

## **Transformación de las ideas trascendentales kantianas en la obra de Novalis**

**Miguel Alberti**  
**Universidad Nacional de La Plata - CONICET**

### **Resumen**

La obra de Novalis perturba los límites tanto de la filosofía como de la literatura haciéndolas coincidir en muy distintos sentidos: así como su pensamiento ataca, con intención superadora, los cánones tanto formales como en muchos casos también materiales de la filosofía, su obra literaria cargada singularmente de reflexiones estrictamente filosóficas también se ubica a mitad de camino entre un ámbito del pensamiento y el otro, o más bien en un ámbito que es a la vez ambos. Esta unión de literatura y filosofía, compartida en buena medida con el proyecto de su generación de intelectuales, genera con Novalis una filosofía poética y una poesía filosófica que se acercan a muy distintos puntos; en este trabajo se analizará el tratamiento poético-filosófico de las tres ideas trascendentales kantianas, es decir: de cómo la idea filosófica de Dios cobra poéticamente en Novalis una dimensión especial, de cómo la idea kantiana de Mundo se enriquece en la forma de tratar de Novalis la noción de Naturaleza, de cómo la idea trascendental de Alma se transforma y magnifica en el Yo de Novalis y de cómo las tres entran en contacto en un juego filosófico-literario que evidencia un nuevo modo de concebir tanto la literatura como la filosofía.

### **Palabras clave**

Novalis - Dios - Yo - Naturaleza - Kant

La relación entre literatura y filosofía en la obra de Novalis es en un grado tan alto un aspecto central de su naturaleza que buena parte de ella se resiste, hasta cierto punto, a una clasificación en la que aparezcan agrupados, por un lado, sus textos filosóficos y, por el otro, sus textos literarios. Naturalmente, hay casos claros, tanto de una cosa como de la otra. Sin embargo, su producción se mueve, en términos generales, en un ámbito intermedio entre ambas disciplinas y cuestiona sistemáticamente los límites y la especificidad de ambas. Un hecho singularmente significativo en este sentido es el uso insistente del fragmento como medio para expresar un pensamiento híbrido, de pretensiones artísticas tanto como filosóficas. Un curioso fragmento acerca de Kant, destinado a formar parte de la *Enciclopedia* que Novalis había proyectado, puede servir como ejemplo de esta metodología. Dice Novalis<sup>1</sup>:

“La pregunta de Kant: ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, puede expresarse específicamente de distintas maneras. P ej.:

<sup>1</sup> Dada la peculiar complejidad de las ediciones de las distintas obras de Novalis y de las recolecciones de sus fragmentos, tanto en alemán como en las traducciones al español, considero oportuno hacer una pequeña aclaración acerca de los textos de los cuales se extraerán las citas a lo largo de todo el trabajo y de su ubicación en el conjunto de la obra de Novalis:

- *La enciclopedia* (tr. Fernando Montes) (1996), conjunto de 1803 fragmentos escritos en 1798 y no publicados en vida de Novalis, destinados a formar parte de una gran enciclopedia sobre los temas más diversos.

- “Estudios sobre Fichte” (tr. Robert Caner-Liese) (2007a), conjunto de 667 fragmentos escritos entre 1795 y 1796, de edición póstuma y relativamente reciente, en los que Novalis apunta sus reflexiones en torno de problemas fundamentalmente filosóficos que se encontraban en la primera línea de la discusión académica durante esa época.

- = ¿La filosofía es un arte (una dogmática, una ciencia)?
- = ¿Existe un arte de la invención de datos, un arte absoluto de la invención?
- = ¿Pueden crearse enfermedades a voluntad, etcétera?
- = ¿Pueden pensarse versos según unas reglas y una locura, según unos principios?
- = ¿Es posible un *perpetuum mobile*, etc.?
- = ¿Es posible un genio - se puede definir el genio?
- = ¿Puede cuadrarse el círculo?
- = ¿Es posible la magia?
- = ¿Es Dios, la libertad o la inmortalidad susceptible de una demostración?
- = ¿Existe un cálculo del infinito? Etc.” (1996: 21-22 [fr. 54])

