

Walter Benjamin  
EL CONCEPTO DE  
CRÍTICA DE ARTE  
EN EL ROMANTICISMO ALEMÁN

Traducción y prólogo de J. F. Yvars  
y Vicente Jarque

I. Reflexión y posición en Fichte

El pensamiento que se refleja sobre sí mismo en la autoconciencia es el hecho fundamental del que parten las consideraciones gnoseológicas de Friedrich Schlegel y, en buena medida, también las de Novalis. La relación del pensamiento consigo mismo, que se hace presente en la reflexión, es contemplada como la más inmediata para el pensamiento en general, como aquella a partir de la cual se desarrollan todas las demás. Schlegel afirma en un pasaje de su *Lucinde*: «El pensamiento tiene la peculiaridad de que, en la inmediata proximidad de sí mismo, piensa preferentemente en aquello sobre lo que puede pensar sin fin.»<sup>8</sup> Con ello se da a entender a la par que el pensamiento podría encontrar un fin, cuando menos, en el reflexionar sobre sí mismo. La reflexión es el modelo más frecuente en el pensamiento de los primeros románticos; referir pruebas justificativas de este aserto significa remitir a sus fragmentos. Imitación, manera y estilo, tres formas que muy bien se podrían aplicar al pensamiento romántico, se encuentran acuñadas en el concepto de reflexión. Tan pronto es una imitación de Fichte (como en el primer Novalis), tan pronto manera (por ejemplo, cuando Schlegel dirige a su público la exhortación de «comprender el comprender»;<sup>9</sup> pero la reflexión es, sobre todo, el estilo del pensamiento<sup>10</sup> en el que los primeros románticos expresan, bien que no de un modo arbitrario, sino por necesidad, sus más profundos puntos de vista. «El espíritu romántico parece fantasear complacientemente

8. *Lucinde*, p. 83.

9. *Jugendschriften*, II, p. 426.

10. Para este uso del término *estilo* con referencia a los románticos, cf. ELKUß, p. 45.

te sobre sí mismo»,<sup>11</sup> dice Schlegel a propósito del *Sternbald* de Tieck, y lo hace no sólo en las obras de arte del Romanticismo temprano, sino también, y por encima de todo, de un modo más riguroso y abstracto, en el pensamiento temprano-romántico. En un fragmento realmente fantástico, Novalis trata de interpretar la totalidad de la existencia terrena como reflexión de los espíritus en sí mismos, y al hombre, en este vivir terreno, como solución parcial y como «ruptura de aquella primitiva reflexión».<sup>12</sup> Y en las *Lecciones Windischmann* formula Schlegel aquel principio, tiempo atrás conocido, con estas palabras: «La facultad de la actividad que retorna a sí misma, la capacidad de ser el yo del yo, es el pensamiento. Este pensamiento no tiene otro objeto que nosotros mismos.»<sup>13</sup> Aquí, por consiguiente, pensamiento y reflexión son considerados equivalentes. Sin embargo, esto no sucede únicamente para asegurar al pensamiento la infinitud que se da en la reflexión y que, sin determinación ulterior, en tanto que pensamiento del pensamiento sobre sí mismo aparece como un valor dudoso. En la naturaleza reflexiva del pensamiento, los románticos vieron más bien una garantía de su carácter intuitivo. Tan pronto como la historia de la filosofía sostuvo con Kant —aunque no por vez primera, sí de un modo explícito y vigoroso—, junto a la posibilidad racional de una intuición intelectual, su imposibilidad en el ámbito de la experiencia, se hizo patente un esfuerzo múltiple y casi febril por volver a recuperar este concepto para la filosofía como garantía de sus más elevadas pretensiones. Ese esfuerzo partió sobre todo de Fichte, Schlegel, Novalis y Schelling.

Ya en su primera redacción de la *Doctrina de la Ciencia* (*Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia o de la llamada Filosofía*, Weimar, 1794), Fichte insiste en el recíproco darse, el uno a través del otro, del pensamiento reflexivo y el conocimiento inmediato. Lo hace con plena

11. *Athenäum*, 418.

12. *Schriften*, p. 11.

13. *Vorlesungen*, p. 23.

claridad acerca del tema, aun cuando la expresión definitiva no se encuentre en ese escrito. Esto es de gran importancia para el concepto romántico de la reflexión. Conviene precisar con algún detalle sus relaciones con el concepto fichteano. Ha sido ya confirmado el hecho de que aquél depende de este último, pero ello puede no bastar al fin que nos proponemos. Lo que nos importa es conocer con exactitud en qué medida secundan a Fichte los románticos tempranos, a fin de conocer claramente en qué punto se separan de él.<sup>14</sup> Ese punto de divergencia puede fijarse filosóficamente, pero no definirse y fundamentarse simplemente en razón de las prevenciones del artista respecto del pensador científico y del filósofo. Pues también entre los románticos son argumentos filosóficos —a saber, gnoseológicos— los que se sitúan en la raíz de esta separación. Son éstos precisamente los que cimantan el edificio de su teoría del arte y de la crítica.

En la cuestión del conocimiento inmediato se puede todavía constatar el pleno acuerdo de los primeros románticos con la posición de Fichte en su *Concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Más tarde se alejó de esta posición, y ya nunca volvería a encontrarse en una afinidad sistemática tan próxima al pensamiento romántico como lo había estado en ese escrito. En él determina la reflexión como reflexión de una forma, demostrando de este modo la inmediatez del conocimiento que en ella se da. Su argumentación al respecto es la que sigue: la doctrina de la ciencia no posee sólo un contenido, sino también una forma; ésta es «la ciencia de algo, pero no ese algo mismo». La doctrina de la ciencia lo es de la ciencia del necesario «acto de la inteligencia», el acto que es ante-

14. Con referencia a Fichte y Friedrich Schlegel, dice Haym: «¿Quién iba a pretender, en este tiempo rico en idcas, definir pedantemente las líneas de filiación de los pensamientos singulares y el derecho de propiedad de los espíritus?» (p. 264). En este contexto no se trata tampoco de una más aproximada determinación de las relaciones de ascendencia, por lo demás muy evidentes, sino de la demostración de las diferencias, sensibles pero poco observadas, entre ambos círculos de pensamiento.

rior a todo elemento objetivo en el espíritu y que constituye la forma de éste.<sup>15</sup> «Ahora bien, aquí se sintetiza toda la materia de una posible doctrina de la ciencia, pero no esta ciencia misma. Para realmente alcanzarla se requiere todavía una acción que no está contenida en el conjunto de las acciones del espíritu humano, a saber, la de elevar a conciencia su manera de actuar... En virtud de este acto libre, algo que ya es forma en sí, el necesario acto de la inteligencia, se asume como contenido en una nueva forma, la forma del saber o de la conciencia, y ésta es la razón por la que ese acto es un acto de la reflexión.»<sup>16</sup> Así pues, se entiende por reflexión el transformador —y sólo en calidad de transformador— reflejarse sobre una forma. Poco antes en el mismo escrito, en otro contexto pero con el mismo sentido, formula: «El acto de la libertad a través del cual la forma se convierte en forma de la forma como contenido suyo, y retorna a sí misma, es lo que llamamos reflexión.»<sup>17</sup> Esta observación es merecedora de consideración. Se trata manifiestamente de una tentativa de determinar y legitimar un conocimiento inmediato, lejos de su posterior fundamentación fichteana por medio de la intuición intelectual. El término *intuición* no se encuentra todavía en este tratado. Así, Fichte cree aquí poder fundamentar un conocimiento cierto e inmediato a través de la relación entre dos formas de conciencia (la forma y la forma de la forma, o bien el saber y el saber del saber), cada una de las cuales pasa por la otra y regresa a sí misma. El sujeto absoluto, el único al que se refiere el acto de la libertad, es el centro de esta reflexión y, por ello mismo, ha de conocerse de manera inmediata. No se trata del conocimiento de un objeto a través de la intuición, sino del autoconocimiento de un método, de una esencia formal —no otra cosa representa el sujeto absoluto. Objeto único del conocimiento son las formas de la conciencia en su recíproca traslación

15. Cf. FICHTE, pp. 70 y s.

16. FICHTE, pp. 71 y s.

17. FICHTE, p. 67.

(*Übergang*) de una a otra, y ese paso es el único método que podría fundar la inmediatez y hacerla conceptualmente aprensible. Con su formalismo radicalmente místico, esta teoría presenta la más profunda afinidad con la teoría del arte del Romanticismo temprano. A ella se atuvieron los primeros románticos, desarrollándola más allá de las formulaciones de Fichte, que, por su parte y en los escritos sucesivos, fundamentaría la inmediatez del conocimiento en su naturaleza intuitiva.

Si el Romanticismo cimentó su teoría del conocimiento sobre el concepto de reflexión fue porque no sólo garantizaba la inmediatez del conocimiento sino también, en la misma medida, una peculiar infinitud de su proceso. El pensamiento reflexivo adquirió para ellos, merced a su carácter inacabado, que hace de cada reflexión precedente un objeto de la siguiente, una especial importancia sistemática. También Fichte ha llamado a menudo la atención sobre esta singular estructura del pensamiento. Su punto de vista, sin embargo, es opuesto al de los románticos, pero es importante, por un lado, con vistas a la caracterización indirecta de este último, e idóneo, por otro lado, para reducir a sus justos límites la idea de una dependencia general de los teoremas del Romanticismo temprano respecto de Fichte. Éste se esfuerza por excluir la infinitud de la acción del yo del dominio de la filosofía teórica para remitirla al de la práctica, en tanto que los románticos tratan justamente de hacerla constitutiva para la filosofía teórica y, con ello, para el conjunto de la filosofía —por lo demás, la filosofía práctica era lo que menos interesaba a Friedrich Schlegel. Fichte conoce dos modalidades infinitas de semejante acción [*Aktion*] del yo —es decir: aparte de la reflexión, la acción del poner. La acción [*Tathandlung*] fichteana puede ser concebida formalmente como una combinación de estos dos modos infinitos de acción del yo, en la que tratan de determinar y satisfacer recíprocamente su común naturaleza puramente formal, su vaciedad; la acción [*Tathandlung*], según la fórmula de Fichte, es una reflexión que pone, o bien un poner reflexivo, «...un ponerse como aquello que pone...»

pero de ningún modo un mero poner».<sup>18</sup> Ambos términos significan cosas diferentes, y ambos son de gran importancia para la historia de la filosofía. En tanto que el concepto de reflexión se convierte en el principio fundamental de la filosofía del Romanticismo temprano, el concepto del poner —no sin relación con el otro— aparece plenamente desplegado en la dialéctica hegeliana. Quizás no se dice mucho cuando se afirma que el carácter dialéctico del poner, precisamente a causa de su combinación con el concepto de reflexión, no alcanza todavía en Fichte la plena y característica expresión que habría de adquirir en Hegel.

