esfera del yo tiene que contenerlo todo para nosotros. Como contenido él mismo puede reconocer contenido. El conocer indica su ser-«yo» [...]. Más breve: es una determinación autónoma del contenido [...]. Espontaneidad de su determinación [...]. Por consiguiente, la determinación del yo, en tanto que yo, es libre [...]. Identidad/. (NW 2, 9, Nr. 1. Novalis 2007: 34-35)
- 23 Según estas palabras, su respuesta a la pregunta que aparece en el fragmento coincide con lo dicho por Fichte en la *GWL*. En particular en torno al carácter espontáneo y determinante del yo en lo que remite a su propia fundamentación. Más aun, Hardenberg vuelve a mencionar en este contexto el término “identidad”. En continuidad con esto se puede considerar que no desarrolló aquí una crítica a la exposición fichteana sobre esta cuestión.
- 24 Pero al proseguir con la lectura se percibe que despliega su cavilación alrededor del yo de forma tal que se separa de Fichte. De la mano de la noción de reflexión aparecen otras dos, a saber: el concepto de sentimiento (*Gefühl*) y de creencia (*Glauben*). Dice Novalis: “[l]o que no sé, pero que siento / el yo se siente a sí mismo como contenido / lo

creo” (NW 2, 9, Nr. 1. Novalis 2007, 35). Aquí él marca una distinción entre el modo y el alcance del auto-conocimiento por medio de la reflexión por un lado y, por otra parte, por la creencia en sí mismo por medio del sentimiento. La conciencia es, para Novalis, una imagen (*Bild*). Dice:

[L]a conciencia es un ser fuera del ser en el ser [...]. Lo que está fuera del ser no puede ser un ser propiamente dicho. El ser impropio fuera del ser es una imagen – De este modo lo que está fuera del ser tendrá que ser una imagen del ser dentro del ser. La conciencia es, por consiguiente, una imagen del ser en el ser. (NW 2, 10, Nr. 2. Novalis 2007, 36).

- 25 La conciencia implica duplicidad. Una dualidad entre la imagen y aquello de lo que ella lo es. El saber del yo de sí mismo en un sentido reflexivo implica división y reunión. En otras palabras, diferenciación e identificación continua. Pero Hardenberg avanza más allá de esta idea. Este avance toma forma a través del concepto de *Seyn* y se configura en paralelo con lo que algunos autores consideran como la crítica novaliana al *Reflexionsmodell*. Ellos argumentan que él intentó superar una de las ideas centrales de Fichte en la *GWL*, a saber: que el auto-conocimiento del yo se desarrolla a través de un modelo reflexivo que nunca alcanza un punto cúlmine.¹⁴
- 26 En este contexto Frank enfatizan el rol que Novalis adjudica al concepto de sentimiento, como el modo en que el yo sí se consigue alcanzar a sí mismo.¹⁵ Pero este alcance no es un pensar ni un saber -como en la reflexión o auto-conciencia. A diferencia del movimiento reflexivo, Novalis afirma aquí que el yo se siente a sí mismo. A su vez hay que destacar que lo que se siente no es la conciencia. Se trata del sentimiento de un *Seyn*.¹⁶ Y a diferencia de la mediatez que implica el saber, Hardenberg sostiene de manera implícita que el sentimiento es inmediato. En sus palabras: “[L]a conciencia es la esfera del saber. Cuando sentimos sólo puede aparecer de forma mediata”.¹⁷
- 27 Así como Hardenberg adjudica la inmediatez al sentimiento y la mediatez a la conciencia, asigna al primero la capacidad de ir de lo ilimitado a lo limitado mientras que la conciencia avanza de manera opuesta. Entonces la reflexión no sería más que la inversión y tergiversación del sentimiento como movimiento originario.¹⁸ Si se hace hincapié en estas últimas afirmaciones se podría encasillar a Novalis al interior de la filosofía dogmática contra la que Fichte erige su idealismo.
- 28 El idealismo fichteano desestima la pregunta acerca de qué era el yo antes de tener conciencia de sí mismo.¹⁹ Pero la exposición de Novalis del concepto de *Seyn* conlleva considerarlo como algo que ya está allí previo al intento del yo por alcanzar su propio fundamento. Escribe en otra anotación: “[L]o que la reflexión «encuentra», «parece» que «ya está ahí»” (NW 2, 17, Nr. 14. Novalis 2007, 41). La distancia de Novalis respecto de Fichte sería aun más evidente cuando escribe que este *Seyn*, en cuanto lo absoluto del cual la conciencia es sólo imagen, se puede pensar no sólo como yo sino como Dios. En continuidad con ello, en el fragmento 54 cita el pasaje bíblico del Génesis 1: 27: “Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza” (NW 2, 46, Nr. 54. Novalis 2007, 65).²⁰ Así pues reingresaría en la filosofía idealista la idea de un ser ajeno al yo que fundamenta su conocimiento y su experiencia.
- 29 En otras palabras: se daría un reingreso del dogmatismo. Y a su vez, de los dilemas acerca del tipo de relación que se establece entre el yo y su instancia fundamental -aquí pensada como *Seyn*.²¹ Entonces hay que determinar aquí que la noción de *Seyn* dificulta de manera general y profunda el intento de presentar la filosofía novaliana como un

pensamiento idealista.²² Más aun si se lo pretende describir como un idealismo que continúa los planteos de la *GWL* al momento de determinar el estatuto del concepto de yo.

- 30 Por otro lado, para pensar una continuidad entre ambos filósofos en los márgenes de un idealismo “de lo” absoluto como único pensamiento idealista que no recae en posiciones dogmáticas, cabe revalorizar otra de las lecturas del concepto de yo que Novalis presenta en *FS*, a saber: en tanto idea de razón. Con respecto al yo como instancia trascendental y fundamental de la subjetividad, Hardenberg sostiene que el sujeto sintió nada más que su necesidad.²³ Es decir que el sujeto no siente lo absoluto como algo que posee. Esta necesidad aparece en otros fragmentos de los *FS* como un deber a realizar. En sus palabras: “[e]l yo «debe» (*soll*) ser siempre yo”.²⁴ Este yo que el yo debe ser, es una idea -y desde el punto de vista de la acción del sujeto que a ella se dirige, un ideal. Dice Novalis: “[e]l yo a secas [es] en relación al Objeto por medio de un sujeto – un deber. El yo a secas es una idea.”²⁵
- 31 Considerar al yo como una idea conlleva dejar de lado su concepción en tanto *Sejn*. Como idea, el yo no se puede interpretar como algo dado con anterioridad a la proyección que el sujeto hace de ella. En este sentido escribe Novalis:
- [e]l principio superior no tiene que ser absolutamente nada dado, sino algo libremente hecho, algo «poético» (*Erdichtete*), «ideado» (*Erdachtete*), para así fundamentar un sistema metafísico [...] que parte de la libertad y se dirige a la libertad [...].²⁶
- 32 En efecto el sujeto no puede más que buscar este ideal, en tanto su ser no radica más que en la constante superación de sí mismo. La búsqueda es ya la superación. Así como la superación es siempre búsqueda. De aquí se desprende la cavilación acerca del sentido moral del idealismo “de lo” absoluto de Hardenberg y también de Fichte. Este sentido se opone al sentido religioso a través del cual se leyó en algunas ocasiones su filosofía. También se opone a la equiparación de su idealismo respecto del idealismo absoluto de Hegel tal como lo presentaron autores como Haering (1954, 115) y Navarro (2009, 182-183).
- 33 En este punto del trabajo cabe pasar a la lectura hegeliana del idealismo de raíz fichteana-novaliana para denotar cómo el rechazo del concepto de yo absoluto en tanto ideal moral, conlleva la recaída en una posición filosófica dogmática y el abandono o, en todo caso, la transformación de la filosofía idealista en filosofía religiosa o religión a secas.