Estas reformulaciones hechas por Novalis de la pregunta fundamental planteada por Kant evidencian una profunda comprensión de su filosofía; mucho más profunda, en rigor, de lo que pudiera parecer en una primera instancia. Quizás lo más interesante del fragmento sea el método mediante el cual una pregunta tan abstracta y profundamente filosófica como la kantiana se transforma en un tema con variaciones entre las que se establece un juego en el que pendularmente nos vemos saliendo y entrando de los cánones de la filosofía para terminar en una versión tan poética como filosófica de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori como “¿existe un cálculo del infinito?” Kant pretendía responder a la pregunta de si en filosofía, tanto como en ciencias, era posible establecer conclusiones que, sin ser triviales, pudieran tenerse por indubitadamente verdaderas sin necesidad de apelar a la experiencia, es

---

- “Observaciones varias (texto original de *Polen*)” (2007b), versión original del conjunto de fragmentos *Polen* (una de las pocas obras que Novalis llegó a publicar), aparecidos en mayo de 1798 en la revista *Athenäum* de los hermanos Schlegel.

- “La Cristiandad o Europa” (2007c), ensayo polémico escrito en 1799 y pensado por Novalis para su publicación, pero que no apareció sino después de su muerte debido en parte al temor que generaban las repercusiones que pudieran acarrear las reflexiones contenidas en él.

- “Diálogos y Monólogo” (2007d), textos breves de 1798 y algo posteriores, publicados póstumamente.

- *Enrique de Ofterdingen* (tr. Eustaquio Barjau) (1992b), el proyecto de novela más avanzado (aunque inacabado) de Novalis, escrito a partir de mediados de 1799 y hasta su muerte.

- *Himnos a la noche* (1992a), poemas escritos entre 1797 y 1799 y preparados para su publicación en su versión definitiva en el año 1800, considerados por muchos como la obra cumbre de Novalis, en los que se relata, entre otras cosas, la experiencia de Novalis ante la tumba de su joven amada.

- *Cantos espirituales* (tr. Rodolfo Häsler) (2004a), textos de 1799, publicados póstumamente, que Novalis proyectó para uso litúrgico (lo cual efectivamente ocurrió con algunos de ellos después de su muerte).

- “Poemas sueltos” (2004b), recolección de poemas escritos por Novalis en distintas épocas de su vida y no insertos en ningún conjunto.

- “Los poemas de Enrique de Ofterdingen” (2004c), poemas insertos en la novela bajo la forma, generalmente, de canciones entonadas por sus protagonistas.

- *Los discípulos en Sais* (2004d), la otra novela inacabada de Novalis, la “novela de la Naturaleza”, escrita entre 1799 y 1800.

decir, *a priori*. A Novalis esta pregunta le sugiere otra pregunta por la capacidad de inventar en general (la segunda de las variaciones) y, fundamentalmente, una pregunta por la invención artística en particular (la primera, la cuarta y la sexta). El desconcierto inicial que generan estas variaciones llega a su extremo con las preguntas por la posibilidad de generar enfermedades a voluntad, por la posibilidad de la magia y la de la cuadratura del círculo. En todas estas preguntas, que alternan con otras más tradicionalmente filosóficas, como la pregunta por la posibilidad de un *perpetuum mobile*, Novalis se está adelantando a las últimas variaciones en las que finalmente quedará claro el sentido en que está siendo interpretada la pregunta kantiana, es decir, ¿hay un fundamento para las ideas trascendentales kantianas de “Dios”, “alma” y “mundo”? Esta pregunta la formula Novalis de dos modos o en dos estilos: filosóficamente (“¿Es Dios, la libertad o la inmortalidad susceptible de demostración?”) y poéticamente (“¿Existe un cálculo del infinito?”).