Según Fichte, el yo ve como su propia esencia una actividad infinita que yace en el poner. Esto se le presenta de la manera siguiente: «El yo se pone (A), y se contrapone en la imaginación un no-yo (B). La razón interviene... y determina a la misma a incluir B en el determinado A (el sujeto); pero ahora, de nuevo, el A puesto como determinado debe ser limitado por un infinito B, con respecto al cual la imaginación procede como antes; y así sucesivamente hasta la cumplida determinación de la (aquí teórica) Razón a través de sí misma, determinación en la cual ya no se tiene necesidad en la imaginación de ningún B limitador aparte de la Razón; es decir, hasta la representación del representante. En el campo práctico, la imaginación procede hasta el infinito, hasta la idea absolutamente indeterminable de la suprema unidad, que sería posible sólo en conformidad con una infinitud consumada, la cual es por sí misma imposible.»<sup>19</sup> Con ello, el poner no procede al infinito en la esfera teórica, cuya peculiaridad se constituye justamente por la contención del infinito poner; ésta tiene lugar en la representación. El yo se consume y se llena teóricamente por medio de las representaciones, y en último término por la más alta entre ellas, la del representante. Las representaciones lo son del no-yo. Como se desprende de las frases citadas, el no-yo

18. FICHTE, p. 528.

19. FICHTE, p. 217.

tiene una doble función: retrotraer de nuevo a la unidad del yo en el conocimiento, introducir a la infinitud en el obrar. En lo que atañe a la relación entre la teoría del conocimiento de Fichte y la de los primeros románticos, será importante constatar que la formación del no-yo en el yo descansa en una función inconsciente del mismo. «El contenido singular de la conciencia... en la total necesidad con la que se hace valer, no puede ser explicado a partir de la dependencia de la conciencia respecto de alguna cosa en sí, sino sólo a partir del propio yo. Ahora bien, todo producir consciente está determinado por causas y presupone siempre, por ello, un contenido particular de la representación. El producir originario a través del cual el no-yo es por vez primera ganado para el yo, no puede ser consciente sino inconsciente.»<sup>20</sup> «La única vía de salida para explicar el contenido dado a la conciencia» la ve Fichte «en el hecho de que el contenido deriva de una especie más elevada de representación, de una representación libre y consciente».<sup>21</sup>

Según lo expuesto anteriormente, habría de quedar claro que la reflexión y el poner son dos actos diferentes. Y que la reflexión es fundamentalmente una forma autóctona de la posición infinita: la reflexión es la posición en la tesis *absoluta*, donde aparece referida no al aspecto material, sino al aspecto puramente formal del conocimiento. La reflexión surge cuando el yo se pone a sí mismo en la tesis absoluta. En las *Lecciones Windischmann* habla Schlegel una vez, en sentido plenamente fichteano, de una «duplicación interna»<sup>22</sup> en el yo.

En resumen, y para terminar, acerca de la posición cabe decir: se limita y se determina mediante la representación, mediante el no-yo, mediante la oposición. En razón de las oposiciones determinadas, la actividad del poner, que por sí procede al infinito,<sup>23</sup> es al fin reconducida nuevamente al yo absoluto y, allí mismo donde coinci-

20. WINDELBAND, II, p. 223.

21. WINDELBAND, II, p. 224.

22. *Vorlesungen*, p. 109.

23. Cf. FICHTE, p. 216.

de con la reflexión, queda presa en la representación del representante. Esa limitación de la infinita actividad del poner es, por tanto, la condición de posibilidad de la reflexión. «La determinación del yo, su reflexión sobre sí mismo... es posible únicamente a condición de que se autolimita a través de un opuesto...»<sup>24</sup> La reflexión así condicionada es otra vez, al igual que la posición, un proceso infinito; y, frente a esta última, es evidente de nuevo el esfuerzo de Fichte por convertirla en órgano filosófico mediante la destrucción de su infinitud. Este problema se plantea en el fragmentario *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la Ciencia*, de 1797. Aquí Fichte argumenta de la siguiente manera: «Dices que eres consciente de tu ser tú; por tanto, distingues por necesidad tu yo pensante respecto del yo pensado en el pensamiento de sí mismo. No obstante, para que puedas hacerlo, el yo pensante debe ser de nuevo —en ese pensamiento— el objeto de un pensamiento más elevado, a fin de poder ser objeto de la conciencia; y obtienes al mismo tiempo un nuevo sujeto que sería consciente a su vez de lo que un momento antes era el *ser* de la autoconciencia. En este punto yo argumentaría nuevamente como hice antes; y una vez hayas comenzado a proceder según esta regla, ya nunca podrás indicarme un punto en el que debemos terminar; consecuentemente, para cada conciencia necesitaremos una nueva conciencia cuyo objeto sería la conciencia precedente, y así hasta el infinito; y jamás, por tanto, lograremos acceder a una conciencia efectiva.»<sup>25</sup> Esta argumentación la aduce Fichte no menos de tres veces en esta obra, para llegar a la conclusión de que, sobre la base de la infinitud de la reflexión, la conciencia permanece, de este modo, «inconcebible para nosotros».<sup>26</sup> Así pues, Fichte busca, y encuentra, una actitud espiritual donde la autoconciencia se halle presente ya de manera inmediata y no requiera ser producida a través de una reflexión infi-

24. FICHTE, p. 218.

25. FICHTE, p. 526.

26. FICHTE, p. 527.

nita por principio. Esta actitud espiritual es el pensamiento. «La conciencia de mi pensamiento no es algo casual para mi pensamiento, algo sólo añadido ulteriormente y así ligado a él, sino que le resulta inseparable.»<sup>27</sup> La conciencia inmediata del pensamiento es idéntica a la autoconciencia. Debido a su inmediatez, se la denomina intuición. En esta autoconciencia, en la cual coinciden intuición y pensamiento, sujeto y objeto, la reflexión es conjurada, capturada y despojada de su infinitud, sin ser aniquilada por ello.

La infinitud de la reflexión queda superada en el yo absoluto; en el no-yo, la del poner. Aun cuando Fichte no tuviera completamente clara la relación entre estas dos actividades, es evidente, con todo, que llegó a percibir su diferencia y trató de remitirlas a su sistema, cada una en su manera particular. Este sistema no puede tolerar infinitud alguna en su parte teórica. Pero en la reflexión, como se ha mostrado, existen dos momentos: la inmediatez y la infinitud. El primero proporciona a la filosofía de Fichte la indicación para indagar, precisamente en aquella inmediatez, el origen y la explicación del mundo; el segundo, sin embargo, confunde esa inmediatez y ha de quedar eliminado de la reflexión a través de un proceso filosófico. El interés por la inmediatez de la forma superior del conocimiento lo comparten con Fichte los primeros románticos. Su culto del infinito, tal como lo imprimieron incluso en su teoría del conocimiento, les separó de Fichte y confirió a su pensamiento una orientación más peculiar.

27. *Ibid.*

## II. El significado de la reflexión en los primeros románticos

Es conveniente basar la exposición de la teoría romántica del conocimiento en la paradoja fichteana de la conciencia que se apoya en la reflexión.<sup>28</sup> En efecto, los románticos no se escandalizaron en absoluto ante la infinitud de la reflexión que Fichte había rechazado. Se plantea con ello el problema de cuál sería entonces el sentido en que concibieron, e incluso acentuaron, la infinitud de la reflexión. Es evidente que, para que esto último pudiera suceder, la reflexión, con su pensamiento del pensamiento del pensamiento *et sic de coeteris*, tenía que constituir para los románticos algo más que un proceso vacío y sin fin; pero lo cierto es que, por extraño que a primera vista parezca, en orden a la comprensión de su pensamiento, todo se reduce a seguirles de cerca en este asunto y admitir hipotéticamente su afirmación, para averiguar de este modo en qué sentido apuntaban al enunciarla. Por lo demás, este sentido no se ha de revelar abstruso, sino más bien rico en consecuencias y fructífero en el ámbito de la teoría del arte. Para Schlegel y Novalis, la infinitud de la reflexión no es en primer término una infinitud del proceso, sino una infinitud de la relación. Y es decisivo, junto a y antes incluso que el carácter temporalmente inacabable del proceso, que todo esto no debería ser entendido como un proceso vacío. Hölderlin —que sin contacto con los primeros románticos dijo en alguno de los contextos teóricos, con los que todavía nos volveremos a encontrar, la última e incomparablemente más profunda palabra—, en un pasaje, además, en el que trata de expresar el nexo más íntimo y justo, escribe: «Se relacionan

28. Cf. *supra*, pp. 44 y s.

(exactamente) de modo infinito.»<sup>29</sup> En esto mismo pensaban Schlegel y Novalis cuando entendían la infinitud de la reflexión como una cumplida infinitud de la relación; todo en ella debía conectarse en una infinita multiplicidad de modos: sistemáticamente, como diríamos hoy; «exactamente», como dice Hölderlin con mayor sencillez. De manera mediata, esta relación puede concebirse a partir de una infinita multiplicidad de niveles de la reflexión, mientras que las restantes reflexiones en conjunto seguirán gradualmente su curso en todas direcciones. Sin embargo, en la mediación a través de las reflexiones no existe oposición de principio a la inmediatez del aprehender en el pensamiento, ya que toda reflexión es inmediata en sí.<sup>30</sup> Se trata, por tanto, de una mediación a través de la inmediatez reiterada; Friedrich Schlegel no supo de ninguna otra, y en este sentido hablaba ocasionalmente del «paso» que «debe ser siempre un salto».<sup>31</sup> Esta inmediatez de principio, aun cuando no absoluta sino mediada, se sustenta en la naturaleza viviente de la relación. Por cierto que es también virtualmente pensable una inmediatez absoluta en la aprehensión del nexo de la reflexión; con ella, este nexo se aprehendería a sí mismo en la reflexión absoluta. Lo que con estos argumentos se nos ofrece no es más que un esquema de la teoría romántica del conocimiento, y el mayor interés lo constituyen las cuestiones de, en primer lugar, cómo los románticos construyen ese esquema en lo particular y, en segundo, cómo lo llenan después.

En lo relativo a la construcción, por de pronto ésta presenta ya en su punto de partida una cierta afinidad con la teoría fichteana de la reflexión según el *Concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Es el mero pensar, con su correlato de un algo pensado, lo que constituye la materia de la reflexión. Frente a lo pensado, aquélla es ciertamente forma, es un pensar de algo, y por ello debe estarnos

29. *Untreue der Weisheit*, p. 309.