3. La crítica al yo en el idealismo del joven Hegel.

- 34 Por último cabe dar cuenta de la crítica que realiza el joven Hegel al sistema fichteano de la *GWL* con base en el yo como su principio. Así pues se resalta por la negativa, es decir a partir del rechazo hegeliano de semejante concepto, su importancia con respecto al modo en que Fichte concibe su idealismo como idealismo “de lo” absoluto o, en concordancia con algunos comentaristas, un idealismo que enfatiza el lugar de lo finito como enclave insuperable para la razón y la actividad humana. Entonces se toman como referencias para la puesta en comparación de ambos filósofos, las obras *Differenzschrift* y *GuW*. Aquí Hegel se dedica de manera puntual a analizar y a criticar a Fichte. Si bien él aún no había desarrollado de manera cabal su sistema filosófico del

modo en que aparece en textos posteriores, se alcanza a percibir el sentido que su pensamiento adopta en tanto idealismo absoluto.

- 35 Asimismo, aunque en estos escritos no aparezcan los conceptos de ser e imagen como nociones que se erigen por contraposición al yo, la sola crítica a este último concepto justifica su apropiación en pos de demarcar las diferencias entre el idealismo absoluto hegeliano y el idealismo “de lo” absoluto de Fichte. También cabe destacar aquí la utilización por parte de Hegel del término manifestación (*Erscheinung*), que aunque no se pueda homologar sin más a la noción de imagen, posee un sentido semejante en el marco de su crítica al yo fichteano.
- 36 Hegel analiza y describe con ojo avizor la filosofía de la *GWL*.²⁷ En particular en lo que remite al análisis del principio “yo=yo” como fundamento. En *DS* su descripción del sistema de Fichte conlleva calificarlo como insuficiente. O en todo caso, para Hegel, Fichte no expone su espíritu filosófico de manera que coincida con el desarrollo de su sistema. Así pues sostiene que Fichte se acercó a la especulación, como pensamiento propio con el que hay que dirigirse en filosofía y en particular respecto de la búsqueda por dar cuenta del principio.²⁸ Dice Hegel:
- yo=yo, es el principio del sistema de Fichte, y [ha] expresado el auténtico principio de la especulación. Ahora bien, en cuanto la especulación [...] se constituye en sistema se abandona a sí misma [...]. Lo absoluto del sistema se muestra sólo [...] ante la reflexión [...] y [...], por consiguiente la finitud y la oposición no es separada de él.²⁹
- 37 Lo que cabe resaltar en este punto es que él sostiene que los inconvenientes del pensamiento fichteano no son fundamentales sino expositivos. En el *Differenzschrift* piensa que el “yo=yo” de Fichte es el principio especulativo por donde comenzar el camino para dar cuenta del saber y de la experiencia. Sin embargo afirma que la manera en que se desenvuelve su sistema implica una serie de transformaciones conceptuales que conllevan la imposibilidad de que la especulación alcance su fin. En otras palabras, este devenir no consigue dar cuenta de la unidad metafísica absoluta sujeto-objeto como origen y *telos* del saber y de la vida práctica del sujeto.
- 38 Para presentarlo con la terminología técnica hegeliana, su crítica a Fichte en *DS* y en *GuW* remite al subjetivismo y al formalismo del sistema. Hegel sostiene que si se parte del yo como principio no se puede demostrar una conexión necesaria entre el sujeto y el objeto ni a nivel teórico ni práctico. En otras palabras, la relación del sujeto con el mundo no tiene un contenido puesto por sí mismo sino sólo por el primero. Entonces él no conoce ninguna realidad concreta ni establece ninguna relación consigo ni con el mundo a través de lazos que sean necesarios.
- 39 Frente a esta situación Hegel pretende que la base de estas relaciones no sea la sola forma que el sujeto les imprime. Él sostiene que ellas se tienen que basar en un contenido formal y real a la vez, subjetivo y objetivo. De otro modo: absoluto. En este sentido afirma que el principio del sistema no tiene que ser el yo -que inclina la balanza hacia el lado formal, subjetivo e ideal. Para Hegel, el principio es la identidad del polo subjetivo y del polo objetivo.³⁰
- 40 Por el contrario, el yo de Fichte lleva consigo siempre un resto que no puede identificar como propio. Semejante resto no sólo implica la objetividad como enclave exterior que no puede incorporar de manera acabada. El propio yo no se posee a sí mismo de modo total. Ello se debe a que, tal como se mostró en el punto (2.), la forma de la reflexión no puede más que llevar a cabo una división de aquello sobre lo que versa el juicio

reflexivo. Aquí cabe señalar que, tal como lo expone Paredes Martín, esta crítica tiene a la base un acercamiento de Hegel respecto de Spinoza.³¹ De esta manera, si se recuerda que Fichte dio nacimiento al idealismo por contraposición al pensamiento dogmático spinozista, se perfila el regreso al dogmatismo desde el idealismo hegeliano.

41 Para igualar el yo al yo, el yo se tiene que dividir. El yo se vuelve objeto de sí mismo y por ende se diferencia de sí. Así pues, “yo=yo” es también “yo no = yo”.³² Asimismo, el “yo=yo” deviene por este rodeo un postulado y un deber y no un principio dado de manera cabal.³³ Sobre esto se basa la primacía de la práctica sobre la teoría al interior de la filosofía fichteana. En efecto, el carácter ideal del principio deviene por el lado del sujeto una exigencia y un mandato a la acción en pos de su alcance.³⁴ Alcance que, por principio, no se puede concretar. A su vez ello invita a concebir su pensamiento como un pensamiento de lo finito -cosa que el mismo Hegel hace en *GuW* en paralelo con su impugnación de las filosofías de Kant y de Jacobi.³⁵ Es decir, un pensamiento que se construye en torno a la actividad subjetiva que choca con la realidad y la supera mediante una dinámica inconclusa.³⁶

42 En este punto Hegel plantea una disyuntiva: o bien el sujeto lo puede todo en tanto integrado en lo absoluto o bien no puede nada.³⁷ Pero ya la transformación terminológica que opera al rechazar el modo en que Fichte da cuenta de la relación del sujeto con el mundo y con lo absoluto, da la pauta de cuál de estos dos sistemas deja lugar para concebir al sujeto como en verdad activo en los márgenes de un pensamiento idealista y en cuál, tal como se da en el pensamiento dogmático, se lo puede pensar sólo como una cosa más en una cadena de objetos. Escribe en el *Differenzschrift*:

aquello que es manifestación (*Erscheinung*) de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto [...]. Pero [...] la manifestación debe (*muß*) tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones [...]. La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa. Cuando aparece como razón [...] es aniquilada (*vernichtet*) la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar (*Vernichten*) es referida a lo absoluto [...]. [D]esaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones. (DS, GW IV, 12-13. Hegel 2010: 13-14.)