No parece casual que Novalis haya dirigido su reflexión hacia estas últimas formulaciones: de hecho, el planteo que hace Kant de la pregunta por los juicios sintéticos *a priori* termina con el intento de demostrar que no son posibles en el ámbito de la trascendencia, es decir, que Dios, la libertad y la inmortalidad no son susceptibles de demostración; dicho de otra manera, que no es posible un “cálculo del infinito”. Por otra parte, no es casual que Novalis se dirija hacia estas ideas como conclusión de su fragmento porque ellas se cuentan entre las que generaron más inquietudes y reflexiones a la sensibilidad de la generación de pensadores y poetas a la que él mismo perteneció. En los párrafos que siguen van a ser analizados algunos aspectos de la obra de Novalis que ejemplifican esta síntesis entre filosofía y literatura en reflexiones en torno de estas variantes del infinito, es decir, en torno de las ideas trascendentales de Kant.

Uno de los fenómenos que más llama la atención, por su recurrencia y su novedad, respecto del problema de la relación del hombre con la trascendencia en esta época del pensamiento alemán, es la tendencia a reducir, hasta anularlo, el espacio que separa al ser humano de lo trascendente. No se trata de “calcular” el infinito, sino de experimentarlo. La filosofía de la época, de la mano, fundamentalmente, de Fichte, llevó los límites del ámbito propio del yo mucho más allá de lo que el pensamiento ilustrado habría podido tolerar. En este proceso de engrandecimiento del yo el sujeto conquistó prerrogativas muy novedosas. Fichte, por ejemplo, se plantea la posibilidad de “un Yo al que no se opusiera nada, es decir, [...] la impensable idea de la Divinidad”. A cambio de esta renuncia, sin embargo, obtenemos que “en la medida en que el Yo es absoluto, es infinito e ilimitado” (1975: 120). Schelling, por su parte, afirma que “el mundo mismo es sólo una modificación del Yo” (1988: 363). Lo mismo dirá el autor discutido del “Primer programa de un sistema de idealismo alemán”: “el yo libre crea un mundo *de la nada*” (Hegel 1978b: 219), y en esta idea se sostiene lo que dice Schelling ya en una carta a Hegel de febrero de 1795: “*Dios* no es sino el Yo absoluto” (Hegel 1798a: 59), concepción que Hegel aceptará en su respuesta de abril del mismo año. Ya muy tempranamente estas ideas habían causado gran impacto en la vida intelectual alemana, como evidencia una carta de Schiller a Goethe del 28 de octubre de 1794:

Según la doctrina oral de Fichte [...] el yo es creador hasta en sus representaciones, y toda realidad reside únicamente en el yo. El mundo no es, a sus ojos, sino un globo que el yo proyecta fuera de él. [...] Él habría proclamado, pues, la divinidad del yo, según lo esperábamos nosotros. (Goethe y Schiller 1946: 56)

Novalis, conocedor tanto de las ideas de Kant como de las de Fichte, no fue un observador pasivo de las conclusiones de la filosofía de su época, sino que bien por el contrario las adoptó concienzudamente y sacó de ellas material para su obra literaria-filosófica. Sin embargo, en un movimiento contrario al de la mentalidad analítica de la Ilustración, Novalis pretende (como pretende en general su generación de intelectuales) asociar estos conceptos y exponer sus lazos de modo tal que lo que salga a la luz sea el *hén kai pân*, el todo que, para

Novalis (mucho tiempo antes de que Hegel inmortalizara la idea en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* con la frase “lo verdadero es el todo” [2007: 16]), es lo único real: “La verdad es el todo” (2007a: 99 [fr. 234]), “Sólo el todo es real” (2007a: 149 [fr. 445]). Así es que se establecen entre las distintas ideas trascendentales uniones tales le permiten a Novalis sostener que la esfera que contiene al Yo y al No-Yo, es decir, en pocas palabras, a mí mismo y a la Naturaleza, “puede llamarse Dios o Yo” (2007a: 37 [fr. 8]).

Antes de entrar en el análisis de las reflexiones de Novalis sobre las ideas trascendentales conviene aclarar que las tres ideas kantianas de “Dios”, “alma” y “mundo” son, en Novalis, “Dios”, “Yo” y “Naturaleza” la mayoría de las veces (por ejemplo, en 2007a: frs. 71, 72, 142, 151, 170, 187, 303). Ahora bien, dejando de lado sus anotaciones más puramente filosóficas, veamos de qué modo intervienen en sus novelas y poesías estas reflexiones provenientes del seno de la filosofía.