30. *Cf. supra*, pp. 39 y s.

31. *Jugendschriften*, II, p. 176.

permitido, por razones terminológicas, denominarla primer nivel de la reflexión; en Schlegel se la denomina «el sentido».<sup>32</sup> Pero la reflexión propiamente dicha, en su significación plena, no surge sino en el segundo nivel, en el pensamiento de aquel primer pensamiento. La relación entre ambas formas de la conciencia, entre el primer y el segundo pensamiento, ha de ser imaginada en exacta conformidad con los argumentos que Fichte nos da en el escrito mencionado. En el segundo pensamiento, o bien, para decirlo con Friedrich Schlegel, en la «Razón»,<sup>33</sup> el primer pensamiento retorna, en efecto, transfigurado en un plano superior: se ha convertido en «forma de la forma como su contenido»;<sup>34</sup> el segundo nivel ha surgido del primero, y lo ha hecho por tanto inmediatamente, a través de una reflexión. En otras palabras, el pensar del segundo nivel tiene su origen en el primero, por sí mismo y por acción espontánea,<sup>35</sup> como su autoconciencia. «El sentido que se ve a sí mismo deviene espíritu»,<sup>36</sup> se dice ya en el *Athenäum*, en concordancia con la posterior terminología de las lecciones. No hay duda de que, desde el punto de vista del segundo nivel, el mero pensamiento es materia y el pensamiento del pensamiento es su forma. Así pues —y esto es fundamental para la concepción del Romanticismo temprano—, la forma gnoseológica normativa del pensamiento no es la lógica, que más bien pertenece al primer grado del pensamiento, al pensamiento en tanto que material, sino que esta forma es el pensamiento del pensamiento. A causa de la inmediatez de su origen en el pensamiento del primer grado, el pensamiento del pensamiento es identificado con el conocer del pensamiento. Para los primeros románticos, éste constituye la forma

32. *Vorlesungen*, p. 6.

33. *Ibid.*

34. FICHTE, p. 67.

35. «Aquí [en la filosofía] se suscita aquella reflexión viva que luego, con esmerada dedicación, se extiende hasta un *universo* espiritual conformado infinitamente —el núcleo y el germen de una organización que todo lo abarca» (*Schriften*, p. 58).

36. *Athenäum*, 339.

fundamental de todo conocimiento intuitivo, y así alcanza la dignidad del método; en tanto que conocer del pensamiento incluye en sí a todo otro conocimiento de rango inferior y de tal modo configura el sistema.

Aun con todas sus semejanzas, en esta deducción romántica de la reflexión no puede pasarse por alto una característica diferencia respecto de la fichteana. Acerca de su principio absoluto de todo saber, dice Fichte: «Antes que él ofreció Descartes un principio semejante: *cogito ergo sum...*, que... muy bien pudo haber considerado como un hecho inmediato de la conciencia. Así, esta proposición rezaría igualmente: *cogitans sum, ergo sum...* Pero el añadido *cogitans* es entonces por completo superfluo; no se piensa necesariamente cuando se existe, pero se existe necesariamente si se piensa. El pensamiento no es en absoluto la esencia, sino únicamente una particular determinación del ser...»<sup>37</sup> Aquí no interesa el hecho de que el punto de vista romántico no sea el de Descartes, ni puede tampoco plantearse la cuestión de si, con esta observación de sus *Fundamentos de la entera doctrina de la ciencia*, no desbarata Fichte su propio procedimiento, sino que se trata sólo de llamar la atención sobre el hecho de que la oposición en que Fichte se sabe frente a Descartes actúa también entre él y los románticos. Mientras que Fichte cree poder trasladar la reflexión a la posición originaria, al ser originario, los románticos suprimirían aquella determinación ontológica particular que se da en la posición. En la reflexión, el pensamiento romántico supera tanto el ser como la posición. Los románticos parten del mero pensarse-a-sí-mismo como fenómeno; éste resulta apropiado para todo, pues todo es sí mismo. Para Fichte, sólo al yo le corresponde un sí mismo,<sup>38</sup> es decir, que una reflexión existe única y exclusivamente en correlación con una posición. Para Fichte, la conciencia es «yo», para los románticos es «sí mismo»;

37. FICHTE, p. 99 y s.

38. «Sí mismo presupone... el concepto de yo; y todo lo que en este punto se piensa del absoluto está tomado en préstamo de ese concepto» (FICHTE, p. 503, nota).

dicho de otro modo: en Fichte, la reflexión se refiere al yo, en los románticos remite al mero pensar; y, como pronto se mostrará con mayor claridad, es justamente en virtud de esta última relación como se constituye el propio concepto romántico de reflexión. La reflexión fichteana reside en la tesis absoluta; es una reflexión en el interior de ésta y nada puede significar fuera de la misma, pues conduciría al vacío. En el interior de esa posición, aquélla funda la conciencia inmediata, esto es, la intuición, y también, en cuanto que reflexión, la intuición intelectual de la misma. La filosofía de Fichte parte, ciertamente, de una acción [*Tathandlung*], no de un hecho [*Tatsache*], pero la palabra «*Tat*» [hecho/acto] remite pese a todo, en un significado secundario, al «hecho» [*Tatsache*], al «*fait accompli*». Esta acción [*Tathandlung*], en el sentido del acto [*Handlung*] que se origina en el hecho [*Tat*], esta acción y sólo ella, es fundada mediante el concurso de la reflexión. Fichte afirma: «Dado que el sujeto de la proposición<sup>39</sup> es el sujeto absoluto, el sujeto por antonomasia, en este único caso, con la forma de la proposición es puesto a la vez su contenido intrínseco.»<sup>40</sup> Él no conoce, por consiguiente, más que un solo caso de utilización fructífera de la reflexión: el de la intuición intelectual. Lo que surge de la función de la reflexión en la intuición intelectual es el yo absoluto, una acción, y el pensamiento de la intuición intelectual es, en consecuencia, un pensamiento relativamente objetivo. En otras palabras, no es la reflexión el método de la filosofía fichteana; éste debe ser contemplado más bien en la dialéctica del poner. La intuición intelectual es pensamiento que engendra su objeto; la reflexión en el sentido de los románticos, por el contrario, es pensamiento que engendra su forma. Pues aquello que para Fichte sólo acontece en un «único» caso, es decir, el cumplimiento de una función necesaria de la reflexión, que en este caso único asume una significación constitutiva para una instancia

39. *I.e.* de la proposición «yo soy yo».

40. FICHTE, p. 69.



relativamente objetiva, cual es la acción, aquella conversión del espíritu en «forma de la forma como su contenido» tiene lugar, según la intuición romántica, de manera ininterrumpida, y constituye ante todo no el objeto sino la forma, el carácter infinito y puramente metodológico del verdadero pensamiento.

De acuerdo con ello, el pensamiento del pensamiento deviene pensamiento del pensamiento del pensamiento (y así sucesivamente), y alcanza de este modo el tercer nivel de la reflexión. Sólo en el análisis de este último se manifiesta plenamente la envergadura de la diferencia existente entre el pensamiento de Fichte y el de los primeros románticos; se hace comprensible de qué argumentos filosóficos procede la hostil actitud de las *Lecciones Windischmann* frente a Fichte, y cómo en su recensión acerca de este último en 1808, aunque no sin cautela, pudo Schlegel calificar los contactos tempranos de su círculo con Fichte como un malentendido, causado por la actitud polémica que análogamente se les imponía contra un mismo enemigo.<sup>41</sup> Comparado con el segundo, el tercer nivel de la reflexión implica algo cualitativamente nuevo. El segundo, el pensamiento del pensamiento, es la forma originaria, la forma canónica de la reflexión; también Fichte lo ha reconocido como tal en la «forma de la forma como su contenido». Pero a partir del tercero y en cada uno de los sucesivos y más elevados niveles de la reflexión, esta forma originaria queda sometida a un proceso de descomposición que se manifiesta en una peculiar ambivalencia. La apariencia sofisticada del análisis siguiente no puede representar obstáculo alguno para nuestra investigación; pues una vez se ha entrado en la discusión del problema de la reflexión, según exige el contexto, no pueden obviamente ser evitadas ciertas distinciones sutiles; entre ellas, la que sigue adquiere una importancia esencial: el pensamiento del pensamiento del pensamiento puede ser doblemente concebido y llevado a cabo. Si se parte de la expresión «pensamiento del pensamiento», éste pue-

41. Cf. KÜRSCHNER, p. 315.

se ser, en el tercer nivel, o el objeto pensado, pensamiento (del pensamiento del pensamiento), o bien el sujeto pensante (pensamiento del pensamiento) del pensamiento. La estricta forma originaria de la reflexión del segundo nivel resulta agredida y conmocionada por la ambigüedad del tercero. Pero ésta se desplegaría en cada nivel sucesivo en una equivocidad crecientemente plural. En ese estado de cosas estriba la peculiaridad de la infinitud de la reflexión exigida por los románticos: la disolución de la forma propia de la reflexión frente al absoluto. La reflexión se expande sin límites, y el pensamiento formado en la reflexión se convierte en pensamiento desprovisto de forma que se orienta hacia el absoluto. Esta disolución de la forma estricta de la reflexión, que es idéntica a la reducción de su inmediatez, sólo es tal, por supuesto, para el pensamiento limitado. Ya en su momento se indicó que el absoluto se concibe a sí mismo reflexivamente, en la inmediatez de la reflexión consumada, en tanto que las reflexiones inferiores no pueden aproximarse a la más elevada sino en la mediación a través de la inmediatez; apenas ésta ha sido mediada, debe además renunciar a su vez a la plena inmediatez tan pronto como las reflexiones inferiores alcanzan la reflexión absoluta. El teorema de Schlegel pierde su abstrusa apariencia en cuanto se conoce la premisa en que fundamenta su argumentación. Esta primera suposición, axiomática, afirma que la reflexión no discurriría en una vacía infinitud, sino que constituiría un proceso sustancial y completo en sí mismo. Sólo por referencia a esta intuición puede diferenciarse la reflexión simplemente absoluta respecto de su polo opuesto, la simple reflexión originaria. Vistos desde sí mismos y no desde el absoluto, ambos polos de la reflexión son perfectamente simples, en tanto que los demás lo son sólo relativamente. A los efectos de esa distinción habría que admitir que la reflexión absoluta abarcaría el máximo de realidad, y la reflexión originaria el mínimo, en el sentido de que, si bien es cierto que en ambos casos queda cabalmente encerrado el contenido de la realidad entera, la totalidad del pensamiento, sólo en el primero

se encuentra desplegado con suprema claridad, mientras que en el otro se presenta indiferenciado y sin desarrollar. Esa diferenciación de grados de claridad, al contrario que la teoría de la reflexión consumada, es sólo una construcción auxiliar con vistas a la ordenación lógica de un argumento teórico que los románticos no examinaron en profundidad, con perfecta nitidez. Mientras que Fichte interrumpía en las posiciones el conjunto de lo real —sólo, por supuesto, merced a un *telos* que depositaba en ellas—, Schlegel, por su parte, de un modo inmediato y sin considerar necesaria demostración alguna al respecto, ve la totalidad de lo real, en la plenitud de su contenido, desplegarse en las reflexiones con evidencia creciente hasta la suprema claridad en el absoluto. Lo que todavía deberá mostrarse es la manera en que se determina la sustancia de esta realidad.