43 Esta cita pone en evidencia que Hegel pretende que el ámbito de lo finito, es decir de la limitación y de la escisión, sea aniquilado o, como también menciona en un tono con mayor connotación religiosa, lo finito y la subjetividad se tienen que purificar (*reinigen*) para alcanzar la verdadera salvación (*Heiligung*).³⁸ A diferencia de lo que Fichte presenta en *GWL*, no se trata de una relación de limitación y de determinación recíproca entre el sujeto y el mundo.³⁹ Ambos tienen que ser aniquilados⁴⁰ en tanto partes finitas de un absoluto superior. La verdadera actividad sería sólo la de este principio que trasciende la subjetividad y que se desenvuelve por completo hasta su reencuentro consigo mismo.

44 El afán hegeliano por presentar un sistema filosófico absoluto conlleva la vuelta del idealismo al dogmatismo. O en otras palabras, su filosofía deviene religión. Es decir, un pensamiento según el cual el fundamento del mundo y de la subjetividad, en su pretendida absolutez que abarcaría ambos polos, los trasciende. La especulación hegeliana deviene así razón -si es que aun se puede hacer uso de este término- religiosa.

⁴¹ De hecho Hegel revaloriza de manera explícita la religión sobre el idealismo subjetivo fichteano. En sus palabras:

[L]a religión comparte [...] poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad [...]. [A]quella [...] presenta [...] una salvación eterna (*ewige Erlösung*), es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito [...]. [U]na reconciliación -cuya originaria

posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios [...] que es la identidad de esa posibilidad y esa realidad [...], como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es [...] salvado (*erlöst*) y santificado (*geheiligt*) pero de una manera completamente distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo [...]. De este modo [...] tiene que restablecer para la filosofía [...] el viernes santo especulativo [...]. [D]e esta dureza puede y debe (*muß*) resucitar (*aufstehen*) la suprema totalidad [...].⁴²

- 45 Cabe resaltar los conceptos de salvación eterna, de semejanza originaria entre el sujeto y Dios, el Ser-uno, el hacerse hombre de Dios, el viernes santo y la noción del resucitar de la totalidad como ítems de evidente contenido religioso -y en particular, cristiano.⁴³ Si bien Hegel también enfatiza la necesidad del abandono de la religión positiva en pos de un desarrollo de carácter filosófico,⁴⁴ el espíritu de su pensamiento no se desliga de semejante religiosidad.
- 46 Entonces en el ámbito de la especulación hegeliana no es el sujeto el que vive y el que sabe, sino lo absoluto -otro nombre para la idea de Dios- que vive y sabe a través del sujeto y del mundo. El fundamento de la subjetividad es así una hipóstasis al modo que lo consideró el pensamiento dogmático que Fichte criticó en la *GWL*. La crítica hegeliana al yo como principio del idealismo “de lo” absoluto desemboca en un retorno al dogmatismo encubierto bajo el título de idealismo absoluto. Así la filosofía vuelve a ceder su lugar de más alta disciplina del pensamiento en favor de la especulación de corte religioso.

Conclusión

- 47 A lo largo del trabajo se analizó cómo filósofos que se presentan a sí mismos y son considerados de manera retrospectiva como integrantes de la corriente idealista de filosofía -y en el caso de Novalis, también romántica-, tematizan los conceptos de yo, imagen y ser en el contexto de la búsqueda por dar cuenta del primer principio de su sistema filosófico. De acuerdo con este plan, se mostró que en la *GWL* Fichte presenta al yo como fundamento. Ello implicó que se tenga que concebir su idealismo como un pensamiento que no pretende presentar una unidad acabada sujeto-objeto como lo absoluto. En todo caso, lo que muestra es la estructura trascendental de la subjetividad que conlleva concebir esta relación en un sentido moral. Es decir, como una relación en la que el sujeto supera de manera constante el choque con el objeto así como sus propias limitaciones, en pos del alcance de sí mismo en tanto absoluto como un ideal que nunca se concreta de modo último.
- 48 Más aun, es sólo este desarrollo de su filosofía aquel que permite comprender su sistema de un modo coherente. Si bien por una cuestión de economía textual no se realizó, a lo largo de este artículo, un estudio particular del devenir de sus ideas con posterioridad a la *GWL*, cabe sugerir que en ocasiones posteriores en que Fichte dejó de lado no sólo el término sino el sentido metafísico del concepto de yo, su pensamiento abandonó los límites del filosofar. Entonces recae en el dogmatismo como forma religiosa del pensar, que introduce nociones como las de imagen, ser y cosa en sí que tergiversan y anulan el sentido del proceder filosófico trascendental que él mismo se propuso.
- 49 Así pues, también hay que desestimar las lecturas de los textos fichteanos que transpolan términos que aparecen en obras posteriores a la *GWL*, a esta misma. A partir

de ellas se pretende mostrar una continuidad global en las ideas de Fichte que favorecen leer su pensamiento más que como una filosofía idealista como una teoría de la religión, desvirtuando su sentido moral en pos de presentar un sentido, en efecto, religioso.