El engrandecimiento del Yo hasta la trascendencia de sus propios límites y la conquista de prerrogativas divinas, con la facultad de crear mundo a la cabeza, es, en buena medida, el proceso que sufre Enrique de Ofterdingen, el protagonista de su novela más avanzada. Lo que hay de “formación” en el *Bildungsroman* que es *Enrique de Ofterdingen* tiene que ver con el desarrollo de la habilidad del poeta. Ahora bien, volverse poeta, tal como es entendida la poesía en esta novela, es, a la vez, volverse creador de realidades: todo a lo largo de la novela (de lo que llegó a escribir Novalis) el discurso, y fundamentalmente el discurso poético, presente en las canciones, en los sueños, etc., es profético, y la palabra del poeta tiene valor performativo.<sup>2</sup>

En verdad, no se trata solo de una prerrogativa del poeta, sino que en líneas generales y en un sentido más profundo los hombres “somos Dios”, como dice Novalis en uno de sus fragmentos. La explicación, en este contexto, es la siguiente: “Si lo trascendente deviene inmanente, esto es la idea de la divinidad - es decir, cuando la representación deviene intuición - nos encontramos en el ámbito del yo divino - la imaginación, como intuición, es Dios.” (2007a: 89 [fr. 218]) El Yo del idealismo alemán, que, dicho ligeramente, parte de sí mismo como único fundamento de todo lo demás y que reúne en sí lo subjetivo y lo objetivo, ya no es solamente humano, o, en todo caso, ya no tiene una fuerza ajena superior a él mismo a la que debe someterse sino que, en cambio, se basta a sí mismo para generar un mundo con el que está completamente integrado. Novalis, de hecho, pretende rectificar a Fichte proponiendo un “auténtico fichteísmo, sin choque - sin no-yo en el sentido que Fichte le daba. Desarrollo de la fórmula yo” (1996: 74 [fr. 248]).

En la literatura de Novalis el yo, por otra parte, trasciende sus límites también en dirección a otra de las tres ideas trascendentales kantianas, la de alma inmortal. En *Enrique de Ofterdingen* es reiterada la afirmación de que alguno o algunos de los personajes ya no pertenecen al mundo de los mortales. El “argumento”, por así decir, es en términos generales el amor: “somos eternos porque nos amamos” (1992b: 206); pero tampoco el poeta (que es el auténtico sabio) es enteramente un mortal y también el dolor y el llanto pueden dar acceso a la eternidad, así como también puede hacerlo la voz del genio (2004b: 156), etc. Novalis llega a decir que “Sólo el cobarde no es inmortal” (2007a: 141 [fr. 380]) y que “todo lo auténtico dura eternamente” (2007a: 155 [fr. 462]). En términos generales, “En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad” (2007b: 201 [fr. 17]). En cualquier caso, el conjunto de textos más sugestivo respecto del punto de la inmortalidad son los *Himnos a la noche*, una de las pocas obras que Novalis llegó a completar. En ellos la afirmación de la pervivencia es explícita, y, más significativamente, la posibilidad de entrar en contacto con las almas que superaron las cadenas de la vida terrenal es una posibilidad real, susceptible de ser actualizada. Lo que está siendo afirmado es, justamente, aquello que Kant se había empeñado en demostrar que era imposible, es decir, el conocimiento de lo trascendente. De hecho, “Sin esta inmortalidad que

---

<sup>2</sup> Este carácter del discurso puede verse, por ejemplo, en el sueño de Enrique del libro I, en la leyenda de Arión en el libro II, en la expectativa por la vuelta de la princesa y en el sueño del muchacho en el III, en el libro en provenzal en el V, en el sueño sobre la muerte de Matilde en el VI, etc.

podemos ver y sentir [...] verdaderamente no podríamos pensar”. (2007b: 218 [fr. 102]) Hay, para Novalis, un “sentido sagrado” (2007c: 244), una “sensibilidad hacia lo invisible” (2007c: 245) que nos da el acceso a lo supransensible, y es importante tener en cuenta que esto lo dice Novalis en “La Cristiandad o Europa”, un ensayo polémico en el que difícilmente el autor se permitiera alejarse de su auténtica forma de ver el mundo.