La oposición de Schlegel respecto a Fichte le indujo a entablar en las *Lecciones Windischmann* una reiterada y enérgica polémica contra su concepto de intuición intelectual. Para Fichte, la posibilidad de la intuición del yo descansaba en la posibilidad de captar y fijar la reflexión en la tesis absoluta. Precisamente por esto la intuición fue rechazada por Schlegel. En referencia al yo, él habla de la gran «dificultad... incluso imposibilidad de asirlo con certeza en la intuición»,<sup>42</sup> y confirma «el error de toda concepción en donde la fija intuición de sí misma se erigida en fuente de conocimiento».<sup>43</sup> «Acaso yace justamente en el camino elegido,<sup>44</sup> que parte de la intuición de sí mismo..., el hecho de que al final no haya sido capaz de vencer completamente al realismo.»<sup>45, 46</sup> «No podemos intuirnos a nosotros mismos; con ello, el yo desaparece siempre. Pero, desde luego, sí podemos pensarnos. Nos aparecemos entonces, para nuestra sorpresa, como infinitos, cuando en la vida cotidiana nos sentimos, sin em-

42. *Vorlesungen*, p. 11.

43. *Ibid.*

44. *I.e.* por FICHTE.

45. Que Schlegel debía de ver en la posición.

46. *Vorlesungen*, p. 26.

bargo, tan absolutamente finitos.»<sup>47</sup> La reflexión no es un intuir, sino un pensar absolutamente sistemático, un concebir. Con todo, para Schlegel parece que la inmediatez del conocimiento ha de ser preservada; para hacerlo, no obstante, era precisa una ruptura con la doctrina kantiana según la cual las intuiciones aseguran única y exclusivamente un conocimiento inmediato. Incluso Fichte se había atendido por completo a ella;<sup>48</sup> sin duda, de aquí se deriva la consecuencia paradójica de que en la «conciencia

47. *Vorlesungen*, p. 13.

48. También para Fichte el conocimiento inmediato se encuentra sólo en la intuición. Ya se ha indicado antes: puesto que el yo absoluto es inmediatamente consciente de sí, al modo en que se manifiesta lo llama Fichte intuición; y porque es consciente de sí en la reflexión, esta intuición es denominada intelectual. El motivo inductor de esta argumentación yace en la reflexión; ésta es la verdadera razón del carácter inmediato del conocimiento, y sólo ulteriormente —en asimilación al lenguaje kantiano— es calificada como intuición. De hecho, y también esto ha sido ya señalado, en el *Concepto de la Doctrina de la Ciencia*, de 1794, Fichte no había calificado todavía como intuitivo al conocimiento inmediato. Así pues, la intuición intelectual fichteana no presenta ninguna relación con la kantiana. Con este nombre «había designado Kant el supremo concepto límite de su *metafísica del saber*: la asunción de un espíritu creador que, a la vez que las formas de su pensamiento, produce igualmente su contenido, los *noumena*, las cosas en sí. Este significado del concepto se le hizo a Fichte, junto al de cosa en sí, carente de objeto, caduco en definitiva. Por intuición intelectual entendía más bien únicamente la función del intelecto que se contempla a sí mismo y a sus actividades» (WINDELBAND, II, p. 230). —Si se quiere comparar el concepto schlegeliano de sentido, como célula originaria de la que procede la reflexión, con los conceptos de intuición intelectual de Kant y de Fichte, puede hacerse, dando por supuesta una más exacta interpretación, con estas palabras de Pulver: «Mientras que para Fichte la intuición intelectual es el órgano del pensamiento trascendental, Friedrich... hace fluctuar el instrumento de su aprehensión del mundo como una vía intermedia entre la determinación de la intuición intelectual en Kant y en Fichte» (PULVER, p. 2). Pero esta vía intermedia no es, por consiguiente, como Pulver cree derivar a partir de sus propias palabras, algo indeterminado: el sentido tiene del *intellectus archetypus* de KANT su facultad creadora; de la intuición intelectual de Fichte, el movimiento de reflexión.

cia común» se presentan «sólo conceptos..., en modo alguno intuiciones como tales»; «inopinadamente, sólo en virtud de la intuición... es llevado a término el concepto». <sup>49</sup> Por el contrario, dice Schlegel: «Tomar el pensamiento... como puramente mediato y sólo la intuición como inmediata es un proceder completamente arbitrario, propio de aquellos filósofos que establecen una intuición intelectual. Lo auténticamente inmediato es, por cierto, el sentimiento, pero existe asimismo un pensamiento inmediato.» <sup>50</sup>

A través de este pensar inmediato de la reflexión penetran los románticos en el absoluto. En él buscan y encuentran algo totalmente distinto de aquello que Fichte perseguía. La reflexión es para ellos, al contrario que para Fichte, una reflexión plena, pero aun así, cuando menos en la época de la que se habrá de tratar más adelante, no constituye un método que se colme con un contenido ordinario, ni con el contenido de la ciencia. Lo que parece derivado de la *Doctrina de la Ciencia* es, y seguirá siendo, la imagen del mundo propia de las ciencias positivas. Gracias a su método, los primeros románticos disuelven completamente esta imagen del mundo en el absoluto, en el que buscan otro contenido que el de la ciencia. De tal modo, una vez que se ha respondido al interrogante sobre la construcción del esquema, se plantea la cuestión de su cumplimiento; tras el problema de la exposición del método, el del sistema. El sistema de las lecciones, única fuente para el conjunto de las concepciones filosóficas de Schlegel, difiere respecto del período del *Athenäum*, que es, a fin de cuentas, el que aquí se trata. Sin embargo, como se expuso en la introducción, el análisis de las *Lecciones Windischmann* continúa siendo una condición necesaria en orden a la comprensión de la filosofía del arte de Schlegel hacia 1800. Este análisis ha de mostrar qué momentos gnoseológicos del período en torno a 1800 puso Schlegel, entre cuatro y seis años más tarde, como funda-

49. FICHTE, p. 533.

50. *Vorlesungen*, p. 43.

mentos de aquellas lecciones, única y exclusivamente para afianzarlos de este modo en la tradición, y qué nuevos elementos que no habían podido ser tomados en consideración en su pensamiento temprano hicieron entonces su entrada. El punto de vista de estas lecciones es, sobre todo, el de un compromiso entre el pensamiento rico en ideas del joven Schlegel y la filosofía de la Restauración, que aquí se anuncia, del posterior secretario de Metternich. La esfera conceptual anterior ha quedado ya poco menos que disuelta en el ámbito del pensamiento práctico y estético, en tanto que sigue viva en el teórico. La separación de lo nuevo respecto de lo viejo no es difícil de llevar a cabo. La siguiente consideración del sistema de las lecciones se propone tanto justificar lo que ya se ha explicado acerca del significado metodológico del concepto de reflexión, como también exponer algunos pormenores de este sistema, importantes para su período juvenil, así como, por último, describir lo característico de sus tempranas intenciones frente a las de los años intermedios.

La segunda tarea es prioritaria: ¿cómo se figura Schlegel la plena infinitud del absoluto? En las lecciones se dice: «No pretenda aparecer en modo alguno evidente que... debamos ser infinitos, pero a la vez hemos de conceder que el yo, en cuanto que recipiente de todas las cosas, no podría ser sino infinito... Si no podemos negar, al reflexionar, que todo está en nosotros, no podemos explicarnos el sentimiento de la limitación... de otro modo que admitiendo que somos únicamente un fragmento de nosotros mismos. Esto llevaría directamente a la creencia en un tú no contrapuesto, semejante al yo (como en la vida)..., como un genérico anti-yo, y con ello se aquilata pues, necesariamente, la creencia en un yo originario.» <sup>51</sup> Este yo originario es el absoluto, la substancia de la reflexión infinitamente plena. El ser pleno de la reflexión, como ya se ha indicado, constituye una diferencia decisiva del concepto schlegeliano de la reflexión respecto del fichteano; está bien claro que estas frases se pronuncian contra

51. *Vorlesungen*, p. 19.

Fichte: «si el pensamiento del yo no es uno con el concepto del mundo, puede decirse que este puro pensar de lo pensado del yo conduce sólo a un eterno autorreflejarse, a una infinita serie de imágenes reflejas, que siempre contienen lo mismo y jamás nada nuevo».<sup>52</sup> A la misma esfera de ideas del Romanticismo temprano pertenece la certera definición del pensamiento debida a Schleiermacher: «Intuición de sí mismo e intuición del universo son conceptos correlativos; por ello, toda reflexión es infinita.»<sup>53</sup> También Novalis participa vivamente de esta idea, y por cierto que justo del lado en que se opone a la fichteana. «Tú has sido llamado a proteger de la magia de Fichte a los florecientes pensadores del sí mismo [*Selbstdenker*]»,<sup>54</sup> escribe a Friedrich Schlegel ya en 1797. Lo que por su parte, entre otras muchas cosas, tenía que objetar a Fichte, queda indicado en las siguientes palabras: «¿Sería Fichte inconsecuente en la aserción de que el yo no puede limitarse a sí mismo? La posibilidad de autolimitación es la posibilidad de toda síntesis, de todo milagro. Y un milagro es lo que hay en el origen del mundo.»<sup>55</sup> Pero en Fichte, como es notorio, el yo se limita a sí mismo a través del no-yo —sólo que de manera inconsciente. Esta observación de Novalis, así como la exigencia de un auténtico «fichteísmo sin escándalo, sin eso que llama no-yo»,<sup>56</sup> sólo puede significar, por consiguiente, que la limitación del yo no podría ser inconsciente, sino única-

52. *Vorlesungen*, p. 38.

53. *Leben Schleiermachers, Denkmale der innern Entwicklung Schleiermachers*, p. 118.

54. *Briefwechsel*, pp. 38 y s.