- 50 Por su parte, el estudio de la lectura que realiza Novalis de la *GWL* reafirmó, en ocasiones mediante un rodeo negativo y en otras mediante un camino directo y afirmativo, la necesidad de comprender el idealismo de Fichte -y el propio de Hardenberg- según se caracterizó, a saber: como un idealismo que enfatiza el rol práctico del pensamiento y de la actividad subjetiva, el cual se denominó a lo largo del artículo como un idealismo “de lo” absoluto o un idealismo finito.
- 51 Esta caracterización conlleva el abandono de las nociones de imagen y de ser como factores determinantes para interpretar la filosofía novaliana. De otra manera se corre el riesgo de caer, tal como sucede con Fichte y como espejo del modo en que hay que concebir sus ideas, en el dogmatismo. Entonces Novalis se contradiría a sí mismo al presentar un principio sustancial de carácter constituyente, cuando en múltiples ocasiones remite a la necesidad de pensar al principio, en tanto yo, como una idea de razón con poder sólo regulativo respecto del conocimiento y de la experiencia subjetiva.
- 52 Por último, se puso en evidencia cómo también a partir de Hegel se extraen conclusiones acerca del modo en que hay que considerar el pensamiento fichteano. El rechazo hegeliano del yo como concepto base de la doctrina de Fichte tiene como trasfondo el sentido religioso de su pensamiento que contradice el desarrollo del idealismo de la *GWL*. Más allá de que Hegel no se valga de manera explícita de nociones como las de imagen y de ser, el contenido de su crítica remite a la falta de presentación de un sentido absoluto del sistema que aquél presenta en su primera versión de la *WL*.
- 53 En otras palabras, el hecho que Fichte no dé cuenta de una síntesis absoluta entre el yo y el mundo y del yo consigo mismo, implica para Hegel un déficit que relega la filosofía fichteana al lugar de la mera fe. Sin embargo, de acuerdo con el desarrollo de las ideas hegelianas según se expusieron a partir del *Differenzschrift* y de *GuW*, es su propio pensamiento aquel que recae en la fe y, en particular, en una fe no racional sino religiosa.
- 54 Entonces el idealismo *a la* Fichte, o de acuerdo con las características que le atribuya cualquier otro pensador de esta corriente o de la corriente romántica, será un idealismo del yo, a riesgo que, de otra manera, no sólo no se pueda considerar como pensamiento idealista sino tampoco como pensamiento filosófico alguno.

Bibliografía

Fuentes

- GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.
- 55 HEGEL, G. W. F. *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].

- 56 NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe* (NW) (1978), hrsg. H-J. Mähl, und R. Samuel, 3 Bde. München-Wien, Carl Hanser Verlag.

Traducciones utilizadas

- 57 FICHTE, J. G. (1975), *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar [FDC].
- 58 HEGEL, G. W. F. (1968), *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- 59 ----- (2010), *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Gredos.
- 60 ----- (2007), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires: FCE.
- 61 ----- (2000), *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, traducción de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- 62 NOVALIS (2007), *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid: Akal.
- 63 ----- (1976), *La Enciclopedia*, traducción de Fernando Montes, Madrid: Editorial Fundamentos.
- 64 SCHOPENHAUER, A. (2009), *Parerga y Paralipómena I*, traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta.

Bibliografía complementaria

- 65 ALFARO, C. V. (2019), “El vínculo entre la figura del espíritu denominada ‘alma bella’ y el ‘mal infinito’ o ‘mala infinitud’ en la filosofía de Hegel”, *EIDOS*, 30, pp. 158-181.
- 66 ARAGÜÉS ALIAGA, R. (2016), “Religión en el joven Hegel”, *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 12, pp. 59-68.
- 67 ARTOLA, J. M. (1996), “Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense.
- 68 BEISER, F. C. (2002), *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 69 BERTINETTO, A. (2005), “„Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes”, *Athenäum: Jahrbuch für Romantik*, n° 15, pp. 153-180.
- 70 BREAZEALE, D. (1999), “Fichte’s Abstract Realism”, en: Baur, M. & Dahlstrom, D.O. (eds.), *The emergence of German Idealism*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, pp. 95-115.
- 71 CRUZ CRUZ, J. (1996), “El sentido de la muerte en Fichte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense.
- 72 ----- (1975) “Introducción”, en: Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar.

- 73 FRANK, M. (1987), “‘Intellektuelle Anschauung’. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis”, en: Behler, E. & Hörisch, J. (eds.) *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, pp. 96-126.
- 74 ----- & Kurz, G. (1977), “Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka”, en: Anton, H., Gajek, B & Pfaff, P. (eds.) *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem 60 Geburtstag*, Heidelberg: Winter, pp. 75-97.
- 75 ----- (2007), “Philosophie als «unendliche Annäherung». Überlegungen im ausgang von der frühromantischen «Konstellation». En: *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, pp. 67-87.
- 76 ----- (1994), “Philosophische Grundlagen der Frühromantik, *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, n° 4, pp. 37-130).
- 77 ----- (2004), *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York: SUNY Press.
- 78 GABRIEL, M. (2010), “Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte”, *Tópicos*, n° 19, pp. 27-48.
- 79 GALLARDO LEÓN, E. (2013), “El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel”, *Política y Cultura*, 39, pp. 113-143.
- 80 HAERING, TH. (1954), *Novalis als Philosoph*, Stuttgart: Kohlhammer.
- 81 LOHEIDE, B. (2000), *Fichte und Novalis Transzendentalphilosophisches Denken im romantisieren Diskurs*, Amsterdam: Rodopi.
- 82 LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (1996), “El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena”, en: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid: Editorial Sudamericana.
- 83 ----- (1994), “Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano”, *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 211-227.
- 84 MARTIN, W. M. (2007), “In defense of bad infinity: A Fichtean response to Hegel’s *Differenzschrift*”, *Hegel Bulletin*, 28, pp. 168-187.
- 85 MIKA, C. (2016), “Novalis’ Poetic Uncertainty: A Bildung with the Absolute”, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 48, pp. 621-633.
- 86 NASSAR, D. (2010), “Interpreting Novalis’ *Fichte-Studien*”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84, pp. 315-341.
- 87 ----- (2014), *The romantic absolute. Being and knowing in early German romantic philosophy, 1795-1804*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 88 NAVARRO, A. M. (2009), “La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, pp. 169-184.
- 89 PALERMO, S. V. (2014), “La unidad que enlaza lo uno y lo múltiple. Entendimiento intuitivo y absoluto en *Glauben und Wissen*”, *Studia Kantiana*, vol. 12, 17, pp. 126-143.
- 90 PAREDES MARTÍN, M. del C. (1996), “Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»”, en: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid: Editorial Sudamericana.
- 91 PINKARD, T. (2002), *German Philosophy 1760-1860. The legacy of Idealism*, New York: Cambridge University Press.

- 92 RIVERA DE ROSALES, J. (2014), “Fichte: del yo puro al saber absoluto (1798-1802)”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, suplemento 19, pp. 131-158.
- 93 ----- (2014b), “The Methodical Singularity of the First Fichte”, en: Rockmore, T. & D. Breazeale, D. (eds.), *Fichte and Transcendental Philosophy*, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- 94 ROCKMORE, T. (1994), “Antifoundationalism, Circularity & Spirit of Fichte”, en: Rockmore, T. & Breazeale, D. (eds.), *Fichte: Historical Contexts/Contemporary controversies*, New Jersey: Humanities Press, pp. 96-112.
- 95 ----- (2014), “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, (connection on 25 February. URL: <https://journals.openedition.org/ref/555>. Última revisión: 05 de junio de 2019.
- 96 SERRANO, V. (2000), “Introducción”, en: Hegel, G. W. F. *Fe y saber*, traducción de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-50.
- 97 STEIN, S. (2014), “Hegel and Kant on rational willing: The relevance of the method”, *Hegel Bulletin*, 35/2, pp. 273-291.
- 98 VEGA, F. (2011), “Hegel y el alma bella. Consideraciones ético-políticas desde la *Fenomenología del espíritu*”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 32, pp. 625-641.
- 99 VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1996), “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense.
- 100 ----- (1994), “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el nihilismo”, *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 135-154.