Es indispensable insistir en este punto: podría pensarse que estas reflexiones, la afirmación de la posibilidad de percibir el alma de Sophie, la afirmación de la inmortalidad de los amados, etc., son conclusiones a las que legítimamente podrá llegar un yo poético, pero que no tienen por qué estar dando cuenta del auténtico pensamiento del autor. Sin embargo, lo cierto es que afirmaciones que sustentan estas conclusiones se encuentran, insistentemente, tanto en los textos más teóricos de Novalis (e incluso en apuntes que no había destinado a su publicación) como en las conclusiones de la filosofía de la época con la que Novalis acordaba mayormente, como se vio en pasajes ya citados y se va a ver mejor más adelante.

La idea trascendental restante, la de mundo, concepto que Novalis asimila explícitamente al de Naturaleza en uno de sus fragmentos sobre filosofía (2007a: 144 [fr. 423]), pierde junto con las otras su trascendencia o, mejor dicho, es alcanzada por el Yo en la medida en que este se trasciende a sí mismo. Y en cierto sentido la Naturaleza sirve como punto de reunión entre los otros dos polos de la trascendencia: el Yo, en esta versión engrandecida, salida de sus propios límites, y Dios, o en algunos casos los dioses en plural. Si bien la Ilustración se encargó de encadenar la Naturaleza, como se dice en el quinto de los *Himnos a la noche* (1992a: 74), la fe auténtica logró traer de vuelta “el cielo a la tierra”, como afirma Novalis en el primer *Cántico espiritual* (2004a: 49) y permitió así la unión entre el hombre y la divinidad, como afirma en el segundo (2004a: 53), y el goce del hombre en el amor, “de eternidad en eternidad” (2004a: 65). Es así que puede estar todo en uno y uno en todo, Dios en las cosas y su espíritu en los hombres y en los animales, como se dice en *Astralis*, el poema con el que debía iniciarse la segunda parte de *Enrique de Ofterdingen* (2004c: 130). Por otra parte, así como Dios está en la Naturaleza y en el hombre (concepción que se adelanta al posterior panteísmo defendido sostenidamente por Schelling, por ejemplo, en *La esencia de la libertad humana*), Naturaleza y Yo “son el mismo ser - sólo que invertido” (2007a: 80 [fr. 153]) y, por el otro lado, “Los conceptos de Dios que hasta ahora hemos tenido son ideas bastante acertadas de lo que es el hombre - en tanto que inteligencia” (2007a: 190 [fr. 649]), o, de modo más completo, “Dios es la actividad infinita. La naturaleza es el objeto infinito, el yo - estado infinito. Los tres son abstractos. Los tres son uno” (2007a: 127 [fr. 303]). La Naturaleza no solamente sirve como ámbito intermedio de unión del todo en uno, sino que, fundamentalmente, su contemplación por parte de los que se dedican a estudiarla (que son, en última instancia, los poetas y los auténticos sabios) permite *advertir* esa unión y superar la perspectiva analítica aséptica de los ilustrados que no ven en el todo más que partes. “¡Ya es primavera! Pude sentirla: y de repente vi sobre la tierra cómo los hombres se convertían en dioses.” (2004b: 217). El texto, sin embargo, que más sirve para analizar la concepción de la Naturaleza de Novalis dentro de los escritos por él con fines más claramente literarios (aunque se encuentra en el margen), es *Los discípulos en Sais*, o, mejor dicho, lo que quedó de él.