55. *Schriften*, p. 570. Observaciones opuestas de Novalis pueden verse en SIMON, *Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis*, pp. 14 y s. En la incompletud de los pensamientos de Novalis y a consecuencia del estado excepcional de la tradición, en la que se conserva casi todo lo que pudiera habersele pasado por la cabeza, para muchas de sus afirmaciones es posible hallar también otras que les son opuestas. Así pues, se presenta en este punto una coyuntura de historia de los problemas en la que Novalis puede y debe ser citado en ese sentido.

56. *Schriften*, edición de Minor, III, p. 332.

mente consciente y, con ello, relativa. Aquí apunta de hecho la tendencia de la objeción temprano-romántica, tal como puede todavía reconocerse en las *Lecciones Windischmann*, donde se afirma: «El yo originario, aquello que todo lo abarca en el yo originario, es todo; fuera de él no hay nada; no podemos admitir nada salvo la yoidad. La limitación no es un mero reflejo apagado del yo, sino un yo real; ningún no-yo, sino un anti-yo, un tú.»<sup>56 bis</sup> Todo es sólo una parte de la infinita yoidad.»<sup>57</sup> O bien, en una referencia más explícita a la reflexión: «La facultad de la actividad que retorna a sí misma, la capacidad de ser yo del yo, es el pensamiento. Este pensamiento no tiene otro objeto que nosotros mismos.»<sup>58</sup> Los románticos sentían aversión por la limitación a través del inconsciente; no debe haber otra limitación que la relativa, y ésta debe darse en la propia reflexión consciente. También para esta cuestión ofrece Schlegel en sus lecciones citadas una solución debilitada y de compromiso en relación a su punto de vista precedente: la limitación de la reflexión no se da en ella misma, no es por tanto propiamente relativa, sino que se efectúa por medio de la voluntad consciente. La «capacidad de suspender la reflexión y de orientar a placer la intuición hacia cualquier objeto determinado»<sup>59</sup> es lo que Schlegel denomina voluntad.

Con lo que precede queda suficientemente determinado, en contraposición a Fichte, el concepto de absoluto en Schlegel. En sí mismo, este absoluto se definiría con la máxima exactitud como el *medium* de la reflexión.<sup>60</sup> Con este término se ha de designar en síntesis la totalidad de la filosofía teórica de Schlegel, y será frecuentemen-

56 bis. Esta es, podría añadirse, un producto de la reflexión.

57. *Vorlesungen*, p. 21 (nota).

58. *Vorlesungen*, p. 23.

59. *Vorlesungen*, p. 6.

60. El doble sentido de la denominación no comporta en este caso confusión ninguna. Ya que, por un lado, la reflexión misma es un *medium* —merced a su permanente conexión—; y por otro lado, el *medium* en cuestión es tal que la reflexión se mueve en él —pues ésta, como el absoluto, se mueve en sí misma.

te bajo esta expresión como habrá de entenderse en lo que sigue. Es necesario, por tanto, elucidarla y fijarla todavía con mayor precisión. La reflexión constituye el absoluto, y lo constituye como un *medium*. Aun cuando el propio Schlegel no haga uso de la expresión *medium*, no deja de conceder el mayor valor en sus exposiciones a la conexión constante y regular en el absoluto o en el sistema, y ambos han de ser interpretados como la conexión de lo real, no en su sustancia (que en todas partes es la misma), sino en los grados de su despliegue manifiesto. Así, dice: «La voluntad... es la facultad del yo de engrandecerse o de reducirse a sí mismo<sup>61</sup> hasta un máximo o un mínimo absolutos; puesto que es libre, no tiene límites.»<sup>62</sup> Y ofrece una imagen clara para esta relación: «El retornar a sí, el yo del yo, es el elevar a la potencia en matemáticas; el salir de sí<sup>63</sup> es la extracción de la raíz.»<sup>64</sup> Novalis describió de un modo análogo este movimiento en el *medium* de la reflexión. Se le aparece en tan estrecha relación con la esencia del Romanticismo, que le reserva la expresión «romantizar». «Romantizar no es sino un cualitativo elevar a la potencia. La mismidad inferior es identificada en esta operación con una mismidad de superior naturaleza. Así como nosotros somos propiamente una tal serie cualitativa de potencias..., la filosofía romántica... [es] alternancia de elevación y rebajamiento.»<sup>65</sup> Para expresarse con absoluta claridad sobre la naturaleza mediadora del absoluto en que está pensando, Schlegel propone compararlo con la luz: «El pensamiento del yo... ha de ser contemplado como la luz interior de todos los pensamientos. Estos son sólo espectros luminosos refractados por esa luz interior. Es el yo la luz escondida en cada pensamiento, y en cada uno se encuentra; se piensa siempre únicamente en sí o en el yo, pero no, como es obvio, en el sí común, derivado, ...sino en su más alta

61. *I.e.* en la reflexión.

62. *Vorlesungen*, p. 35.

63. Es decir, la reducción de los grados de la reflexión.

64. *Vorlesungen*, p. 35.

65. *Schriften*, pp. 304 y s.

significación.»<sup>66</sup> Esta misma idea de la mediación del absoluto ha sido anunciada abierta y entusiásticamente por Novalis en sus escritos. Para designar la unidad de reflexión y mediación acuñó una espléndida expresión: «autopenetración» [*Selbstdurchdringung*], y nunca dejaría de pronosticar y estimular ese estado del espíritu. «La posibilidad de toda filosofía..., [*i. e.*] que la inteligencia, por medio de un contacto consigo misma, se dote de un movimiento autorregulado, esto es, de una forma propia de actividad»,<sup>67</sup> es decir, la reflexión, es a un tiempo «el comienzo de una verdadera autopenetración del espíritu, que nunca termina.»<sup>68</sup> Al mundo venidero le llama el «caos que se penetra a sí mismo.»<sup>69</sup> «El primer genio que penetró en sí mismo encontró en ello el germen prototípico de un mundo inconmensurable. Hizo un descubrimiento que no pudo sino ser el más extraordinario de la historia universal, puesto que así dio comienzo una nueva época de la humanidad —y sólo a partir de este punto se hace posible una verdadera historia de la clase que fuere, pues el camino que hasta entonces se había recorrido íntegra, desde este momento, un todo auténtico, enteramente explicable.»<sup>70</sup>

Las intuiciones teóricas fundamentales anteriormente expuestas difieren en un punto decisivo, en el sistema de las *Lecciones Windischmann*, de las de Schlegel en el período del *Athenäum*. En otras palabras: mientras que en el conjunto del sistema y del método de este tardío pensamiento schlegeliano se depositan y se conservan por vez primera motivos gnoseológicos de su pensamiento temprano, éstos se desvían, en una cierta relación, respecto de la esfera conceptual precedente. La posibilidad de esta desviación, en medio de la mayor concordancia, yace en una determinada peculiaridad del propio sistema de la reflexión. En Fichte se encuentra caracterizada de la

66. *Vorlesungen*, pp. 37 y s.

67. *Schriften*, p. 63.

68. *Schriften*, p. 58.

69. *Schriften* de NOVALIS, edición de Minor, II, p. 309.

70. *Schriften*, p. 26.

siguiente manera: «El yo regresa a sí mismo, se afirma. ¿No existe para sí, pues, ya antes de este retornar e independientemente de él? ¿No debe existir ya para sí en orden a poder hacer de sí mismo el fin de una acción...? ...De ningún modo. Sólo a través de este acto..., por medio de un obrar referido al propio obrar, al cual determinado obrar no precede ningún obrar en absoluto, deviene originariamente el yo para sí mismo. Únicamente para el filósofo existe de antemano como un hecho, pues éste ha llevado a término ya la totalidad de la experiencia.»<sup>71, 72</sup> En su exposición de la filosofía de Fichte, Windelband formula estas ideas con particular claridad: «En tanto que generalmente se contempla la actividad como algo que presupone un ser, todo ser es para Fichte sólo un producto del hacer originario. La función sin un ser funcional es su primer principio metafísico... El espíritu pensante no "es" primeramente para después, merced a un motivo cualquiera, llegar a la autoconciencia, sino que jamás tiene lugar con anterioridad al inderivable e inexplicable acto de la autoconciencia.»<sup>73</sup> Cuando Friedrich Schlegel, en su *Diálogo sobre la poesía* de 1800, afirma lo mismo<sup>74</sup> al sostener que el idealismo habría «surgido como de la nada»,<sup>75</sup> este argumento puede ser resumido aquí en la proposición de que la reflexión es lógicamente lo primero. Puesto que, por ser la forma del pensamiento, éste no es lógicamente posible sin ella, aun cuando sea en el propio pensamiento donde ésta se refleja. Sólo con la reflexión surge el pensamiento en el que es reflejada. Se puede entonces decir que cualquier simple reflexión surgiría absolutamente a partir de un punto de indiferencia. Qué cualidad metafísica se pudiese atribuir a este punto

71. *I.e.*, en razón de su participación en el yo trascendental.

72. FICHTE, pp. 458 y s.

73. WINDELBAND, II, pp. 221 y s.

74. En las tardías *Vorlesungen*, su pensamiento acaba perdiéndose. Por cierto que ni siquiera allí parte de un ser, pero tampoco de un acto de pensamiento, sino del puro desear o del amor (*Vorlesungen*, pp. 64 y s.).

75. *Jugendschriften*, II, p. 359.

de indiferencia de la reflexión es una cuestión abierta. En este lugar divergen respectivamente las dos inciertas esferas del pensamiento de Schlegel. En conexión con Fichte, las *Lecciones Windischmann* determinan ese punto central, el absoluto, en calidad de un yo. En los escritos schlegelianos del período del *Athenäum*, este concepto desempeña un reducido papel, no sólo más exiguo que en Fichte, sino más todavía que en Novalis. En el sentido del primer Romanticismo, el centro de la reflexión es el arte, no el yo. Las determinaciones fundamentales del sistema que Schlegel propone en las lecciones como sistema del yo absoluto, en los razonamientos precedentes tienen por objeto al arte. En este absoluto diferentemente concebido es otra reflexión la que actúa. La intuición romántica del arte descansa en el hecho de que por pensamiento del pensamiento no se entiende ninguna conciencia del yo. La reflexión libre de yo es una reflexión en el absoluto del arte. Al examen de este absoluto según los principios aquí expuestos está dedicada la segunda parte de nuestra investigación. Ésta tratará de la crítica como reflexión en el *medium* del arte. El esquema de la reflexión no ha sido analizado más arriba como referencia al concepto del yo, sino al de pensamiento, por cuanto que aquél no desempeña papel alguno en la época de Schlegel que aquí nos interesa. El pensamiento del pensamiento, por el contrario, en tanto que esquema originario de toda reflexión, se halla también en los cimientos de la concepción de Schlegel acerca de la crítica. Ya Fichte la había determinado de manera decisiva como forma. Él mismo interpretaba esta forma como un yo, como la célula originaria del concepto intelectual del mundo; el romántico Friedrich Schlegel la interpretó hacia 1800 como forma estética, como célula originaria de la idea del arte.

### III. Sistema y concepto

Frente a la propuesta de tender bajo el pensamiento de los primeros románticos, en relación al concepto de *medium* de la reflexión, un retículo metodológico en el que se pudiesen inscribir tanto sus soluciones a los problemas como sus posiciones sistemáticas en general, dos serán las cuestiones que se alzarán ante nosotros. La primera de ellas —una y otra vez planteada en la literatura crítica en tono escéptico, cuando no retóricamente negativo— se pregunta si los románticos habrían pensado en general sistemáticamente, o perseguido en su pensamiento intereses sistemáticos. La segunda, por qué tales principios sistemáticos, concedida su existencia, quedaron formulados en un discurso tan llamativamente oscuro, tan mistificador incluso. En lo que concierne a la primera cuestión es preciso, ante todo, determinar con exactitud qué es lo que se debería probar aquí. A este respecto, quizás cupiera facilitar las cosas y hablar con Schlegel del «espíritu del sistema, que es algo totalmente distinto de un sistema»;<sup>76</sup> estas palabras conducen a lo decisivo. En efecto, aquí no se trata de demostrar nada que pudiera verse refutado por una evidencia de orden intelectual, como el hecho de que Schlegel y Novalis tuviesen hacia 1800 un sistema, ya fuera en común o cada uno el suyo propio. Sin embargo, más allá de toda duda, sí es posible demostrar que su pensamiento estuvo determinado por tendencias y conexiones sistemáticas que, de todos modos, sólo parcialmente alcanzaron en ellos mismos claridad y madurez; o bien, por expresarlo en forma más exacta e incuestionable: que su pensamiento puede ser *referido* a razonamientos sistemáticos, que puede ser efectivamente

76. *Briefe*, p. 111.

inscrito en un sistema de coordenadas escogido oportunamente, tanto si los propios románticos formularon en su integridad este sistema como si no lo hicieron. A los efectos de la presente tarea, no pragmáticamente histórico-filosófica sino de historia de los problemas, puede bastar sin más con la demostración de esta afirmación limitada. Pero probar esa remisibilidad al sistema no significa otra cosa que demostrar efectivamente la legitimidad y la posibilidad de un comentario sistemático de los argumentos temprano-románticos. Frente a las extraordinarias dificultades en las que se ve envuelta la comprensión histórica del Romanticismo, esa legitimidad ha sido propugnada en un escrito recientemente publicado (Elkuß, *Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung*), justamente por un historiador de la literatura y, por tanto, desde el punto de vista de una ciencia que debe proceder en esta misma cuestión mucho más escrupulosamente que nuestra investigación de historia de los problemas. Elkuß defiende el análisis de los escritos románticos en base a una interpretación sistemáticamente orientada, con las siguientes palabras: «A ese<sup>77</sup> estado de cosas se puede uno aproximar partiendo de la teología, de la historia de la religión, del derecho vigente, del pensamiento histórico actual: la situación para el conocimiento... de una formación de ideas será siempre más favorable que cuando se la aborda sin presupuestos en el más funesto sentido de la expresión, sin posibilidad de someter a examen el núcleo material de las cuestiones planteadas en las teorías temprano-románticas; en una palabra, tratándolas como "literatura", donde la fórmula puede a menudo convertirse, hasta cierto punto, en un fin en sí misma.»<sup>78</sup> «Un análisis así orientado<sup>79</sup> conduce a menudo, como es natural, más allá de aquel sentido "literario" del que cierto escritor ha dicho que se proponía o incluso que estaba en condiciones de formular. Este análisis no aprehende los actos

77. *I.e.* «el implicado en las fórmulas románticas».

78. ELKUß, p. 31.

79. *I.e.* «en el fundamento objetivo del problema».

intencionales sino cuando ya conoce lo que de ellos debería resultar.»<sup>80</sup> «Para la historia de la literatura... se justifica... a partir de aquí una consideración que se retrotrae hasta las premisas, aun cuando éstas, las más de las veces, no entren en la reflexión del autor.»<sup>81</sup> Tal es la consideración que directamente se exige de la historia de los problemas. Para ésta, de un modo todavía más incondicional que para la historia de la literatura, sería un baldón que se pudiese decir de ella, como ha hecho Elkuß a propósito de cierto análisis histórico-literario, que en la confrontación de un autor, «en la caracterización de su mundo espiritual», permanecería «prisionero de las mismas antítesis que habían constituido para el autor el contenido de su conciencia», que juzga «los poderes espirituales únicamente en la estilización a que los somete» y que desemboca «en esa estilización como un... resultado que ya no requiere a su vez del análisis».<sup>82</sup> En cualquier caso, apenas es necesario remontarse mucho más allá de lo explícitamente manifestado por Friedrich Schlegel para percibir la resuelta tendencia sistemática de su pensamiento, cuando menos en torno al cambio del siglo; la concepción que ordinariamente se tiene de su actitud para con el pensamiento sistemático ha de entenderse más bien como derivada de la escasa atención que se le ha prestado, y no al revés. El hecho de que un autor se exprese en aforismos no podrá nadie utilizarlo, a fin de cuentas, como una prueba contra su intención sistemática. Nietzsche, por ejemplo, escribió en forma aforística, se definió además como enemigo del sistema y, no obstante, concibió plenamente su filosofía de una manera global y unitaria según unas ideas rectoras, y finalmente comenzó a escribir su sistema. Schlegel, por el contrario, no se sintió jamás enemigo de los sistemáticos. Aun con todo su aparente cinismo, es significativo que en su madurez, incluso según sus propias palabras, no haya sido un escéptico en ningún momento. «En

80. ELKUß, p. 74.

81. ELKUß, p. 75.

82. ELKUß, p. 33.



tanto que estado provisional, el escepticismo es la insurrección lógica; en tanto que sistema, es la anarquía. El método escéptico sería, por tanto, más o menos como un gobierno insurgente»,<sup>83</sup> se afirma en los fragmentos del *Athenäum*. Allí mismo califica la lógica como una «ciencia que parte de la exigencia de la verdad positiva y de la suposición de la posibilidad de un sistema».<sup>84</sup> Los fragmentos publicados por Windischmann<sup>85</sup> ofrecen abundante testimonio de que a partir de 1796 estuvo reflexionando rigurosamente sobre la esencia del sistema y sobre la posibilidad de su fundamentación; se trataba del desarrollo del pensamiento que desembocaría en el sistema de las lecciones. *Filosofía cíclica*<sup>86</sup> es el título bajo el que por entonces imaginaba Schlegel el sistema. Entre las pocas definiciones que ofrece de ella, la más importante es la que da razón de su nombre: «En la base de la filosofía no puede darse sólo una prueba recíproca, sino también un concepto recíproco. Con cada concepto, así como con cada prueba, se puede indagar de nuevo acerca de un concepto y acerca de su prueba. Ésta es la razón por la cual la filosofía debe comenzar por el medio, como la poesía épica, y es imposible exponerla y dar cuenta de ella fragmento a fragmento, de manera que ya el primero quedase en sí mismo totalmente fundamentado y explicado. Se trata de un todo, y la vía para reconocerlo no es, por consiguiente, una línea recta, sino un círculo. La totalidad de la ciencia fundamental ha de ser deducida a partir de dos ideas, proposiciones o conceptos... sin ninguna otra materia.»<sup>87</sup> Estos conceptos recíprocos serán más tarde, en las lecciones citadas, los dos polos de la reflexión, que en último término volverán a confluir circularmente como simple reflexión originaria y como simple reflexión absoluta. Que la filosofía comienza por el medio significa que no identifica ninguno de sus objetos con la reflexión originaria, sino

83. *Athenäum*, 97.

84. *Athenäum*, 91.

85. *Vorlesungen*, pp. 405 y ss.

86. Cf. *Vorlesungen*, p. 421.

87. *Vorlesungen*, p. 407.

que los ve como un punto de intersección en el *medium*. En Schlegel se plantea además en esa época, como un argumento ulterior, la cuestión del realismo gnoseológico y el idealismo, que se resuelve por sí misma en las lecciones. Por consiguiente, sólo a partir de su ignorancia de las *Lecciones Windischmann* se explica que a propósito de los fragmentos de 1796 pudiese Kircher decir: «Friedrich Schlegel no llevó a término el sistema de la filosofía cíclica; lo que de ello se ha conservado son meros preparativos y presuposiciones; son los fundamentos subjetivos del sistema, los impulsos y las necesidades de su espíritu filosófico configurados en conceptos.»<sup>88</sup>

Muchas son las razones que se pueden aducir, sin embargo, para entender por qué Schlegel no podía alcanzar una claridad plena acerca de su intención sistemática en la época del *Athenäum*. Las ideas sistemáticas no poseían entonces preeminencia en su espíritu; y esto se corresponde, por un lado, con el hecho de que adolecía de la fuerza lógica suficiente para elaborarlas a partir de su propio pensamiento, a la sazón todavía rico y apasionado; por otro lado, con el hecho de que no mostraba comprensión alguna para con el sistema de valores de la ética. El interés estético prevalecía sobre todo lo demás. «Friedrich Schlegel fue un filósofo-artista o un artista que filosofaba; como tal, por una parte, seguía las tradiciones del gremio filosófico y trataba de conectar con la filosofía de su tiempo; por otra parte, era demasiado artista para mantenerse en lo puramente sistemático.»<sup>89</sup> Por volver a la comparación precedente, en Schlegel casi nunca se hace manifiesto el retículo de sus pensamientos bajo el diseño que lo recubre. Si el arte, en tanto que *medium* absoluto de la reflexión, constituye la concepción sistemática fundamental en la época del *Athenäum*, ésta se encuentra constantemente sustituida por otras denominaciones que suscitan la apariencia de desconcertante multiformidad de su pensamiento. El absoluto aparece tan pronto como

88. KIRCHER, p. 147.

89. PINGOUD, p. 44.

formación, tan pronto como armonía, como genio o ironía, como religión, organización o historia. Y apenas puede negarse que en otros contextos podría resultar concebible asignar a ese absoluto una de las otras determinaciones —no el arte, por tanto, sino acaso la historia—, en la medida en que al menos siguiese conservando su carácter en tanto que *medium* de la reflexión. No obstante, es incuestionable que en la mayor parte de estas denominaciones se echa a faltar precisamente aquella fecundidad filosófica que debiera ponerse de manifiesto, en el análisis del concepto de crítica, en orden a la determinación del *medium* de la reflexión como arte. En la época del *Athenäum*, el concepto de arte es el cumplimiento legítimo —y tal vez el único, aparte de la historia— de la intención sistemática de Friedrich Schlegel.<sup>90</sup> Aquí podía encontrar su lugar, si bien anticipadamente, uno de sus típicos desplazamientos y encubrimientos: «A partir del impulso de la espiritualidad en tensión, el arte enlaza, en formas siempre nuevas, con el acontecer de la vida entera del presente y del pretérito. El arte no se adhiere a los acontecimientos singulares de la historia, sino a su totalidad; en su acción de reunir y expresar, resume el complejo de los acontecimientos desde el punto de vista de la humanidad en eterno proceso de perfeccionamiento. La crítica... trata de preservar el ideal de la humanidad en tanto que... se orienta hacia aquella ley que, enlazándose con leyes previas, garantiza el acercamiento al eterno ideal de la humanidad.»<sup>91</sup> Ésta es una paráfrasis del pensamiento del primer Schlegel en la *Condorcet-Kritik* (1795). Tal como se habrá de mostrar, en los escritos en derredor de 1800 se multiplican de manera exagerada

90. Es muy interesante seguir cómo se va preparando paulatinamente el paso de la determinación del *medium* de la reflexión como arte a la de aquél como yo absoluto. Se cumple a través de la idea de humanidad (*Ideen*, 45, 98). También este concepto es pensado como *medium* (cf. también la teoría del mediador, *Athenäum*, p. 234; NOVALIS, *Schriften* pp. 18 y s., y en otros lugares).

91. PINGOUD, pp. 32 y s.

semejantes amalgamas y oscurecimientos mutuos de numerosos conceptos de absoluto que, obviamente, pierden en esa mezcla toda su fecundidad. Quien pretendiera formarse a partir de esas proposiciones una imagen de la esencia profunda de la concepción schlegeliana del arte, erraría por necesidad.

Los múltiples ensayos de determinación del absoluto por parte de Schlegel no surgen sólo de una carencia, ni tampoco de una falta de claridad. En su base yace más bien una peculiar tendencia positiva de su pensamiento. En ella encuentra su respuesta la cuestión arriba planteada sobre la razón de la oscuridad de tantos fragmentos schlegelianos y, más precisamente, de sus intenciones sistemáticas. En cualquier caso, el absoluto era para Schlegel, en la época del *Athenäum*, el sistema bajo la figura del arte. Pero no buscó este absoluto sistemáticamente, sino que, por el contrario, trató de concebir absolutamente el sistema. Esa era la esencia de su mística, y, si bien se mostró acorde con ella en lo fundamental, no se le ocultó lo funesto de esta tentativa. De Jacobi —Enders ha mostrado que Schlegel se volvía contra Jacobi para de este modo fustigar públicamente sus propios errores— se dice en los fragmentos windischmannianos: «Jacobi cayó en medio de la filosofía absoluta y la sistemática, y allí quedó aplastado y dislocado su espíritu»,<sup>92</sup> una observación que, algo más malignamente matizada, ha encontrado también un lugar en los fragmentos de *Athenäum*.<sup>93</sup> Tampoco el propio Schlegel ha podido renunciar al impulso místico de una concepción absoluta del sistema, a la «antigua tendencia hacia el misticismo».<sup>94</sup> A Kant le reprocha lo contrario: «No polemiza en modo alguno contra la razón trascendente, sino contra la absoluta —cuando no contra la sistemática.»<sup>95</sup> Esta idea de la comprensión absoluta del sistema la caracteriza insuperablemente con

92. *Vorlesungen*, p. 419.

93. *Athenäum*, 346.

94. *Jugendschriften*, II, p. 387.

95. *Vorlesungen*, pp. 416 y s.

la pregunta: «¿No son individuos todos los sistemas...?»<sup>96</sup> Puesto que obviamente, si éste fuera el caso, sería concebible penetrar un sistema en su totalidad de un modo tan intuitivo como una individualidad. Schlegel ha visto igualmente claras las consecuencias extremas de la mística: «El místico consecuente no debe limitarse a dejar en suspenso la comunicabilidad de todo saber, sino negarla directamente; y esto debe ser demostrado con mayor profundidad de la que alcanza la lógica habitual.»<sup>97</sup> Combínese con esa proposición del año 1796 esta otra contemporánea suya: «La comunicabilidad del verdadero sistema puede sólo ser limitada; y esto se puede demostrar *a priori*»,<sup>98</sup> para reconocer lo conscientemente que Schlegel se sentía ya desde bien temprano un místico. Este pensamiento alcanzó después, en las *Lecciones Windischmann*, la expresión más evidente: «El saber va hacia el interior, es en sí y para sí mismo incomunicable, de igual manera que, incluso según la expresión de uso ordinario, el que medita se pierde en sí mismo... Sólo por medio de la exposición adviene... la comunión... Se puede admitir que hay un saber anterior a toda exposición o más allá de la misma; pero éste es... incomprensible en la misma medida en que está privado de exposición.»<sup>99</sup> Novalis concuerda en ello con Schlegel; la filosofía «es una idea mística... penetrante, que nos impele imparablemente en todas direcciones».<sup>100</sup> Donde la tendencia mística del filósofo de Friedrich Schlegel quedó expresada de la manera más nítida fue en su terminología. En el año 1798 escribe su hermano a Schleiermacher: «Las glosas marginales de mi hermano las considero un logro; puesto que le resultan bastante mejor que las cartas enteras, al igual que los fragmentos mejor que los tratados y las palabras expresamente acuñadas mejor que los fragmentos. Al fin, todo

96. *Athenäum*, 242.

97. *Vorlesungen*, p. 405.

98. *Vorlesungen*, p. 408.

99. *Vorlesungen*, p. 57.

100. *Schriften*, p. 54.

su genio se reduce a terminología mística.»<sup>101</sup> En efecto, eso que muy certeramente llama A. W. Schlegel *terminología mística* se halla en estrecha relación con el genio de Friedrich Schlegel, con sus concepciones más significativas y su modo característico de pensar. Ello le obligaba a buscar una mediación entre el pensamiento discursivo y la intuición intelectual, dado que el uno no bastaba a su intención orientada hacia el concebir intuitivo, ni la otra tampoco a su interés sistemático. Así, dado que su pensamiento, por entero sistemáticamente orientado, no se había desplegado sistemáticamente, se topó de frente con el problema de aunar el máximo de amplitud sistemática de las ideas con la limitación extrema del pensamiento discursivo. En lo que concierne particularmente a la intuición intelectual, el modo de pensar de Schlegel, al contrario que el de numerosos místicos, se caracteriza por su indiferencia frente a la intuibilidad; no remite a intuiciones intelectuales y estados extáticos. Más bien busca, por resumirlo en una fórmula, una intuición no intuible del sistema, y es precisamente en el lenguaje donde la encuentra. La terminología es la esfera en la que se mueve su pensamiento, más allá de la discursividad y de la evidencia intuitiva. Pues el término, el concepto, contenía en su opinión el germen del sistema, y no era en el fondo sino un sistema preformado. El pensamiento de Schlegel es un pensamiento *absolutamente conceptual*, esto es, lingüístico. La reflexión es el acto intencional de la absoluta comprensión del sistema, y la forma de expresión adecuada para este acto es el concepto. En esta intuición yace el motivo de los numerosos neologismos de Friedrich Schlegel y la más profunda razón de sus incesantemente renovadas denominaciones del absoluto. Esta forma de pensar es característica del pensamiento temprano-romántico y se expresa incluso en Novalis, aunque menos marcadamente que en Schlegel. Este último ha mostrado claramente en las lecciones la relación existente entre el pensamiento terminológico y el

101. *Aus Schleiermacher's Leben*, III, p. 71.

sistema: «Es justamente *ese* pensamiento, en el que se puede recoger el mundo en una unidad, para luego poder ampliarse de nuevo hasta formar un mundo, ...lo que se denomina concepto.»<sup>102</sup> «... Del mismo modo, un sistema habría de ser designado como un concepto omnicomprendivo.»<sup>103</sup> Aun cuando en el *Athenäum* se afirma: «Es fatal para el espíritu tener un sistema y también no tener ninguno. Tal vez habrá que decidirse, por consiguiente, a enlazar ambas cosas»,<sup>104</sup> con todo, como órgano de este lazo no puede entenderse tampoco otra cosa que el término conceptual. Únicamente en el concepto puede alcanzar expresión incluso la naturaleza individual que Schlegel reivindica para el sistema. De una manera general se dice de los hombres de bien: «Un cierto misticismo de la expresión que, acompañado de una fantasía romántica y unido a una sensibilidad gramática,<sup>105</sup> puede ser algo bueno y atrayente, les sirve a menudo como símbolo para sus bellos misterios.»<sup>106</sup> A la par escribe Novalis: «Con qué frecuencia se siente la penuria en palabras para acertar con varias ideas de un solo golpe.»<sup>107</sup> Y viceversa: «Tener varios nombres resulta ventajoso para una idea.»<sup>108</sup>

La forma más general en que esta terminología mística desempeñó su papel en el Romanticismo temprano fue la del juego de palabras [*Witz*]. Junto a Friedrich Schlegel, también Novalis y Schleiermacher se han interesado por su correspondiente teoría, que ocupa un amplio espacio en los fragmentos del primero. En el fondo, no es otra que la teoría de la terminología mística. Se trata del intento de llamar al sistema por su nombre, es decir, de apresarlos en un concepto místico e individual, de tal modo

102. *Vorlesungen*, p. 50.

103. *Vorlesungen*, p. 55.

104. *Athenäum*, p. 53.

105. Es decir: etimológica; en mística alusión a *γραμμα*, letra. Cf. SCHLEGEL, «La letra es la auténtica varita mágica» (NOVALIS, *Briefwechsel*, p. 90).

106. *Athenäum* 414.

107. *Schriften*, p. 18.

108. *Schriften*, p. 10.

que las conexiones sistemáticas queden comprendidas en él. Subyace aquí la presuposición de una permanente conexión mediática, de un *medium* de reflexión de los conceptos. En el juego de palabras, como en el término místico, hace su relampagueante aparición ese *medium* conceptual. «Si todo juego de palabras es principio y órgano de la filosofía universal, y toda filosofía no es otra cosa que el espíritu de la universalidad, la ciencia de todas las ciencias que eternamente se mezclan y se separan, una química lógica, entonces el valor y la dignidad del juego de palabras absoluto, entusiástico, enteramente material, en el que Bacon y Leibniz... fueron, aquél uno de los primeros y éste uno de los más grandes virtuosos, es infinito.»<sup>109</sup> Si el juego de palabras queda caracterizado como «socialidad lógica»,<sup>110</sup> o bien como «espíritu... químico»,<sup>111</sup> como «genialidad fragmentaria»,<sup>112</sup> o como «facultad profética»,<sup>113</sup> si es definido por Novalis como «juego mágico de colores»,<sup>114</sup> todo esto se afirma a propósito del movimiento de los conceptos en su propio *medium*, que actúa en el juego de palabras y aparece designado en el término místico. «El juego de palabras constituye la aparición, el relámpago externo de la fantasía. De ahí... la semejanza de la mística con el juego de palabras.»<sup>115</sup> En el artículo titulado *Über die Unverständlichkeit* [*Sobre la incomprendibilidad*] trata Schlegel de mostrar «que a menudo las palabras se comprenden mejor a sí mismas que por quienes hacen uso de ellas; ...bajo los términos filosóficos... deben existir secretos órdenes vinculantes; ...la más pura e impenetrable incomprendibilidad se obtiene precisamente de la ciencia y del arte, los cuales apuntan con total propiedad, partiendo de la filosofía y de la filología, al

109. *Athenäum*, 220, *passim*.

110. *Lyceum*, 56.

111. *Athenäum*, 366.

112. *Lyceum*, 9.

113. *Lyceum*, 126.

114. *Schriften*, p. 9.

115. *Ideen*, 26.

comprender y al hacer comprensible».<sup>116</sup> Schlegel ha hablado ocasionalmente de una «razón densa, fogosa, que hace que el juego de palabras sea propiamente tal y confiere al estilo sólido su elasticidad y su electricidad». En tanto que la contraponía a «lo que se acostumbra llamar razón»,<sup>117</sup> estaba definiendo manifiestamente, de la manera más acertada, su propia forma de pensar. Ésta era la de un hombre en el que cualquier ocurrencia singular ponía en movimiento la totalidad de una enorme masa de ideas, que reunía la flemma con el ardor en la expresión tanto de su fisionomía espiritual como corporal. Conviene plantear finalmente la cuestión de si a aquella tendencia terminológica, que sobresale en Schlegel de un modo tan claro y determinante, no le correspondería una significación típica de todo el pensamiento místico, sobre la cual valdría la pena emprender un examen más detenido que conduciría, en definitiva, al *a priori* que se halla en la base de la terminología de todo pensador.

El «lenguaje del arte»<sup>118</sup> romántico, de cuyo «desarrollo hipertrófico»<sup>119</sup> habla Elkuß, tomaría forma no tanto por motivos polémicos y puramente literarios, cuanto en razón más bien de aquellas tendencias profundas que hemos expuesto. Pero Elkuss no deja de reconocer: «Aquellas especulaciones habrán tenido ciertamente una función del todo real para la conciencia de cada individuo, de manera que se plantea la difícil tarea de desarrollar el contenido global de necesidad... y de conocimiento que la escuela romántica creía poseer en todos aquellos jeroglíficos, desde la poesía trascendental hasta el idealismo mágico.»<sup>120</sup> Grande es, en efecto, el número de esas expresiones jeroglíficas; acerca de algunas de ellas, como el concepto de poesía trascendental y el de ironía, se dará una explicación en el curso de este trabajo; otros conceptos, como los de lo romántico y el arabesco, pueden ser

116. *Jugendschriften*, II, p. 387.

117. *Lyceum*, 104.

118. Elkuß, p. 44.

119. *Ibid.*

120. Elkuß, p. 40.

tratados aquí sólo muy brevemente; y aun otros, como el de filología, por ejemplo, no serán tratados en absoluto. Por lo demás, el propio concepto romántico de crítica es un caso ejemplar de terminología mística, y por este motivo el presente trabajo no es tampoco una restitución de la teoría romántica de la crítica de arte, sino el análisis de su concepto. Este análisis no puede aquí todavía referirse a su contenido, sino sólo a sus relaciones terminológicas. Éstas conducen más allá del estricto significado de la palabra *crítica* como crítica de arte; conviene echar una ojeada, por consiguiente, sobre la curiosa concatenación en virtud de la cual el concepto de crítica se convirtió, junto al término que le da el nombre, en el concepto esotérico fundamental de la escuela romántica.

De entre todas las expresiones técnicas, filosóficas y estéticas que aparecen en los escritos de los primeros románticos, las palabras «crítica» y «crítico» son probablemente las más frecuentes. «Tú has creado una crítica»,<sup>121</sup> escribe Novalis a su amigo en el año 1796, con la intención de cubrirle de la mayor alabanza; y dos años más tarde declara Schlegel, con plena autoconciencia, que él había comenzado «desde las profundidades de la crítica». «Críticismo superior»<sup>122</sup> es, entre ambos amigos, una designación corriente para todos sus esfuerzos teoréticos. A través de la obra de Kant, el concepto de crítica había adquirido un significado casi mágico para la joven generación; en cualquier caso, en absoluto se le atribuía preponderantemente el sentido de una actitud espiritual evaluadora, no productiva, sino que para los románticos y para la filosofía especulativa el término «crítico» significaba algo así como objetivamente productivo, creativo desde la prudencia. Ser crítico quería decir impulsar la elevación del pensamiento sobre todas las ataduras hasta el punto de que, como por encanto, a partir de la inteligencia de lo falso de esas ataduras vibre el conocimiento

121. *Briefwechsel*, p. 17.

122. *Schriften*, p. 428. Y también crítica «elevada» (*Athenäum*, 121) o «absoluta».

de la verdad. En virtud de este significado positivo adquiere el proceder crítico una afinidad estrechísima con el reflexivo, y ambos se superponen en expresiones como la siguiente: «En toda filosofía que empiece con la observación<sup>123</sup> de su propio proceder, con la crítica, el comienzo tiene siempre algo de peculiar.»<sup>124</sup> Lo mismo significa la presunción de Schlegel: «La abstracción, y en particular la práctica, no es al fin y al cabo sino crítica.»<sup>125</sup> Pues había leído en Fichte que «ninguna abstracción... es posible sin reflexión, y ninguna reflexión sin abstracción».<sup>126</sup> Así pues, ya no resultará incomprensible el hecho de que, para disgusto de su hermano, que lo llama «verdadero misticismo»,<sup>127</sup> formule la tesis «todo fragmento es crítico», y que postular «crítico y fragmentario sería una tautología»;<sup>128</sup> ya que un fragmento —también éste es un término místico— es para él, como todo lo espiritual, un *medium* de la reflexión.<sup>129</sup> —Esta positiva acentuación del concepto de crítica no se encuentra tan lejos de la acepción kantiana como se pudiera creer. Kant, cuya terminología encierra no poco espíritu místico, les había preparado ya el camino en la medida en que a los dos puntos de vista rechazados, el dogmatismo y el escepticismo, contraponía no tanto la verdadera metafísica, en la que debía culminar su sistema, cuanto la «crítica», en cuyo nombre quedó éste abierto. Podría por tanto decirse que ya en Kant juega el concepto de crítica con un doble significado, y que esta duplicidad se potencia en los románticos, debido a que con la palabra *crítica* aluden también simultáneamente al conjunto de la prestación histórica de Kant, y no sólo a su concepto de crítica. En fin, supieron también preservar y hacer uso del momento ineludiblemente negativo de este concepto. A la larga, los románticos no

123. *I.e.* consciente, reflexionante.

124. *Vorlesungen*, p. 23.

125. *Vorlesungen*, p. 421.

126. FICHTE, p. 67.

127. *Aus Schleiermacher Leben*, III, p. 71.

128. *Briefe*, p. 344.

129. *Cf. Athenäum*, 22 y 206.

podían dejar de percatarse de la enorme discrepancia existente entre las pretensiones y los resultados de su filosofía teórica. Aquí se presenta de nuevo en el momento oportuno la palabra *crítica*. Pues el término implica que, por muy altamente que se estimase la validez de una obra crítica, ésta no puede ser algo concluyente. En ese sentido, bajo el nombre de crítica los románticos asumían a un tiempo la inevitable insuficiencia de sus esfuerzos, trataban de definirla como una insuficiencia necesaria y, a la postre, evocaban con este concepto lo que podríamos llamar la necesaria imperfección de la infalibilidad.

Hay que advertir finalmente, al menos a título de sugerencia, una especial relación terminológica concerniente al concepto de crítica en su estricta significación para la teoría del arte. Sólo con los románticos se afirmó definitivamente la expresión *crítico de arte* [*Kunstkritiker*] frente a la más antigua de *juez de arte* [*Kunstrichter*]. De este modo se evitaba la representación del hecho de sentar en el banquillo a propósito de las obras de arte, de una sentencia dictada sobre leyes escritas o no escritas; se pensaba al respecto en Gottsched, cuando no incluso en Lessing y Winckelmann. Sin embargo, otro tanto podría aducirse en oposición a los teoremas del *Sturm und Drang*. Conducían, y por cierto que no a través de tendencias dudosas, sino por una fe ilimitada en los derechos de la genialidad, a la abolición de toda fundamentación sólida y cualquier criterio para el juicio. Aquella orientación cabría concebirla como dogmática; ésta, como escéptica en cuanto a sus efectos; de tal modo, nada parecía más natural que llevar a cabo la superación de ambas en la teoría del arte bajo la misma enseña en cuyo nombre había limado Kant aquel contraste en la teoría del conocimiento. Cuando se lee el panorama que Schlegel ofrece de las corrientes artísticas de su tiempo, al comienzo del artículo *Über das Studium der Griechischen Poesie*, se le podría suponer más o menos claramente consciente de la analogía del estado de la cuestión en el dominio de la teoría del arte y en el de la teoría del conocimiento: «Aquí recomenda-

ba,<sup>130</sup> como eterno modelo a imitar, obras sancionadas por el sello de su autoridad; allí postulaba la absoluta originalidad como supremo patrón de medida de todo valor artístico, y cubría con un oprobio infinito la más remota sospecha de imitación. Exigía rigurosamente, bajo una armadura escolástica, la sumisión incondicionada incluso a las leyes más gratuitas y manifiestamente necias; o divinizaba el genio en místicas sentencias oraculares, hacía de una artificiosa carencia de reglas el primer principio, y veneraba con orgullosa idolatría manifestaciones que, no raramente, lo eran de una considerable ambigüedad.»<sup>131</sup>

---

130. *I.e.* el arte.

131. *Jugendschriften*, I, p. 90.