NOTAS

1. En sus palabras: “[d]ebemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo el saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. Debe expresar aquella [*Tathandlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia [...]”. GWL, GA I/2, 255/FDC 13. (En el caso de las citas de las obras tanto de Fichte como de Novalis y de Hegel, se referencia en primer lugar su ubicación en una edición crítica de sus textos, seguida de una edición traducida al castellano de los mismos). Que Fichte resalte que el principio de su sistema tiene que fundamentar el saber humano tiene una relevancia superlativa con respecto a cómo se desenvuelve su pensamiento, a saber: como una filosofía que pretende dar cuenta de la estructura trascendental del conocimiento y de la experiencia subjetiva. Entonces el idealismo fichteano es, tal como Hegel lo califica, un idealismo subjetivo, sólo que sin el carácter deficitario que Hegel le adjudica.

2. De manera coetánea a Fichte, Schopenhauer resalta esta transformación. En sus palabras: “[Fichte] se había atrevido a prescindir de las doctrinas de la religión nacional en su filosofar; la

consecuencia de ello fue su casación [...]. El castigo [...] surtió efecto [...]. [T]ras su posterior nombramiento en Berlín, el yo absoluto se había convertido obedientemente en el amado Dios y toda su teoría en general cobró una apariencia [...] cristiana [...]”. Schopenhauer (2009, 169).

3. Beiser remite a esta cuestión a partir de una distinción entre un sentido formal y un sentido material del yo pensado por Fichte. De acuerdo con esto último el yo es teórico y práctico, absoluto e individual, infinito y finito a la vez, sin que ello implique una contradicción. El aspecto formal del yo remite a su capacidad de no estar determinado nunca de modo total por nada ajeno a él. De esta manera el sujeto puede desarrollar una actividad que apunte al ideal de la total auto-determinación. Al mismo tiempo el yo es finito en tanto, en sentido material, el sujeto no puede nunca alcanzar semejante fin. Cfr. Beiser 2002, 288.

4. Es cierto que las reformulaciones de la WL dan lugar a una interpretación de corte religioso de la filosofía fichteana. Empero, en tanto el presente trabajo se basa en la GWL, lo que se propone es marcar la inconsistencia de la lectura que transfiere conceptos y argumentos de las ediciones subsiguientes de la obra, a su primera versión. Dicho esto, aquí se afirma una ruptura no sólo terminológica sino conceptual al comparar el texto de 1794-1795 con las ediciones que lo siguieron. Tal como enuncia Pinkard: “*there are sixteen different versions of the Wissenschaftslehre [...], each differing from the other in crucial ways, and almost anything one says in general about the Wissenschaftslehre as a whole can be countered with some contrary passage in one of the versions*”. Pinkard 2002, 108. Por su parte Rivera de Rosales remarca con relación a los usos terminológicos fichteanos, la aparición del concepto de *das Absolute* que suplanta el concepto de yo. Cfr. Rivera de Rosales 2014: 133. Por otro lado Cruz Cruz ofrece una interpretación opuesta y afirma que existe cierta continuidad en el pensamiento de Fichte a lo largo de los años. Cfr. Cruz Cruz 1975, XIII.

5. Cruz Cruz 1996, 205.

6. Cfr. Cruz Cruz 1996: 205. De todas maneras él remarca que la teoría de la religión se distancia con respecto a las conclusiones de Fichte en la GWL. Cfr. Cruz Cruz 1996, 210. Aun así, de modo general, la transformación en las conclusiones a las que Fichte arriba a partir del pasaje de una reflexión metafísica a una filosofía religiosa, es clave para entender por qué el idealismo de la GWL se tiene que concebir como un idealismo “de lo” absoluto o de lo finito. En este sentido López Domínguez afirma: “Fichte había tomado una postura bien clara respecto de la relación entre lo finito y lo infinito [...]. [P]ero cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se desvirtúa [...]. [E]llo ocurre especialmente en [el] ámbito [...] de la religión [...]”. López Domínguez 1994, 225. Por su parte Rivera de Rosales subraya el carácter trascendental y no religioso de la filosofía de Fichte cuando se basa en una reflexión metafísico-moral. Él sostiene: “Fichte no hace filosofía desde el punto de vista divino, trascendente, desde necesidades [...] abstraídas de toda subjetividad, sino desde el punto de vista de [...] las necesidades trascendentales de la subjetividad para configurarse, comprender y modificar la realidad”. Rivera de Rosales 2005, 111. Y en otro escrito afirma -al comparar el periodo de Jena con el de Berlín-: “*the transcendental method [...] starts from an originary but finite subjectivity, while in his Berlin period [...] begins from the absolute*”. Rivera de Rosales 2014b, 215. También, cfr. Gabriel 2010, 29-30.

7. Otro ejemplo de esta exégesis lo presenta Artola. Según él, Fichte afirma: “[la] identidad de la humanidad y la divinidad [...]. [E]l acuerdo y no la confrontación de lo universal y lo individual”. Artola 1996, 191.

8. Cruz Cruz 1996, 210.

9. Cruz Cruz 1996, 213-214.

10. Cfr. Cruz Cruz 1996, 220. También Villacañas utiliza en su lectura de Fichte el término “salvación”. Pero él lo hace para dar cuenta de la imposibilidad de que el sujeto la alcance si se comprende con esta terminología una absolutización de su aspecto finito. Cfr. Villacañas 1994, 142.

11. De modo contradictorio con la posición que adoptó antes, Cruz Cruz enfatiza esta cuestión como uno de los puntos en los que la filosofía de Hegel se opone a la de Fichte. En sus palabras: “lo finito, la manifestación, no puede ser construida desde lo absoluto, y su autoconcepción remitida al absoluto no es una autoconcepción del absoluto mismo. De ahí la enorme distancia que separa a Fichte de Hegel [...]. [Para Fichte] no cabe una dialéctica (hegeliana) de absoluto y manifestación”. Cruz Cruz 1975, XXXIX-XL.

12. Con respecto a la clasificación del pensamiento novaliano como idealista, cabe aclarar lo siguiente. Si bien aquel se erige con peso propio en el contexto de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cabe adjudicarle el término de “idealismo”, del cual a su vez se valieron otros pensadores de la época. Más aun, esto se valida por el hecho mismo de que Hardenberg formó parte de este espíritu filosófico compartido. Además, no sólo en el espíritu sino también en la letra, Novalis remitió a sus ideas en los márgenes de la filosofía idealista. En este sentido, si bien no es el tema que se trata en este artículo, se puede referir a sus fragmentos en torno a su idealismo mágico (*magisches Idealismus*) -NW 2, 394-395, Nr. 375; NW 2, 535, Nr. 338; NW 2, 549-550, Nr. 399; NW 2, 623, Nr. 638; NW 2, 624, Nr. 642; NW 2, 671, Nr. 826-, así como a otros casos en los que remite a sus ideas bajo esta nomenclatura. La discusión en torno a la pertenencia de Novalis -y del resto de los *Frühromantiker* del *Jenaer Kreis*- a la corriente idealista de pensamiento, data de largo tiempo. En la actualidad, Frank 2004, 26 y 2007, 68, insiste en su separación. Sin embargo, de la evidente diferencia acerca de cuestiones de la filosofía de Hardenberg -y de los hermanos Schlegel y Tieck, entre otros románticos- por un lado, e idealistas como Hegel y Schelling, por otro, no cabe concluir sin más que la filosofía de los primeros no se pueda calificar como idealismo. Si se parte de la concepción del idealismo como pensamiento que pone el fundamento tanto teórico como práctico de la existencia en el yo -y en nada que esté por fuera de él-, entonces sin duda las ideas novalianas se pueden y se tienen que concebir en los márgenes de esta filosofía. A lo largo de esta sección del trabajo, esto último se pone en evidencia -a la vez que se acerca el idealismo de Novalis al de Fichte de la *GWL*.

13. Cfr. Frank 1987, 96 y 115. También Loheide remite al escepticismo de Novalis con respecto a la posibilidad de que el sujeto se pueda identificar consigo mismo a través de la reflexión. Él resalta que semejante identificación -y auto-posición- del sujeto es aquello que Fichte entiende por intuición intelectual. (Cfr. Loheide 2000, 189. Sin embargo cabe recordar que en la *GWL* Fichte no hace referencia a esta facultad. De acuerdo con Nassar el propio Loheide resalta esta cuestión. Cfr. Nassar 2010, 318. De este modo no cabe decir que Hardenberg criticó a Fichte o que pretendió ir más allá de lo que él afirmó. Ahora bien, la relación a establecer entre ambos filósofos a lo largo de los primeros fragmentos de los *FS* es problemática. En este marco no se puede ofrecer un argumento conclusivo que descarte ninguna de las interpretaciones. Loheide enfatiza esta tensión al dar cuenta, en particular, de la ambigüedad que porta el concepto de *Seyn* en el análisis novaliano. Cfr. Loheide 2000, 191.

14. Cfr. Frank 1977, 75. También Bertinetto sostiene esta lectura, a la par que traza una continuidad entre lo que Novalis desarrolla en *FS* respecto de la *Spätphilosophie* de Fichte. Esto último, en particular cuando Fichte deja de lado el concepto de yo en tanto absoluto y fundamento del sistema, en pos de pensarlo como imagen de lo absoluto. Bertinetto resalta, a su vez, el sentido religioso -y, en concreto, bíblico-, de la teoría de la imagen novaliana. Cfr. Bertinetto 2005, 154-155 y 171. Por otra parte, a lo largo del presente artículo se argumenta en pos de evidenciar cómo en tanto el concepto de yo pierde su rol y se resalta la noción de imagen, el sistema fichteano -y también el pensamiento novaliano, cuando adquiere este matiz-, se desvirtúa, al punto que pierde su carácter filosófico y recae en el dogmatismo religioso.

15. Cfr. Frank 1994, 78.

16. Esta afirmación se puede confrontar con otros de sus fragmentos, en los que remite al rol del sentimiento y del conocimiento respecto del ser. En el 454 afirma: “[e]l ser (*Seyn*) no expresa una hechura absoluta [...]. Nosotros mismos sólo «somos» en la medida en que nos conocemos

(*erkennen*)". NW 2, 156-157, Nr. 454. Novalis 2007, 153. Y en una anotación posterior señala: "[d]onde hay un ser (*Seyn*), también tiene que haber un conocer (*Erkennen*)". NW 2, 159, Nr. 463. Novalis 2007, 155.

17. NW 2, 10, Nr. 2. Novalis 2007: 35.

18. Dice Novalis: "[e]n la «conciencia» tiene que «parecer» como si fuera de lo limitado a lo ilimitado, porque la conciencia tiene que partir de sí misma como de lo limitado – y esto sucede mediante el «sentimiento» – pese a que el sentimiento [...] es un avanzar de lo ilimitado a lo limitado – esta manifestación invertida es natural". NW 2, 19, Nr. 17. Novalis 2007, 44.

19. Escribe Fichte en la *GWL*: "[s]e oye a menudo plantear esta cuestión: "¿«qué» era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?". La respuesta natural a esto es: "«yo» no era en absoluto; pues yo no era «yo». El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí [...]. "¿«Qué» era antes el yo?; es decir: ¿cuál es el sustrato de la conciencia?" [...]. Nada puede uno pensar sin pensar además su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia; por lo tanto, semejantes preguntas no pueden responderse, porque no pueden ser planteadas cuando uno se entiende bien consigo mismo". Fichte 1975: 17. En un sentido similar Novalis afirma -de manera contradictoria respecto de sus últimas afirmaciones citadas-: "[q]ue nosotros somos nosotros – es lo más elevado que puede alcanzar cualquier filosofía. Por qué nosotros somos nosotros – es una pregunta que se responde a sí misma y que, como pregunta, se contradice a sí misma". NW 2, 48, Nr. 63. Novalis 2007: 66. A su vez, en los márgenes de un idealismo "de lo" absoluto que combina un sentido moral y un sentido estético, afirma en *Das allgemeine Brouillon (AB)* (1798-1799): "[e]l comienzo del yo» es meramente «ideal». – Si hubiese comenzado tendría que haber comenzado así [...]. El comienzo nace después del yo, por este motivo es imposible que el yo haya comenzado [...]. El yo debe (*soll*) ser construido [...]. [E]l yo no es un producto de la naturaleza [...] sino un ente artístico [...]. La «teoría del yo» [...] o la naturaleza y el arte se unifican en una ciencia superior (la «teoría de la formación moral» (*moralischen Bildungslehre*) [...]. (A través de la moralidad la naturaleza y el arte se arman recíprocamente hasta el infinito)". NW 2, 485, Nr. 76. Novalis 1976, 68-69, Nr. 235. También escribe contra la idea de un comienzo filosófico en términos dogmáticos: "[p]ara qué hace falta un «principio» (*Anfang*)? Esta finalidad afilosófica o semifilosófica conduce a todos los errores". NW 2, 622, Nr. 634. Novalis 1976, 137, Nr. 487.

20. Otro pasaje de la Biblia que cita y que se enmarca en su cavilación acerca de lo absoluto pensado como Dios, es *Hechos*, 17, 28: "en él vivimos, nos movemos y somos". En el mismo fragmento en que da cuenta de este pasaje, escribe: "somos, vivimos y pensamos en Dios [...]". NW 2, 159, Nr. 462. Novalis 2007, 155.

21. Surgen así las siguientes preguntas: ¿el yo participa del *Seyn*? ¿El yo es una manifestación, un accidente o una expresión de él? ¿Acaso todos estos modos de hablar de la relación entre el yo y su fundamento son uno solo? El paso de lo infinito a lo finito permanece en esta clase de filosofía sin explicación. En este punto no sólo Frank sino también Mika interpreta la relación que Novalis establece entre lo absoluto y el sujeto o entre lo infinito y lo finito, en términos de una participación de lo uno en lo otro. Cfr. Mika 2016, 624-625. Pero este autor no explica cómo es que se desarrolla semejante participación. De acuerdo con él, para Novalis el sujeto tiene una intuición y un sentimiento que lo conecta con lo absoluto. Conexión que Mika califica como paradójica y de la que no hay explicación. Cfr. Mika 2016, 622 y 626. Por su parte Loheide señala cómo en el caso de la relación entre *Seyn* e imagen, Novalis no fundamenta el pasaje de un término al otro. Cfr. Loheide 2000: 206.

22. También Nassar y Beiser ponen de manifiesto esta dificultad tanto en la filosofía de Novalis como en su interpretación por parte de Frank. Ellos afirman que es imposible sostener la lectura de este último autor. Como se mencionó, según él se puede pensar que Novalis concibió lo absoluto a la vez como un *Seyn* en el que se puede creer a través de un sentimiento y como una idea de razón como concepto límite sin ningún carácter constitutivo ni existencial. Ambas

caracterizaciones son, de acuerdo con Nassar y Beiser -y en consonancia con el análisis que se propone en el presente trabajo-, contradictorias. Cfr. Nassar 2010, 321 y cfr. Beiser 2002, 417. Con respecto a otra serie de contradicciones que Nassar señala en la lectura de Frank, cfr. Nassar 2014, 35.

23. Cfr. NW 2, 41, Nr. 46. Novalis 2007, 61.

24. NW 2, 49, Nr. 74. Novalis 2007, 68.

25. NW 2, 49-50, Nr. 74 y 75. Novalis 2007, 68. Hardenberg también remite de modo explícito al yo como idea en los fragmentos 479 y 502 de FS. En el primero afirma: “el yo [...] es una idea regulativa”. NW 2, 166, Nr. 479. Novalis 2007: 161. Y en el segundo: “[e]l yo – quizá tiene, como todas las ideas de la razón, un uso meramente regulativo, clasificador – Sin relación con la realidad”. NW 2, 168, Nr. 502. Novalis 2007: 162. La imbricación entre el concepto de ideal y de deber también se evidencia en el AB. Cfr. NW 2, 449, Nr. 19. Novalis 1976, 58, Nr. 202.

26. NW 2, 184, Nr. 568. Novalis 2007, 176. En un sentido similar también anota: “[m]e parece que el principio superior tiene que ser una [...] proposición hipotética”. NW 2, 85, Nr. 234. Novalis 2007: 97. En este punto el idealismo de Novalis coincide con el espíritu de la filosofía fichteana en cuanto sistema de la libertad. Basta con recordar aquí la carta a Baggesen de abril/mayo de 1795 en que Fichte afirma: “[m]ein System ist das erste System der Freiheit”. GA III/2, 298. Sólo un principio ideal y regulativo puede auspiciar de fundamento para la libertad del sujeto. Si él pudiera acceder a sí mismo como algo ya dado en tanto absoluto, no podría en verdad desenvolver su libertad. La libertad ganada desde siempre no es libertad alguna. Libertad es desde y para el sujeto, liberación. A su vez cabe resaltar la relevancia de la moral como aspecto determinante en la construcción de un sistema filosófico de la libertad. Así pues Novalis sostiene, en paralelo con la centralidad del concepto de yo como idea, que su moral necesita de su sistema así como su sistema se tiene que imponer como una necesidad a través de su moral. Dice: “[m]i moral tiene que exigir mi sistema. Mediante mi moral tengo que hacer que mi sistema sea necesario para cada sujeto [...]”. NW 2, 59, Nr. 108. Novalis 2007, 76.

27. Aquí se coincide con la lectura de Martin. De acuerdo con este comentador, no sólo Hegel realiza una descripción acorde del sistema de la *Wissenschaftslehre*, sino que, si se piensa un debate entre ambos -cabe recordar que Fichte no se hizo eco de los achaques hegelianos en DS-, Fichte no tendría que responder a ninguna objeción, en tanto Hegel se reduce a exponer una “crítica meramente negativa”. En otras palabras, Hegel pretende fundamentar su posición filosófica sólo a partir de un proceder falaz que consiste en describir con tono negativo -aunque correcto-, el pensamiento de otro autor. Cfr. Martin 2007, 178.

28. Si se quiere definir en pocas palabras qué es la especulación para Hegel, vale remitir a lo que menciona en aquella obra, a saber: que la especulación es el producir la conciencia de la identidad sujeto-objeto. Cfr. DS, GW IV, 19. Hegel 2010, 31.

29. DS, GW IV, 19. Hegel 2010, 5.

30. En este punto cabe remitir a la lectura de Martin, quien expone la crítica hegeliana en DS al yo fichteano -en concreto por la imposibilidad de su unificación absoluta respecto del mundo, o en otros términos, en cuanto Fichte no alcanza a dar cuenta de la unidad sujeto-objeto-, a partir de considerar la noción de mala infinitud (*schlechte Unendlichkeit*) -que, si bien no aparece en este texto de manera explícita, según el autor ya se encuentra aquí en operancia. Cfr. Martin 2007: 174. Semejante punto de vista resulta de interés, en tanto Hegel también se vale de aquella noción -ligada a otra, a saber: la de alma bella (*schöne Seele*)- para desestimar el pensamiento romántico -y, en particular, novaliano. Con respecto a los pasajes más salientes en que aparecen los términos que se mencionaron -que pertenecen a *Phänomenologie des Geistes* (1807) y a *Wissenschaft der Logik* (1812-1816)-, cfr. Hegel 2007, 382-384 y 390; y cfr. Hegel 1968, 192. También Vega resalta la crítica hegeliana a los románticos a partir de la utilización de estos términos, así como al considerar el sentido moral del idealismo fichteano y la revalorización hegeliana de Spinoza. Cfr. Vega 2011, 628. Y Alfaro dedica un escrito a estudiar los conceptos hegelianos de

mala infinitud y de alma bella, en su sentido crítico respecto de Fichte y de los románticos -en particular a partir de la máxima “yo = yo”. Cfr. Alfaro 2019, 160 y ss. Así pues, tanto a partir de aquel artículo de Vega así como del de Martin, se puede resaltar una vez más la continuidad en el modo de filosofar idealista entre Fichte y Novalis en torno al yo como principio del sistema o de las cavilaciones filosóficas. O, de otra manera, como ejemplos de un idealismo coherente con base en el sentido moral de la existencia subjetiva -cuando parten del yo-, por contraposición al rodeo hegeliano que lo lleva a recaer en el dogmatismo.

31. Cfr. Paredes Martín 1996, 163 y cfr. Serrano 2000, 23-24. Por otro lado, si bien no a partir de un análisis en concreto de la noción de reflexión -aunque sí a partir del estudio del *Differenzschrift* y de *GuW*-, Palermo también denota el acercamiento de Hegel a Spinoza, en consecución con su crítica a las filosofías de la reflexión. Cfr. Palermo 2014, 129.

32. DS, GW IV, 50. Hegel 2010, 57, y cfr. DS, GW IV, 36. Hegel 2010, 41. Y en términos lógicos escribe: “A no =A o A=B”. DS, GW IV, 25. Hegel 2010, 27.

33. Para un sistema como el hegeliano que afirma que el principio tiene una esencialidad propia que se desenvuelve por sí misma y se alcanza a sí misma como tal de manera acabada, pensarlo como un postulado es algo imposible. Dice Hegel en este sentido: “no se puede hablar [...] de postular ideas, pues estas son [...] lo racional puesto por el entendimiento como producto [...]. Tal idea [...] postulada, es el progreso indefinido [...]”. DS, GW IV, 29. Hegel 2010, 32. Y más adelante afirma respecto del sentido práctico del idealismo fichteano -y cabría agregar, novaliano- de raíz kantiana: “[a]sí como la facultad teórica del yo no pudo lograr la autointuición absoluta, tampoco lo puede la facultad práctica [...]. La antinomia [...] se expresa en el esfuerzo, que es el deber en cuanto actividad [...]. [E]n cuanto actividad, esto es, en cuanto esfuerzo, debe ser la síntesis suprema, y la idea de la infinitud debe seguir siendo una idea en el sentido kantiano [...]”. DS, GW IV, 46. Hegel 2010, 53.

34. En este sentido escribe Hegel en *GuW*: “[e]n Fichte [la] subjetividad del anhelo es [...] convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema [...]”. *GuW*, GW IV, 387-388. Hegel 2000, 135-136.

35. Cfr. *GuW*, GW, 322. Hegel 2000, 61. También Stein pone en evidencia la crítica hegeliana respecto del moralismo kantiano -y también fichteano, en su extensión-, en tanto, según Hegel, sistema formalista. A su vez, Stein resalta el rol del concepto de especulación en el pensamiento de Hegel, de la mano con la crítica a la que recién se hizo referencia y que aparece en el cuerpo del texto al comienzo de este tercer apartado del artículo -si bien, una vez más, no en particular a partir de la comparación entre Hegel y Fichte, sino del primero respecto de Kant. Cfr. Stein 2014, 274-275 y 281-282.

36. En el *Differenzschrift* Hegel da cuenta de manera explícita de su crítica respecto del concepto fichteano de choque (*Anstoß*). Cfr. DS, GW IV, 42 y 46. Hegel 2010, 48 y 52.

37. Escribe en *GuW* en tono crítico respecto del formalismo filosófico fichteano: “[e]l esfuerzo supremo del pensamiento formal es el reconocimiento de su nada y del deber [...]. [E]l deber permanece, es un incesante querer, que no puede nada [...]”. *GuW*, GW IV, 395-396. Hegel 2000, 145.

38. Cfr. *GuW*, GW IV, 323-324. Hegel 2000, 62. Por su parte, Gallardo León denota cómo para Hegel, incluso antes de la escritura de *DS* y de *GuW*, la religión implica la necesidad de superar por completo la escisión. Cfr. Gallardo León 2013, 123.

39. Hegel impugna la lógica de la *Wechselbestimmung* ya al comienzo del *Differenzschrift*. Cfr. DS, GW IV, 34. Hegel 2010, 39.

40. Con respecto a cómo Hegel remite, también en el *Differenzschrift*, al rol del proceso aniquilatorio de la razón, cfr. DS, GW IV, 19; 22 y 30. Hegel 2010, 21; 24 y 33. Por su parte, enuncia Paredes Martín con respecto a esta cuestión: “[e]sta argumentación depende [...] de la distinta manera de entender la actividad práctica del yo en el caso de Fichte y de Hegel [...]. Fichte se

refiere a una [proyectada] causalidad absoluta del yo sobre el no-yo, Hegel concibe [...] una 'aniquilación' (*Vernichtung*) del objeto [...]". (Paredes Martín 1996, 172).

41. Por su parte, Aragüés Aliaga intenta justificar una lectura opuesta a la que se presenta aquí. De acuerdo con su interpretación, Hegel pretende y logra conciliar la religión y la razón, en tanto la primera es garante y expresión de la segunda. Cfr. Aragüés Aliaga 2016, 60. De todas maneras, cabe aclarar que este autor basa su lectura en las obras de Hegel en Berna, a saber: *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* (1793-1794) y *Die Positivität der christlichen Religion* (1794-1796). Aun así, cabe su referencia en tanto pretende mostrar el pensamiento hegeliano, de manera general, como un sistema filosófico idealista y no teológico -a diferencia del énfasis en las problemáticas que se presentaron a lo largo del trabajo, con respecto a la vuelta hegeliana al pensamiento dogmático y religioso, desde el idealismo.

42. GuW, GW IV, 407 y 413-414. Hegel 2000, 157 y 164.

43. Gallardo León remite a la recuperación hegeliana del Cristianismo tanto con anterioridad como con posterioridad al *Differenzschrift* y a *GuW*. Cfr. Gallardo León 2013, 122-124.

44. Cfr. GuW, GW IV, 414. Hegel 2000, 164.

RESÚMENES

La propuesta del trabajo es resaltar la necesidad de entender la filosofía idealista de Fichte a partir del rol central del concepto de yo en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) (1794-1795). Se busca subrayar que sólo en cuanto se conciba su pensamiento como una filosofía del yo se la puede comprender como un sistema coherente que da cuenta del fundamento de la subjetividad y de la relación del sujeto con el mundo. De otra manera el idealismo deviene dogmatismo y la filosofía, religión. Para presentar semejantes alternativas se analizan, en paralelo con la GWL, textos de dos filósofos coetáneos a Fichte, a saber: *Fichte Studien* (FS) (1795-1796) de Novalis y: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Differenzschrift - DS*) (1801) y *Glauben und Wissen* (*GuW*) (1802) del joven Hegel. Novalis oscila entre una comprensión del yo, o con mayor rigor, de la conciencia, como una imagen del ser o como una idea en sentido kantiano. A partir del estudio de sus fragmentos se refuerza tanto por la negativa, en el primer caso, como de manera afirmativa en el segundo, la necesidad hermenéutica que se mencionó. Esto último también se expone, aunque sólo de manera indirecta, desde la crítica hegeliana al yo como término que no presenta una unidad fundamental al interior del sistema filosófico. Además del estudio de las fuentes se toma en consideración el estado de la cuestión actual acerca del tema, buscando contribuir a la comprensión de los estudios sobre el idealismo y, en particular, sobre Fichte.

ÍNDICE

Keywords: I, Image, Being, Idealism, Romanticism