En lo que llegó a escribir Novalis de este libro el protagonista principal es, por así decir, la Naturaleza, y lo que se nos dice de ella viene a cerrar el círculo de la trascendencia del modo más rotundo: el Maestro de los discípulos en Sais, en su estudio de la Naturaleza, opuesto en método y resultados al del naturalista, “acabó por no ver nada de manera aislada” (2004d: 239). Para quien sabe ver, es decir, para quien decide no intentar “calcular el infinito” sino entregarse a él y experimentarlo, la posibilidad de levantar el velo y sacar a la luz el misterio estará abierta y entonces, como dice el discípulo que comienza la narración, “estaremos obligados a procurar ser inmortales” (2004d: 245). No se trata de estudiar analíticamente la Naturaleza: de hecho, como dice Novalis en el sexto de sus *Diálogos*, “el que habla de la naturaleza es un ignorante sin fuerza ni sabor, pues de lo que se habla es de lo que no se tiene, y esto es un axioma” (2007d: 268). La forma de comprender a la Naturaleza, según *Los discípulos en Sais*, es

concebirlo como un ser humano y estudiar su historia como la del hombre. Es, en este sentido, el poeta el ser humano privilegiado para penetrar en los misterios más profundos de la Naturaleza y es él, por otra parte, el hombre predilecto para ella; por otra parte, esta compenetración con la Naturaleza lo dota de una capacidad de alterar el mundo que él mismo no conoce del todo: “No son conscientes de qué fuerzas se les han sometido, qué mundos le son obedientes.” (2004d: 289) Los antiguos la comprendían mejor porque para ellos “el rostro de la Naturaleza era el de una divinidad” (2004d: 253). En una lejana Edad de Oro la comunidad entre el hombre y la Naturaleza era tal que permitía que compartan “un mismo espacio lo divino con lo humano, para establecer relaciones celestiales capaces de convertir en inmortales a los hombres” (2004d: p. 257).

Naturaleza, Yo y Dios se unen en un todo en el que el sentido de la trascendencia se disuelve en la medida en que el Yo, al integrarse con la Naturaleza divina participa de la divinidad y, en cierto sentido, se trasciende a sí mismo, o, dicho de otra manera, vuelve immanentes tanto al mundo a su alrededor como a la divinidad que habita, en definitiva, en él.

Un proceso en algún modo similar de mutua compenetración sufre la obra de Novalis en la medida en que su poesía se sumerge en las profundidades del pensamiento filosófico y su filosofía, a su vez, se vuelve sensible, por así decir, al incorporar la trascendencia accesible a aquel que posee el “sentido de la Naturaleza”, es decir, al poeta.

## Bibliografía

Fichte, Johann Gottlieb (1975). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Fichte, Johann Gottlieb, *Doctrina de la ciencia*, Madrid, Aguilar.

Goethe, Johann Wolfgang von y Schiller, Johann Christoph Friedrich von (1946). *La Amistad entre dos genios (Su correspondencia)*, Buenos Aires, Elevación.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978a). “Correspondencia”. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978b). “Primer programa de un sistema de idealismo alemán”. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Novalis (1992a). *Himnos a la noche*. Novalis, *Himnos a la noche - Enrique de Ofterdingen*. Madrid, Cátedra.

Novalis (1992b). *Enrique de Ofterdingen*. Novalis, *Himnos a la noche - Enrique de Ofterdingen*. Madrid, Cátedra.

Novalis (1996). *La enciclopedia*, Madrid, Fundamentos.

Novalis (2004a). *Cantos espirituales*. Novalis, *Poesías completas - Los discípulos en Sais*, Barcelona, DVD.

Novalis (2004b). “Poemas sueltos”. Novalis, *Poesías completas - Los discípulos en Sais*, Barcelona, DVD.

Novalis (2004c). “Los poemas de Enrique de Ofterdingen”. Novalis, *Poesías completas - Los discípulos en Sais*, Barcelona, DVD.

Novalis (2004d). *Los discípulos en Sais*. Novalis, *Poesías completas - Los discípulos en Sais*, Barcelona, DVD.

Novalis (2007a). “Estudios sobre Fichte”. Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal.

Novalis (2007b). “Observaciones varias. Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal.

Novalis (2007c). “La Cristiandad o Europa”. Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal.

Novalis (2007d). “Diálogos y Monólogo”. Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1969) *Sobre la esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, Juárez.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1988). *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos.