

Vida y vacío. Acerca del rechazo de Fichte del *Witz* y la ironía de F. Schlegel



Life and void. On Fichte's rejection of F. Schlegel's Witz and irony

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

Universidad de Valencia (España)

Fecha de envío: 14/11/2022

Fecha de aceptación: 05/07/2023

DOI: 10.24310/crf.17.1.2025.15713

RESUMEN

Este trabajo estudia el rechazo de Fichte de los conceptos de ingenio (*Witz*) y de ironía —romántica— tal como aparecen en *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). En particular, se explicita la oposición entre su concepción y la de Friedrich Schlegel. Asimismo, se destaca la afinidad entre la teoría fichteana y la

hegeliana sobre el tema en cuestión. Nuestra hipótesis es que su rechazo tiene por fundamento un vuelco religioso y dogmático de sus ideas filosóficas idealistas. En paralelo se subraya que es sólo a partir de la revalorización de la consideración de Schlegel sobre aquellos conceptos —previa a su propia virada hacia la religión y el dogmatismo—, que la filosofía idealista y romántica

Claridades. Revista de filosofía 17/1 (2025), pp. 73-105.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

permanece como un pensamiento coherente y valioso al pensar el desenvolvimiento de la existencia del sujeto en el mundo como vacío en constante proceso de ser colmado.

PALABRAS CLAVES

Ingenio; ironía; vacío, idea;
romanticismo; idealismo;
dogmatismo.

ABSTRACT

This paper studies Fichte's rejection of the concepts of wit (*Witz*) and —romantic— irony as they appear in *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806). In particular, the opposition between his conception and that of Friedrich Schlegel is made explicit. In addition, the affinity

between the Fichtean and Hegelian theories on the subject in question is emphasized. Our hypothesis is that their rejection is based on the religious and dogmatic overturning of their idealistic philosophical ideas. At the same time, it is stressed that it is only from the revalorization of Schlegel's consideration of those concepts —prior to his own turn towards religion and dogmatism—, that idealist and romantic philosophy remains a coherent and valuable thought when considering the development of subject's existence in the world as a void in constant process of being filled.

KEYWORDS

Wit; irony; void; idea; romanticism;
idealism; dogmatism.

«Ningún dios sobrevive a la sonrisa del ingenio»
Cioran, *Desgarradura* (1979).

INTRODUCCIÓN

La pregunta que guía este artículo es la siguiente: ¿qué es lo que se pone en juego en la crítica de Fichte al ingenio (*Witz*) y a la ironía, tal como aparece en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) (*GgZ*)¹? Antes de proponer una respuesta al interrogante

1. Aunque en esta obra Fichte no se refiere de manera explícita a la ironía, aquí se presenta en concomitancia con el rechazo del *Witz* a partir de su afinidad conceptual —en particular si se toma en cuenta cómo los concibe Friedrich Schlegel, con quien Fichte discute—. Cfr. (Serrano, 2011: 17); cfr. (Sánchez Meca, 1994: 54) y cfr. (Frischmann, 2019: 175). A su

cabe explicitar que el reproche fichteano se dirige a una forma particular de *Witz* e ironía, a saber: la forma romántica. Si bien Fichte no remite con nombre propio a ninguno de los miembros de la *Frühromantik*, es evidente que en este punto tomó en consideración la teoría del menor de los hermanos Schlegel.

Por su lado, Schlegel escribió en 1808 una recensión sobre *GgZ*. En este punto puede llamar la atención que pese a que se muestra crítico respecto de algunos de los desarrollos de la obra, no expone una réplica con relación a cómo Fichte pensó el rol del ingenio y la ironía en la vida subjetiva. Ahora bien, si se tiene en cuenta el giro religioso de Schlegel a partir de su conversión al catolicismo, que se produjo de manera oficial en ese mismo año, aquello no sólo no llama la atención sino que reporta un argumento a favor de la hipótesis que presenta este artículo.

En lo que remite a la respuesta a la pregunta guía, por un lado hay que considerar que el rechazo fichteano del ingenio y la ironía de los románticos² implica el rechazo del modo en que ellos concibieron la conformación de la subjetividad en la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo —términos, tanto el de la subjetividad como el del mundo, que Schlegel concibe como un caos o un vacío en el cual el sujeto se mueve³—. La existencia de este tipo de sujeto es, de acuerdo

vez, Reid (2017: 285) expone la conexión entre ingenio e ironía a partir de tomar en cuenta conceptos de las ciencias químicas presentes en las ideas schlegelianas. Por último, como ejemplo de una lectura opuesta se puede remitir a Findler (2004: 334 y 337-338). Según este autor, Fichte rescata la noción de ingenio —y en algún punto también la de ironía— en la medida en que las conecta a su caracterización de la noción de verdad y de Idea en *GgZ*.

2. Esta afirmación no se tiene que confundir con la lectura que confronta idealismo y romanticismo sin más, tal como por ejemplo lo hace Frank (2004: 26 y 2007: 68). De hecho, en diversos puntos de sus desarrollos filosóficos, Fichte y Schlegel coinciden. Sobre todo si se toma en consideración la primera versión del sistema fichteano, a saber: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) (GWL).

3. Por ejemplo en *Gespräch über die Poesie* (1800) y en uno de sus fragmentos de *Ideen* (1800), cfr. (KFSA, II: 262/123, Nr. 71 y KFSA, II: 318/159). La ligazón entre las nociones de caos y vacío se justifica ya que, a partir de ambas, Schlegel se refiere a la falta de un sentido existencial dado por encima de la propia actividad creativa del sujeto. El concepto de vacío resulta clave ya que aparece en las páginas de *GgZ* en que Fichte critica a Schlegel. Por otro lado, con relación a una de las diversas definiciones que Schlegel otorga de la ironía, escribe en *Ideen*: «es la conciencia clara de la agilidad eterna, del caos y su infinita plenitud» (KFSA, II: 262/159. Nr. 69). De esta manera se anticipa la ligazón de la noción de caos no sólo con la de vacío sino también con el rol que juega la ironía en la conformación de la vida subjetiva.

con la lectura fichteana, formal, vacía, destructiva y negativa. Asimismo, esta acusación que esgrime Fichte también aparece en la lectura de Hegel respecto de la subjetividad romántica, sobre todo cuando enfatiza el rol que la ironía juega para ellos —en particular en las *Vorlesungen über die Ästhetik* (VüA) de 1826—. A lo largo del trabajo se hacen referencias acerca de la concepción hegeliana del *Witz* y la ironía, con la intención de resaltar el contraste entre el pensamiento fichteano y schlegeliano⁴.

En paralelo al análisis del motivo de semejante caracterización negativa, hay que rastrear y puntualizar el vuelco religioso del sistema filosófico fichteano. De modo más concreto, el artículo presenta la siguiente hipótesis: la crítica que Fichte esboza con respecto al *Witz* y a la ironía tiene a la base, o en todo caso, se justifica sólo a partir de una transformación de su pensamiento que acerca su sistema al dogmatismo del pensamiento religioso⁵. Ahora bien, esta cuestión de corte sistemático va de la mano

Para un análisis de la noción de caos en Schlegel, cfr. (Safranski, 2009: 59-60); cfr. (Rosen, 2000: 150) y cfr. (Sánchez Garay, 2010: 42). Las citas de Schlegel se hacen según la *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* [KFSA], indicando en números romanos el tomo y, separada por barra (/), se remite a una paginación castellana —cuyas referencias completas se encuentran en el apartado bibliográfico—. En el caso que se trate de un fragmento numerado, el mismo aparece con la sigla «Nr.» luego de la paginación en la edición castellana.

4. Por otra parte, Gaos (1976: 14) señala ideas análogas —si bien no a partir de los conceptos principales que se tratan en este trabajo—, entre Fichte y Schelling. Es importante considerar los lazos entre Fichte, Schelling y Hegel para pensar las diferencias al interior del propio sistema fichteano si se compara la época de *GgZ* con el periodo de Jena (1793-1800) —y en concreto con *GWL*—. Entre otros ítems a considerar, cabe destacar el rol que juega Spinoza en el pensamiento de ellos, como motor de la intromisión de un sentido religioso y dogmático al interior de la filosofía idealista. De hecho, Fichte dedicó buena parte de sus primeros desarrollos filosóficos a criticar a Spinoza en este sentido. Cfr. (GA, I/2: 280/32 y cfr. GA, I/4: 264/149). Las obras de Fichte se citan según la canónica edición de la *Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [GA], seguido del número romano de la serie y luego el número arábigo de tomo y página. Separado por una barra (/) aparece la paginación de una edición castellana.

5. Gaos (1976: 16) remarca el tinte religioso de la visión del mundo, de la historia y, cabe agregar, de la subjetividad, que Fichte presenta en *GgZ*. Asimismo, Findler (2004: 332) subraya la base bíblica de las ideas de Fichte en este texto —aunque sin ver en ello una contradicción respecto del idealismo crítico de sus primeros años filosóficos—. Con respecto al sentido dogmático del pensamiento religioso, cabe pensar cuál es el fundamento de la existencia subjetiva que se expone en semejante sistema. Al interior de esta visión sobre el sujeto y el mundo, aquello que dota de sentido a la existencia se muestra como cosa en sí que se erige por encima de la subjetividad de manera trascendente. Por el contrario, tal como Fichte lo explica en *GWL* y en *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), el filosofar idealista sitúa el fundamento

con una cuestión de matiz práctico, que es aquel que resulta decisivo para el objetivo de este trabajo. En otras palabras, se trata de mostrar cómo contra la crítica de Fichte al Schlegel de los fragmentos del *Lyceum* (1797) —en los que estudia en mayor medida el *Witz* y la ironía—, es en verdad el sujeto que conforma su vida asumiendo el vacío como punto de partida, de desarrollo y de llegada, y el *Witz* y la ironía como recursos de los que puede echar mano, aquel que puede llenar de contenido su vida —mediante un proceso infinito—, en un sentido afirmativo, creativo, superador y liberador⁶.

A partir de esta presentación, se puede dar cuenta de la estructura del trabajo, que se divide en tres apartados. En el primero (1.) se realiza una presentación general de *GgZ*. En este punto se analizan las nociones más salientes que Fichte expone a lo largo de las primeras cuatro lecciones, de manera tal que se anticipe el rechazo de los conceptos de *Witz* e ironía. En el segundo apartado (2.) se procede con la explicitación y explicación del sentido de este rechazo, que se muestra en particular en la quinta lección del texto. A su vez, aquí se muestra la lectura que realiza Hegel respecto del tema, en su afinidad con la exposición fichteana. También la teoría de Schlegel se expone en este apartado. Por último se presenta una Conclusión en la que se recupera el desarrollo de los puntos previos, en pos de señalar los problemas que surgen de la lectura fichteana y hegeliana de los conceptos que se estudian, así como el valor de la teoría schlegeliana.

I. PRESENTACIÓN GENERAL DE *GgZ*

Con vistas a clarificar el contexto en que aparece el rechazo fichteano del *Witz* y la ironía, a continuación se ofrece una presentación general de *GgZ*. Tal como marca el título, Fichte pretende hacer un diagnóstico acerca de los caracteres de la edad en que vive. Para cumplir esta tarea no se anquilosa en un estudio empírico y descriptivo. Fiel a su espíritu de filósofo idealista,

de la existencia en la propia subjetividad. Cfr. (GA, I/2: 260/17 y GA, I/4: 190/38). Por su parte, aunque sin exponer semejante religiosidad en un sentido problemático —y más aún, sosteniendo que la filosofía de *GgZ* es contraria al dogmatismo, y criticista ella misma—, Serrano (2019: 626 y 628) denota que el pensamiento de Fichte tiene ecos de las ideas de Herder acerca de un plan de Dios respecto del desarrollo de la humanidad y del mundo.

6. En este sentido, Biemel (1962: 37) afirma la existencia de una: «conexión estructural entre ironía romántica, libertad e infinitud».

pretende proceder con una investigación trascendental. Es decir, con un estudio a priori de la razón por la cual el mundo, la subjetividad y la humanidad toda, se conforman de cierta manera⁷.

Empero, una cuestión fundamental para comprender el texto es determinar qué tan trascendental es su exploración, y si acaso no se trata de un desarrollo filosófico especulativo —más cercano al sistema de Hegel que respecto del idealismo trascendental de raíz kantiana que, de acuerdo con Fichte en los comienzos de la construcción de su sistema, es su propio pensamiento⁸—. Para descifrar esta cuestión cabe llamar la atención sobre algunos conceptos que presenta en las primeras lecciones de *GgZ*.

En la lección inaugural Fichte traza una distinción entre un proceder filosófico que analiza el modo de ser de los sujetos en un determinado tiempo, respecto de un proceder empírico. Dice:

[e]l mero empírico, caso que procediera a una descripción de la edad, recogería y contaría diversos fenómenos [...] tal y como se le ofreciesen en la observación casual, sin poder [...] indicar nunca otra conexión entre ellos que la de coincidir en uno y el mismo momento. El filósofo [...], buscaría [...] un concepto de la edad⁹.

Semejante concepto que, como tal, no requiere de experiencia alguna —sino que a la inversa, determina un lugar específico para las edades en general, así como para los fenómenos particulares que suceden y su mutua conexión— es un concepto a priori que Fichte denomina: Plan del Universo (*Weltplan*)¹⁰.

Ahora bien, en este punto hay que destacar que el Plan del Universo unifica la vida no de cada individuo sino de la especie (*Gattung*), o en

7. Cfr. (GA, I/8: 196/22).

8. Cfr. (GA, I/4: 184/27; GA, I/4: 191/40; GA, I/4: 221/90; GA, I/4: 241/116). Por el contrario, Serrano (2019: 625) demarca una continuidad entre las ideas fichteanas de sus primeros años filosóficos respecto de *GgZ*. También sostiene que la filosofía que expone Fichte en esta obra se caracteriza por su sentido a priori de tono trascendental y moral, y no tanto especulativo. Cfr. (Serrano, 2019: 625-627); y cfr. (Utteich, 2020: 194-195). La intención del presente trabajo no es discutir la existencia de «un Fichte» o «dos Fichtes», sino exponer el sentido religioso de su pensamiento en este texto —a diferencia de lo que pensó con anterioridad—, en pos de dar cuenta del fundamento de su rechazo respecto de los conceptos de ingenio e ironía en sentido romántico.

9. (GA, I/8: 196/22).

10. Cfr. (GA, I/8: 197/23).

otros términos, de la humanidad (*Menschheit*). Semejante vida es, en efecto, unitaria¹¹, y el *telos* del Plan es: «organizar [...] todas las relaciones humanas con libertad según la razón¹²». Pero la pregunta que surge es: ¿de qué razón habla Fichte? ¿Se trata de la razón en sentido trascendental, o acaso es una razón que pretende sobrepasar sus límites tanto teóricos como prácticos, en la medida en que podría alcanzarse a sí misma como absoluta sin que reste espacio para lo finito —tanto subjetivo como objetivo— o mundano? En otras palabras: ¿presenta aquí una razón trascendental o especulativa?

En lo siguiente, Fichte divide y clasifica las edades en las que se desarrolla el Plan del Universo en cinco¹³. De acuerdo con su presentación, a lo largo de estas, de un modo no lineal sino con avances, retrocesos y desenvolvimientos paralelos de caracteres que se encuentran en tensión, la humanidad tiene que tomar conciencia de su libertad como propia producción racional¹⁴. Ahora bien, Fichte centra su atención en la tercera edad, a la que denomina: «el estado de la acabada pecaminosidad¹⁵», como edad irracional por antonomasia¹⁶, y afirma que este es el tiempo presente, y que es la edad propia de la figura de la subjetividad que desarrolla su existencia con base en el *Witz* y en la ironía. Ya hacia el final de la primera lección preludia en tono crítico esta descripción, cuando dice al público que no se va a valer en sus exposiciones ni de la sátira ni de la queja, a la cual considera poco viril (*unmännlich*), es decir, improductiva, pasiva¹⁷. Asimismo resalta que los individuos no son objeto de la mirada filosófica, sino sólo la comunidad una. Tanto la queja como el recurso satírico —y cabe agregar, ingenioso e irónico—, así como el énfasis en el individuo que no reconoce un espíritu que lo trascienda y a partir del cual cobre peso

11. Cfr. (GA, I/8: 197/23).

12. (GA, I/8: 198/24). Esta proposición es el Primer Principio del pensamiento que Fichte presenta a lo largo de las sucesivas lecciones. De hecho, también en este pasaje afirma que semejante sentencia es la «primera piedra del edificio a levantar».

13. Cfr. (GA, I/8: 201/26-27).

14. Cfr. (GA, I/8: 198/24).

15. (GA, I/8: 201/27). El tono religioso del término «pecaminosidad» (*Sündhaftigkeit*) no resulta extraño, si tal como marca la hipótesis del trabajo, la crítica fichteana al modo de ser característico del sujeto de la tercera edad tiene como fundamento un sentido, precisamente, religioso.

16. Cfr. (GA, I/8: 244/71).

17. Cfr. (GA, I/8: 203/28).

metafísico y ontológico su vida, son caracteres típicos de la subjetividad romántica sobre la que teoriza Schlegel.

En efecto, para Fichte, la sátira, la queja, el ingenio y la ironía son gestos irracionales, lo cual no sorprende si se considera que, en el polo opuesto a él, Schlegel afirma que el desenvolvimiento de la vida subjetiva no responde a ningún destino ni tiempo que sobrepase la propia subjetividad¹⁸. Fichte asevera que semejante sujeto no es el modelo sobre el cual se tiene que erigir la vida. Para él, se trata nada más que del individuo como producto del tiempo —de la tercera edad¹⁹—. En este individuo, o en esta edad en general, se patentiza una tensión que resulta determinante para una comprensión aún más profunda de la crítica fichteana —y también hegeliana— respecto de los conceptos románticos que se mencionaron, a saber: entre libertad y coacción o necesidad.

Fichte sostiene que toda vida humana en la Tierra se desenvuelve según la razón²⁰. Ahora bien, esta razón puede adoptar la forma de un instinto racional o de ella misma de manera propia, como libre. Este pensamiento es la base para la descripción de las cinco edades que conforman el *Weltplan*. Dice Fichte: «la razón actúa como un oscuro instinto allí donde no puede actuar por medio de la libertad. Así actúa en la primera de las épocas capitales en la vida de la especie humana sobre la tierra²¹». En lo siguiente, deduce las restantes edades que conforman la totalidad del tiempo como mediaciones desde la primera a la última²².

La intención del presente trabajo no es analizar este proceder deductivo, pero cabe señalar que Fichte sostiene que para que la razón se desenvuelva a sí misma con libertad y no de manera instintiva, se tiene que liberar de manera indirecta de esta ceguera, porque:

¿cómo podría la humanidad ni siquiera querer liberarse de la ley de su vida [...], del instinto racional? O ¿cómo podría en la vida

18. Por el contrario, Fichte afirma: «sigue el tiempo su marcha firme, la que está destinada desde la eternidad, y no se deja sobrepasar o forzar nada en ella por la fuerza individual [...]. Sólo [...] el inmanente y eterno espíritu de los tiempos y de los mundos, puede hacer progresar» (GA, I/8: 204/29). Por otra parte, cabe anticipar el elogio schlegeliano del *Witz* como un fin en sí mismo al que nada supera. Cfr. (KFSA, II: 154/56, Nr. 59).

19. Cfr. (GA, I/8: 203 y 207/28 y 33).

20. Cfr. (GA, I/8: 199/24).

21. (GA, I/8: 199/25).

22. Cfr. (GA, I/8: 199-200/25).

humana entrar en disensión y pugna consigo misma la razón una que habla en el instinto y que actúa [...] en el impulso de liberarse de él. Evidentemente, no de un modo inmediato²³.

Así pues, la búsqueda de la libertad por parte del individuo como producto del tiempo de la tercera edad, se dirige contra el instinto racional de forma mediata, a través de la liberación con respecto a la coacción exterior de semejante instinto —por parte de los «individuos más enérgicos de la especie»—, que surge en la segunda edad como punto intermedio que favorece el desarrollo del proceso²⁴.

Ahora bien, Fichte subraya que semejante libertad no es la libertad verdadera o última que el sujeto puede alcanzar —o con mayor rigor—, que de modo necesario tiene que alcanzar, en tanto el Plan del Universo no es accidental sino que se tiene que cumplir²⁵. Esta cuestión resulta fundamental, ya que en lo siguiente Fichte —a través de un pensamiento cuyo eco es la filosofía de Spinoza, y el concepto de *amor intellectualis dei*—, pone en paralelo los términos de necesidad y de libertad, de modo tal que piensa que el sujeto vive de manera en verdad libre en la medida en que sea consciente que no es más que un instrumento —o modificación— de una Idea —o sustancia, con la terminología spinoziana—, que es causa necesaria de su existencia²⁶. A su vez, ya en la segunda lección, enuncia:

23. (GA, I/8: 199-200/25).

24. Fichte describe esta segunda edad como aquella en que: «el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos [que] no logran convencer, pero en cambio apetece imponerse por la fuerza [...]» (GA, I/8: 201/26-27).

25. Cfr. (GA, I/8: 206/32).

26. Esta afirmación metafísica tiene su correlato ético-religioso. En la novena lección del texto, dice: «la necesidad es la que nos guía, y a nuestra especie; pero en modo alguno una necesidad ciega, sino la íntima necesidad, perfectamente clara y transparente para sí misma, del Ser divino. Y únicamente después de haber llegado a estar bajo esta suave dirección, se ha llegado a ser verdaderamente libre [...]. Conocer esto, conformarse humildemente con esto y ser feliz en la conciencia de esta nuestra identidad con la fuerza divina es cosa de todos los hombres» (GA, I/8: 306/127). Con respecto al concepto spinoziano de amor *intellectualis dei*, cabe remitir a las proposiciones XXXII y ss. de la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1674). En particular, para denotar la afinidad con la cita fichtean, se puede hacer referencia a las siguientes palabras de la última proposición de la obra de Spinoza: «[e]l sabio [...] apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta y necesidad eterna [...] siempre posee el verdadero contento del ánimo» (Ethica V, XLII).

«hay sólo una vida, incluso con respecto al sujeto que la vive; esto es, hay sólo y universalmente un viviente, la razón viviente una [...]»²⁷. Y prosigue —también con reminiscencia del sistema spinoziano—: «la razón es la única existencia y vida posible que descansa en sí misma [...], y de la cual todo lo que aparece como existente y viviente es sólo la ulterior modificación (*Modification*), determinación (*Bestimmung*) [...]»²⁸. Así pues, en *GgZ* —a diferencia de lo que por ejemplo expone en *GWL*—, la universalidad y la libertad de la razón del sujeto no remite a su poder de superar de modo constante aquello con lo que este choca en su existencia mundana sin verse determinado de manera absoluta por nada ajeno a él —sea material o trascendente²⁹—, sino que se trata de una universalidad que lo sobrepasa, en tanto, tal como sostiene también en la segunda lección, los sujetos no son entes en sí³⁰.

En otras palabras, a esta altura del texto, se percibe en el pensamiento fichteano en torno al fundamento de la vida subjetiva, la presencia de lo que coetáneamente Hegel denomina: «astucia de la razón» (*List der Vernunft*); es decir, el poder de la razón de instrumentalizar la subjetividad en pos del desenvolvimiento de sí misma como Idea³¹. En este punto cabe citar las palabras de Gaos: «según Fichte [...], en los individuos humanos, sólo [...] la vida de la razón, es, propiamente, y esta razón se complace al verse afirmada y triunfante [...]. Los individuos no son, pues, más que la apariencia [...], como momento e instrumento [del] despliegue de la vida una en que esta se realiza a sí misma»³². En paralelo a la noción de astucia de la razón, también se puede remitir de manera anticipada, al concepto hegeliano de ironía del mundo (*Ironie der Welt*). Para Hegel, esta comporta

27. (GA, I/8: 210/36).

28. (GA, I/8: 210/36).

29. Cfr. (GA, I/2: 386-387/89). Para un punto de vista contrario al que presento aquí, cfr. (Serrano, 2019: 636).

30. Cfr. (GA, I/8: 212/37).

31. Cfr. (TWA, 12: 49/128; TWA, 9: 53/37; y TWA, 8: 365/281). Por su parte, tal como sucede con la teoría filosófica fichteana, cabe subrayar el sentido religioso —en particular cristiano—, de semejante concepto hegeliano. En este sentido, Löwith señala: «Hegel [...] interpreta la religión cristiana de manera especulativa, traduciendo la providencia por la “astucia de la razón”» (Löwith, 2007: 77). Para citar las obras de Hegel se sigue la edición de Suhrkamp, *Werke in 20 Bänden* [TWA], y separado por una barra (/) se remite a la paginación de una edición castellana.

32. Gaos, 1976: 16).

un movimiento necesario y objetivo en el desenvolvimiento de la idea, que fundamenta la existencia subjetiva en un sentido instrumental.

Con lo dicho hasta aquí se puede resolver la tarea que se planteó con antelación, a saber, la pregunta acerca del tipo de pensamiento idealista que Fichte presenta en este texto, o bien un idealismo crítico-trascendental de raíz kantiana, o bien —y este es el caso—, un idealismo de corte especulativo tal como también se erige el sistema hegeliano³³. La idea de un Plan del Universo que trasciende la actividad subjetiva fundada nada más que en sí misma, así como la ligazón entre necesidad y libertad y el sentido monista según el cual se desenvuelve la vida del sujeto en la Tierra —estas últimas dos cuestiones, en su influencia spinozista—, delatan el abandono del sentido trascendental de la primera versión de la filosofía fichteana y, en su vuelo especulativo, una recaída en el pensamiento dogmático y religioso. Este último no toma al sujeto como base de su sistema y así rechaza los conceptos de *Witz* e ironía asociados al pensamiento romántico, que hace eje en la subjetividad como aspecto fundamental de su teoría filosófica.

Por otro lado, en contraposición con el concepto de libertad en su conexión con el concepto de necesidad y de razón, para Fichte, la libertad característica de la tercera edad es una «libertad vacía» (*leere Freiheit*³⁴). A esta también se la podría llamar, a partir de su argumentación, una pseudo libertad individual, en la medida en que no tiene como contenido fundamental a la razón una que atraviesa a toda la humanidad. Es decir, una libertad sólo formal —lo cual se condice con lo que se mencionó en la Introducción, con respecto a la concepción fichteana de la subjetividad romántica con base en el *Witz* y en la ironía. En el siguiente apartado se profundiza el estudio acerca del concepto de vacío en su asociación con

33. De hecho, como demarca Portales (2020: 134-135), Hegel achaca a Schlegel no elevar el pensamiento fichteano al punto de la especulación filosófica, a causa del rol que ocupa la ironía en sus ideas. Por su parte, Serrano (2015: 293-294 y 296) denota cómo Schlegel rechaza el pensamiento fichteano como dogmático y ajeno al sentido crítico del idealismo. Sin embargo, como lo hacen Galfione (2014: 56) y Frischmann (2019: 178-179), si se enfatiza otro sentido de la filosofía fichteana —aquel de la primera versión de la *WL*, que contrasta con lo que Fichte expone en *GgZ*—, se puede denotar una apropiación por parte de Schlegel de esta filosofía en su carácter trascendental. Por último, con respecto al sentido crítico del pensamiento schlegeliano y a su concepto de «crítica», se puede referenciar a Benjamin (2000: 124), quien denota la afinidad entre esta noción y el concepto de ironía.

34. Cfr. (GA, I/8: 209/35).

estas nociones, así como la exposición hegeliana sobre la cuestión, que favorece la comprensión de la posición fichteana por su afinidad mutua.

II. LA CRÍTICA AL *WITZ* Y A LA IRONÍA DE SCHLEGEL EN LAS *GGZ* DE FICHTE Y EN HEGEL

La crítica al *Witz* y a la ironía se presenta con toda su fuerza en la quinta de las lecciones de *GgZ*. Pese a que Fichte se ocupa de aclarar a lo largo del texto que toda época de la humanidad ocupa un lugar necesario en el desenvolvimiento del Plan del Universo³⁵, en esta lección evidencia su impugnación respecto del modo de ser del hombre en la tercera edad, de manera tal que urge su superación³⁶.

En este punto del escrito Fichte profundiza sobre un tema que presentó en la tercera lección, a saber: sobre la nostalgia (*Sehnsucht*) y el vacío (*Leere*) como dolores (*Schmerzen*) que tienen que ser sobrepasados y, más aún, que favorecen ellos mismos el nacimiento de una existencia más elevada en la cual se superan por completo, en la medida en que la vida se llena a sí misma³⁷. De hecho, en diversos pasajes remite a la oposición entre lo lleno y lo vacío³⁸. O, con mayor rigor, afirma que en verdad en el mundo

35. Cfr. (GA, I/8: 201/26).

36. La cuestión acerca de los cambios de época resulta un tema problemático a lo largo del texto. O bien estos movimientos se pueden o no producir a partir de la acción de los hombres, o bien se trata de un proceso que trasciende su capacidad de actuar. De acuerdo con lo que se explicó en el apartado previo, la manera como Fichte concibe la noción de Idea y la vida como nada más que su desenvolvimiento, da que pensar que se trata de la segunda opción. A su vez, resulta problemático un tema que se puede resumir con la pregunta: ¿qué hacer con el individuo que se muestra como un producto de su tiempo? Es decir, aquel sujeto que expresa de modo cabal su época y que, como tal, dificultaría el pasaje de la humanidad hacia un nuevo momento en el Plan del Universo. Este individuo, de acuerdo con el desarrollo de la quinta lección, es el sujeto ingenioso e irónico —al cual, según las palabras finales de esta lección, no hay que quitarle la venda de los ojos—. Cfr. (GA, I/8: 253/78). ¿Representa esto una contradicción al interior del pensamiento fichteano? ¿Acaso la intención de las lecciones no es exhortar al público a tomar conciencia y a configurar su existencia de acuerdo con los principios a los que aquí refiere? A partir de las conclusiones que se expondrán, se evidencia que el problema va más allá de estos interrogantes, en tanto se trata de una cuestión sistemática que los antecede, a saber: la dificultad que nace a partir de la intromisión de un sentido religioso y dogmático en su pensamiento.

37. Cfr. (GA, I/8: 224/50).

38. Cfr. (GA, I/8: 223/48).

no hay vacío, nada se pierde, no hay dolor y no hay muerte, sólo vida en mayor o menor grado³⁹. Esta afirmación tiene a la base la metafísica de la Idea que se anticipó en el punto anterior, y que ahora se puede resumir en la siguiente línea de la lección cuarta: «[a]sí [...] se desenvuelve a través del curso uno del tiempo la idea una que eternamente se aprehende toda a sí misma, vive en sí misma y vive de sí misma⁴⁰».

Porque para Fichte no es el individuo el que vive sino la Idea una y absoluta, entonces vive de forma tal que en ella no hay nostalgia ni sentimiento de vacío sino sólo felicidad⁴¹. Ahora bien, aquí cabe llamar la atención sobre el carácter religioso que adopta su pensamiento, el cual Fichte no sólo no pretende ocultar sino que expone como el ápice de la racionalidad. En sus palabras:

la forma de la vida más vasta, que lo recoge en sí todo y que puede inculcarse en todo espíritu (*Gemüth*), el desbordamiento de toda actividad y toda vida, con conciencia, en la fuente originaria, una e inmediatamente sentida de la vida, la Divinidad: la religión. Aquel a quien se le abre esta conciencia en su carácter inmediato e inmovible certidumbre [...], ha penetrado en la posesión de una para siempre imperturbable felicidad [...]. [E]s la idea una entera la que en esta forma de la religión se sustenta a sí misma⁴² [...].

Entonces, es a causa de semejante religiosidad del pensamiento fichteano que no puede dar lugar en su sistema al *Witz* y a la ironía como componentes claves de la existencia subjetiva. De acuerdo con la teorización que hace Schlegel sobre estos conceptos, de lo que se trata es de dar cuenta de la imposibilidad de que el sujeto alcance ningún tipo de certidumbre e imperturbabilidad, tanto a nivel teórico como práctico. Así también, con aquellos conceptos remarca la ausencia de un sentido unitario y total de la vida. En efecto, el movimiento ingenioso e irónico del sujeto romántico se tiene que pensar en paralelo al sentido que para Schlegel adquiere la actividad poética —y en particular, la poesía universal

39. Cfr. (GA, I/8: 236/62-63).

40. (GA, I/8: 240/67).

41. Fichte se pregunta —con tono retórico—: «¿[c]ómo podría entrar nunca el dolor o la perturbación en este círculo de la vida cerrado sobre sí mismo?» (GA, I/8: 237/63).

42. GA, I/8: 239-240/65-66).

progresiva (*progressive Universalpoesie*), como poesía a partir de la cual se configura la vida romántica—. En sus palabras:

[L]a poesía romántica es una poesía universal progresiva [...]. [P]or una parte debe hacer más viva y social la poesía, y por otra la vida y la sociedad más poéticas; debe hacer poético el ingenio (*Witz*) [...], animándolo con las oscilaciones del humor [...]. Sólo la poesía romántica puede [...] dejarse llevar en alas de la reflexión poética, potenciar continuamente esta reflexión y multiplicarla en una serie infinita de espejos [...]. La poesía romántica es al arte lo que el ingenio (*Witz*) a la filosofía [...]. [L]a poesía romántica está continuamente formándose [...], ella es un eterno hacerse y nunca puede existir totalmente⁴³.

A su vez, para Schlegel, la idea de un continuo progresar de la vida poética subjetiva va de la mano con la noción de destrucción —y del vacío que ella crea—, como componentes propios de la existencia del sujeto. Es decir, sólo porque hay destrucción puede haber creación —y viceversa—, y sólo porque hay vacío puede haber actividad —y viceversa—. Schlegel demarca de modo explícito que el ejercicio ingenioso, irónico, poético y humano en general, es un ejercicio siempre de destrucción y creación a la vez, como dinámica de autolimitación que se erige como fundamento de la

43. (KFSa, II: 181/130, Nr. 116). Schlegel también destaca el aspecto formador y sociabilizador —es decir unificador— del *Witz*, en otro par de fragmentos. Dice en uno: «el ingenio (*Witz*) es sociabilidad lógica» (KFSa, II: 153/55, Nr. 55). Y: «[e]l ingenio (*Witz*) es un espíritu incondicionalmente sociable, o genialidad fragmentaria» (KFSa, II: 147/48, Nr. 9). Por su parte, en la novela *Lucinde* (1799), escribe: «[L]a sociedad es un caos que sólo se puede formar y llevar a la armonía por medio del ingenio» (KFSa, V: 35/45). A su vez remite al poder de una «socialidad libre» (*freier Geselligkeit*), que encarna el *Witz*. Cfr. (KFSa, II: 149/51). Por otro lado, cabe resaltar la asociación entre *Witz* y filosofía que Schlegel presenta en este fragmento. O mejor, la ligazón inextricable entre filosofía e ironía, tal como la presenta en el fragmento 42: «[L]a filosofía es la auténtica patria de la ironía, la cual podríamos definir como belleza lógica [...]» (KFSa, II: 151/52, Nr. 42). También cfr. (KFSa, XVIII: 112/999 y 338/188). Asimismo, otro *Frühromantiker*, Novalis, tiende un hilo entre ironía y reflexión —en tanto proceder filosófico trascendental por excelencia—, y escribe en *Vermischte Bemerkungen* (1798): «[a]quello que Schlegel caracteriza [...] como ironía, a mi entender, no es más que la consecuencia, el carácter de la verdadera reflexión [...]» (NW, 2: 242/206, Nr. 36).

libertad y que no se deja coartar por nada externo a la propia subjetividad. En el fragmento 37 del *Lyceum*, escribe:

la autolimitación [...] es [...], lo más necesario y lo más elevado. Lo más necesario, porque dondequiera que no se limita uno a sí mismo se ve uno limitado por el mundo, con lo que se convierte en un esclavo. Lo más elevado, porque uno sólo se puede limitar a sí mismo en los [...] aspectos en los que posee fuerza infinita, creación y destrucción de sí mismo. [Pero] no hay que tener [...] prisas con la autolimitación y hay que dejar primero espacio a la creación de sí mismo⁴⁴ [...].

En este punto se siguen las lecturas de Heine, Naschert, Sánchez Meca y Bidon-Chanal, para quienes este ejercicio auto-limitante de carácter infinito es, según Schlegel, un ejercicio ingenioso y auto-irónico⁴⁵. Más aún, Schlegel afirma que la ironía —a la que acerca el ejercicio humorístico al calificarla como «bufonería trascendental⁴⁶»—, posibilita la elevación del ánimo de manera infinita por sobre todo lo condicionado, como equivalente del deber ir al infinito⁴⁷. Y, a su vez, describe al *Witz* como: «una explosión de espíritu latente⁴⁸». Así pues, con el ingenio y la ironía, no se trata nada más que de una dinámica negativa sino afirmativa, productiva⁴⁹, y de hecho, un movimiento que en la medida en que se dirige siempre hacia lo infinito, se desarrolla —contra la idea fichteana y hegeliana, según la cual se caracteriza sólo por su debilidad y languidez—, a partir de una fuerza irrefrenable⁵⁰.

44. (KFSA, II: 150/51-52, Nr. 37).

45. Cfr. (Heine, 1974: 42); cfr. (Naschert 1997: 29); cfr. (Sánchez Meca, 1999: 51 y 54) y cfr. (Bidon-Chanal, 2010: 59).

46. Cabe referenciar aquí a Immerwahr (1951: 180) y Luz de Medeiros (2014: 57), quienes consignan la bufonería trascendental de la ironía schlegeliana como reminiscencia de la filosofía trascendental fichteana —aunque no de su desenvolvimiento posterior—.

47. Cfr. (KFSA, II: 151/53, Nr. 42; KFSA, XVIII: 218). La conexión entre la idea del deber de la elevación sobre lo condicionado y proyección hacia lo infinito también se presenta en *Über Goethes Meister* (1798), cfr. (KFSA, II: 131).

48. (KFSA, II: 157/69, Nr. 90).

49. A su vez, contra el modo en que lo conciben Fichte y Hegel, Schlegel escribe sobre el *Witz*: «[n]ada es más despreciable que un ingenio triste» (KFSA, II: 147/49, Nr. 17). De esta manera, si bien no cabe afirmar que mediante el *Witz* se pueda alcanzar una felicidad total, tampoco cabe pensarlo en las antípodas del sentimiento de felicidad.

50. Como argumenta Biemel (1962: 47): «[e]n el constante liberarse de uno mismo [por medio de la ironía] no hay, como Hegel ha interpretado, una pura negación y aniquilación.

Así pues, de acuerdo con Schlegel, para que haya actividad tiene que haber a la vez una ausencia, un vacío. Si la vida subjetiva fuera una totalidad cerrada, no habría movimiento. A su vez cabe decir que no se trata de que Schlegel deje de lado el pensamiento acerca de la totalidad, pero se trata de una totalidad y una actividad de síntesis paradójica, irónica. O en otras palabras, de una totalidad que no trasciende la individualidad sino que se desenvuelve a partir de ella; y es sólo en este sentido, es decir, como dinámica que no alcanza un punto culminante —ni por Principio ni al final—, que se trata de algo —una vida—, buena y grande —y, si se retoma la cita fichteana a la que se aludió antes, feliz⁵¹—.

Por otro lado, Schlegel analiza *GgZ* a través de una recensión que escribe en el año 1808. En un primer momento puede resultar curioso que no critique el texto fichteano en el sentido de una contra argumentación con relación al rechazo de Fichte del concepto de *Witz* y, en un sentido más amplio, respecto del pensamiento filosófico como un continuo progreso al infinito. Pero esto no es de extrañar si se toma en cuenta el influjo del pensamiento religioso en las ideas de Schlegel en aquel momento. De hecho, la cuestión religiosa es uno de los focos primordiales sobre los que Schlegel centra su atención en su escrito.

En este sentido afirma que la doctrina fichteana: «está esencialmente de acuerdo con el cristianismo⁵²», en particular, en tanto parte del ser puro y simple y porque el hombre religioso: «se percata de que, en la medida en que verdaderamente vive, opera y es, es sólo Dios quien vive, opera y es en él, así como él en Dios⁵³». Las problemáticas que se asocian al uso del concepto de «ser», así como la idea de una entequeia que atraviesa la subjetividad y la dota de sentido —en la medida en que conllevan la recaída en el pensamiento dogmático por contraposición al idealismo—, ya se destacaron con anterioridad. Lo que cabe resaltar ahora es que la

En la libertad se manifiesta la necesidad afirmativa del constante superarse a sí mismo».

51. Escribe en otro de los fragmentos del *Lyceum*: «[I]a ironía es la forma de lo paradójico. Paradójico es todo lo que es a la vez bueno y grande» (KFSA, II: 152/54, Nr. 48). Y también: «[i]ronía es disolvente universal y síntesis [...]. Universalidad, originalidad, totalidad, individualidad, son sólo matices de aquella» (KFSA, XVI: 273/54). Asimismo en el fragmento 109 remite a la relación entre totalidad y particularidad a partir del *Witz*, en este caso en su vínculo con la poesía. Cfr. (KFSA, II: 159/63, Nr. 109).

52. (KFSA, VIII: 74/323).

53. (KFSA, VIII: 77/326).

crítica schlegeliana a Fichte no recorre este camino en su reseña, sino que sólo le achaca el método sistemático de corte matemático que utiliza. En efecto, Schlegel explicita —a la vez que acuerda con él—, que el Principio del sistema fichteano: «está no sólo más allá de toda reflexión, sino también por encima de la razón», al par que sostiene: «entonces la especie de cientificidad de la que se sirvió [Fichte] hasta ahora, deberá sufrir una transformación total, si quiere que la forma corresponda al contenido⁵⁴».

Así pues, también a partir del pensamiento de Schlegel se puede poner en evidencia el vuelco dogmático y religioso del pensamiento de Fichte en *GgZ* —así como de Schlegel mismo⁵⁵—, a la vez que se evidencia por vía negativa el sentido romántico y no especulativo de su pensamiento temprano con base en el modo en que conceptualiza el *Witz* y la ironía. En el caso de la visión religiosa ya no se trata de un saber y un vivir con base en la propia subjetividad y en la conciencia de la imposibilidad —y la falta de seguridad existencial que conlleva—, de un conocimiento y una práctica absoluta —que, empero, es aquello que permite el conocimiento y la actividad subjetiva como tal—. Ahora: «se trata de un saber que va acompañado de la conciencia y seguridad de que es Dios precisamente quien sabe en el sapiente⁵⁶».

Por su parte, para volver a Fichte, él prosigue en el intento de erradicar el *Witz* y la ironía de la vida del sujeto y pretende argumentar no sólo desde una posición metafísica, sino que también —con base en ella—, liga estos términos con una cuestión anímica o de carácter, según la cual el sujeto ingenioso e irónico se tendría que calificar como ejemplo de altanería (*Hochmuth*) y vanidad (*Eitelkeit*⁵⁷). En efecto, si se parte de la consideración

54. (KFSA, VIII: 85/333). En este punto se puede remitir también a la crítica de Hegel respecto del desarrollo del pensamiento de Fichte, según la cual su sistema no da cuenta de lo que contiene a nivel filosófico —a saber: la identidad absoluta del yo consigo mismo y con el mundo, en la idea—. Cfr. (TWA, 2: 45-46 y 56/33 y 42).

55. Esto se patentiza en la Reseña, cuando Schlegel se alinea con Fichte respecto de la idea que tanto el conocimiento como el hacer —y la vida en general— del hombre, es en verdad propia de dios. Cfr. (KFSA, VIII: 82/331).

56. (KFSA, VIII: 82/331).

57. Cfr. (GA, I/8: 223/49). Por su parte, Hegel escribe en *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (RPh) (1822): «en esa conciencia irónica en la cual Yo dejo sucumbir lo más alto [sustancial], sólo me gozo a mí mismo. Esto no es sólo la vanidad de todo contenido ético [...] también la vanidad de conocerse a sí mismo como tal vanidad de todo contenido, y de reconocerse en semejante

de la ausencia de un sentido absoluto de la propia vida así como del mundo, es decir, de la falta de semejante Idea como Fichte la describe, entonces el sujeto no puede más que desarrollar su existencia desde sí mismo —por lo cual se lo acusaría con los rasgos que se mencionaron⁵⁸—, en el intento perpetuo de dotar de sentido a ese espacio vacío y siempre en proceso de ser colmado.

En continuidad con esto último, lo que cabe pensar es cómo conciliar esta metafísica de la Idea que presenta Fichte, con uno de los conceptos más importante que atraviesan su pensamiento, a saber: el rol de la actividad como fuente primigenia del desenvolvimiento de la vida del sujeto. Aquí se sostiene que es justo en la medida que rechaza la teoría schlegeliana del *Witz* y de la ironía, que en verdad la noción de actividad adquiere un rol

conocimiento, como absoluto» (TWA, 7: 279/147). Se anticipa aquí la crítica que realiza a la ironía romántica. Su eje gira en torno al movimiento centrípeto inherente a la misma. Hegel ve en la ironía la expresión más alta de la subjetividad que, en la medida en que se hunde en sí misma, cree poder determinar su existencia a partir nada más que de sí —según lo explicita en *RPb*—. Cfr. (TWA, 7: 277/145). En este sentido sostiene —tal como Fichte—, que semejante vuelta reflexiva de la conciencia subjetiva es una afirmación sólo formal y abstracta que no toma por fundamento y fin a la Idea, y por ende no es esencial ni sustancial. Cfr. (TWA, 7: 254-256/134-135). En este punto cabe remitir a la tesis de Reid (2019: 241), quien sostiene que se puede trazar un paralelo entre la lectura de Hegel respecto de la ironía romántica y la consideración de Platón respecto de la sofística, es decir, la división entre un conocimiento filosófico —platónico-hegeliano de acuerdo con Hegel mismo—, y una opinión anti-filosófica. También cfr. (Reid, 2019: 245-250), para un análisis de cómo y por qué Hegel rechaza lo que desde su punto de vista es la vanidad del pensamiento y la personalidad romántica.

58. Fichte también critica el egoísmo como carácter del sujeto producto de la tercera edad. Cfr. (GA, I/8: 213/39 y 243/70). Pero una vez más hay que destacar que, al menos en el sentido romántico de egoísmo, no se trata de un gesto irracional que busque un provecho personal en desmedro de la vida de los otros sujetos, sino de la libertad de potenciar la propia existencia —en particular a través del *Witz* y de la ironía—, en pos de dotarla de un sentido que no le viene dado de otra manera. Por su parte —tal como presentan Figueroa Weitzman (2004: 96); Benítez Andrés (2016: 43-45 y 52) y Garnica (2017: 168)—, de manera coetánea a Schlegel no sólo Fichte y Hegel sino también Solger y Kierkegaard, critican su teoría sobre la ironía por su supuesto sentido individualista y negativo. Por su parte, Rush (2016: 244) analiza de manera particular las diferencias entre la crítica hegeliana y kierkegaardiana a la ironía schlegeliana. Asimismo Çeşmeli (2018: 150-154) denota el rechazo de Kierkegaard respecto de esta tal como aparece en la novela *Lucinde*. Por último, con relación a la comparación del uso de Schlegel de la ironía con otros filósofos de la época, Dahlstrom (2014: 127) traza los puntos de contacto y de distanciamiento entre él y Schiller.

determinante en la existencia subjetiva, lo cual vuelve a Fichte contra sí mismo en un movimiento de retorno desde el pensamiento idealista, al dogmatismo —que, a su vez, sucede en la manera en que Hegel considera la posición de Schlegel—.

Para exponer esta cuestión, antes de analizar la quinta lección del texto, cabe retomar un tema que presentó en la lección segunda. Aquí Fichte deja entrever los problemas en los que recae su pensamiento filosófico al incorporar la noción de «ser», cuando en obras anteriores resaltó que no hay que concebir el fundamento del sentido del mundo y de la vida del sujeto en estos términos, sino como una actividad (*Tathandlung*) que no cesa nunca⁵⁹. Para Fichte, el ser remite a algo inactivo, sin vida, muerto. Sin embargo en *GgZ* aparece como fundamento metafísico absoluto y como aquello a lo que se tiene que dirigir la razón humana en sentido tanto teórico como práctico. Más aún, aparece como el único fin de la actividad, como contenido de la libertad del sujeto y como motor de todo su esfuerzo —otro de los conceptos claves al interior del pensamiento fichteano—. Esto último toma forma en la edad de la ciencia racional —la cuarta según la lista que presentó como Plan del Universo—, por oposición a la tercera edad —en que el *Witz* y la ironía tienen un lugar de privilegio—:

la tercera [edad], «la de la libertad vacía», hace de aquello que ella ya concibe la piedra de toque del ser [...], la de la ciencia, por el contrario, hace del ser la piedra de toque, no de lo que ya concibe [...], sino de lo que se le exige concebir [...]. [L]a edad de la libertad vacía, se limita a no saber nada de que sean necesarios el esfuerzo (*Mühe*), la aplicación y el arte [...]. [S]abe todas las cosas sin haber aprendido nada [...]. Lo que yo no concibo por medio del concepto que me es [...] inherente no existe, dice la libertad vacía; lo que yo no concibo por medio del concepto absoluto [...] no existe, dice la ciencia⁶⁰.

Aquí Fichte presenta una cuestión de orden más gnoseológico que práctico, a saber: la distinción entre ciencia y razón por un lado, y

59. Cfr. (GA, I/2: 259 y 292/16 y 44). Y en *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), sostiene: «actuar no es ser, ni ser es actuar». Y: «la mera actividad [...] no es nada estático, sino un curso progresivo, no un ser, sino un vivir» (GA, I/4: 215 y 218/80 y 86). También, cfr. (GA, I/4: 200/54).

60. (GA, I/8: 209/35).

entendimiento por otro; entre ser y concepto. Según lo que expresa en *GgZ*, el entendimiento es la facultad que rige la vida científica de los hombres en la tercera edad. Pero mediante este no se alcanza un conocimiento del ser, sino sólo un conocimiento empírico, a partir de la categorización conceptual de la experiencia que esta facultad lleva adelante. Para Fichte, sólo la razón en su vuelo sobre los límites del entendimiento alcanza el terreno del saber verdadero y absoluto, es decir, el saber acerca del ser —la Idea o Dios—.

Esto último no sólo contradice el explícito sentido trascendental con el que realizó la primera exposición de su sistema⁶¹, sino que al mismo tiempo lo acerca al idealismo absoluto de Hegel —quien por su parte, criticó algunos desarrollos previos del pensamiento fichteano, justo como filosofía del entendimiento o de la reflexión que, aunque postule la Idea, se muestra vacía de su contenido esencial⁶²—. Con esto se pretende mostrar no sólo el cambio en el sistema de Fichte y el abandono del idealismo en sentido trascendental, sino más aún, el abandono del idealismo *tout court*. Ello se presenta en tanto suponer, por encima de la razón subjetiva, la existencia de un ser que constituye el conocimiento y que, a su vez, se puede conocer desde la propia subjetividad⁶³, implica de manera exacta aquello que Fichte describe como un pensamiento dogmático.

Por otro lado, la recaída en el dogmatismo se presenta también a partir de la lectura acerca del sentido práctico de su pensamiento en *GgZ*. En este punto, escribe:

[l]a idea, allí donde irrumpe a la vida, da una inmensa fuerza y energía, y sólo de la idea mana fuerza. Una edad que carece de

61. Por otro lado, al tiempo que evidencia el uso de Fichte de la noción de ser así como el sentido especulativo de su pensamiento, Landenne (2009: 472-474) afirma que el filósofo no contraría la exposición idealista de *GWL* y no recae en el dogmatismo.

62. (Cfr. TWA, 2: 44/32). Por otra parte cabe referir a Kohns (2007: 196-200), quien evidencia la conexión entre el concepto de reflexión y el de ironía en Schlegel —con respecto al sentido siempre inacabado del movimiento tanto reflexivo como irónico—.

63. Es interesante aquí remitir al análisis que realiza Galfione (2018: 61) respecto del análisis de Frank (1989) en torno a la relación filosófica de Schlegel con Fichte, Hegel, Schelling y Jacobi. En este artículo se sostiene que Schlegel contradice la posición de los primeros tres filósofos en la medida en que, retomando a Jacobi, niega la posibilidad de una fundamentación absoluta y última de la subjetividad que sea transparente para la conciencia subjetiva.

las ideas será, por ende, una edad débil [...], y todo lo que aún haga [...] lo hará sólo de un modo flojo y lánguido [...]. [C]on respecto a los objetos, no será intensamente atraída por ninguno [...]. La idea, y sólo la idea, llena plenamente, satisface y hace feliz (*beseeliget*) al espíritu (*Gemüth*). Una edad que carece de la idea ha de sentir necesariamente por ello un gran vacío (*große Leere*) que se patentiza como un tedio infinito (*unendliche Langeweile*) que jamás puede extirparse a fondo y que retorna siempre. Necesita tener tedio y hacerlo. En este desagradable sentimiento se echa, pues, mano de la gracia (*Witz*) [...], para dejar caer aquí y allí en los largos desiertos de arena de su gravedad un granito de humor⁶⁴.

A partir de la cita se puede trazar una continuidad entre algunos de los sentimientos de la subjetividad que Fichte critica aquí, respecto de la subjetividad romántica sobre la que teoriza Schlegel. Entre aquellos se encuentra el sentimiento de languidez, la falta de interés por los objetos mundanos, el sentimiento de vacío, de tedio, así como el recurso al *Witz*, al humor y a la ironía como fuentes para mitigar —aunque nunca superar por completo—, semejante animosidad desértica.

La crítica al sujeto romántico como un sujeto débil y pobre, que no desarrolla su vida de forma activa, fue un lugar común en la lectura coetánea al romanticismo filosófico.

También Hegel lo caracteriza en estos términos⁶⁵. En *Glauben und Wissen* (*GuW*) (1802), si bien no remite a los románticos de manera

64. (GA, I/8: 249-250/75-76). Cabe aquí referir al modo en que Fichte concluye la *GWL*, al explicar el rol del anhelo (*Sehnen*) como dinámica propia de la subjetividad, según la fundamentación metafísica que de ella hace en esta obra. Dice: «[l]a armonía existe, y surge un sentimiento de [...] «contento» (*Zufriedenheit*), de planificación [...] (pero que sólo dura un momento, puesto que el anhelo vuelve necesariamente)» (GA, I/2: 450-451/166). A partir de la cita en el cuerpo del texto, se percibe un cambio en el pensamiento fichteano. El vacío que en *GWL* es propio del desenvolvimiento de la subjetividad, en *GgZ* supone que puede alcanzar un punto final que, a nivel espiritual, conlleve el encuentro de la felicidad última. Arrese Igor (2019: 90) también evidencia la idea fichteana del alcance de una felicidad perfecta. A continuación se muestra cómo según su posicionamiento en este último texto, la filosofía de Fichte abandona los márgenes del idealismo, y en sentido práctico, impide aquello que pretende resaltar como punto fundamental de la vida subjetiva, es decir, el desarrollo de su actividad.

65. En conexión con esta caracterización, Portales (2020: 134) subraya que la crítica al concepto romántico de ironía se extiende a lo largo de toda la vida filosófica de Hegel.

explícita como blanco de sus achaques, sí lo hace con respecto a Fichte, justo en la medida en que los primeros románticos retoman su pensamiento como filosofía a la cual, de manera negativa, Hegel rechaza como filosofía formal del entendimiento —por otro lado, criticada por Fichte en *GgZ*—. Escribe:

[e]n Fichte [la] subjetividad del anhelo es ella misma convertida en algo infinito [...], una exigencia absoluta [...]. [D]e la tarea de construir el sistema de las cosas tal como «deben ser», no se analiza más que el concepto formal del «deber» [...], [p]ues el deber en sí y para sí no admite [...] ninguna totalidad [...]. [E]l modo de Fichte [...] de la identidad vacía [...] reconoce que la única verdad y certeza, la pura autoconciencia [...] es algo incompleto [...], esto es, que lo absoluto del sistema no es absoluto [...]. Aquello completamente vacío con lo que se comienza, tiene la ventaja, mediante su absoluta carencia, de llevar en sí [...] la [...] necesidad de completarse [...]. [M]ediante su infinita pobreza es la infinita posibilidad de la riqueza⁶⁶.

Esta incompletitud sistemática que Hegel critica a Fichte —y que se presenta en su herencia romántica—, es paralela a la incompletitud propia del sujeto como fundamento a partir del cual se desarrollan sus filosofías⁶⁷. Es decir, es el propio sujeto que Fichte piensa en *GWL* —obra en que en mayor medida se basa la lectura crítica de Hegel—, aquel que no puede nunca colmar por completo su anhelo, pero a raíz de ello tampoco puede nunca dejar de desarrollar su actividad como un deber infinito en su búsqueda de satisfacción, contento o felicidad.

66. (TWA, 2: 394-398/135-139).

67. En el texto *Über die Philosophie. An Dorothea* (1799), Schlegel realiza un elogio explícito del concepto de incompletud (*Unvollendung*). Cfr. (KFSA, VIII: 53/84). Semejante ennoblecimiento de la incompletitud se erige en conjunto, ahora en un sentido teórico, con la valorización del concepto de incomprensibilidad (*Unverständlichkeit*) —en particular en el texto *Über die Unverständlichkeit* (1800)—, que Hegel también rechaza. Para un estudio de cómo aparece en Schlegel esta noción en su conexión con el concepto de ironía, cfr. (Albert, 1993: 834-840) y cfr. (Cometa, 2015: 36 y ss.). Por su lado, Millán Brusslan (2010: 67-68 y 71) demarca el punto de choque entre Schlegel y Hegel en torno a las nociones de incompletitud, ironía e ingenio. Por último, Prang (1972: 15) afirma que el último texto schlegeliano que se mencionó es un ejemplo de ironía aplicada.

Por otra parte, aquí se puede remitir a un nuevo fragmento del *Lyceum* en el cual Schlegel desarrolla el concepto de sensibilidad negativa (*negativer Sinn*). Se trata de una capacidad de producir un sentimiento o un pensamiento a partir de la incapacidad de colmarlo, con lo cual se patentiza una vez más el carácter dual —afirmativo y negativo, capaz e incapaz, vacío y lleno, antipático y simpático—, de la sentimentalidad del sujeto romántico, que se proyecta siempre por encima de sí a través de una actividad irrefrenable. En sus palabras:

[h]ay también una sensibilidad negativa, que es mucho mejor que nada, pero mucho más rara [...]. Incluso la decidida incapacidad que se conoce con claridad, o también con fuerte antipatía, es totalmente imposible en la pura carencia, y presupone, cuando menos, capacidad y simpatía parcial [...]. Esta sensibilidad negativa es, pues, hija del exceso y la pobreza [...]. Tener siempre que querer sin poder jamás⁶⁸.

Por otro lado, en *VüA*, Hegel reconoce que el sujeto se potencia a sí mismo mediante el ejercicio de la ironía romántica, al punto de tomarse a sí mismo como absoluto, pero sólo a la vez que se auto-aniquila en un sentido concreto. En otras palabras, para Hegel, la subjetividad irónica romántica se vuelve en este sentido todo y nada a la vez. A partir de la auto-ironía el sujeto se envuelve en un continuo proceso de vaciamiento y nihilización de sí mismo, lo cual conlleva según su lectura, la contradicción por la que aquel a quien se le abre un mundo —interior y exterior— de posibilidades infinitas, no concreta ninguna de ellas y así se encuentra víctima de un enfermizo anhelar⁶⁹. Al sujeto cuya conformación anímica se encuentra determinada por tal proceder típico de la reflexión irónica,

68. (KFSA, II: 154/57, Nr. 69). Con respecto al carácter activo y novedoso del querer que nunca se puede realizar por completo —y que de manera técnica concibe a través del concepto de «progresión absoluta»—, escribe en otro fragmento: «[c]uando se vive la existencia como progresión absoluta no es posible envejecer, o sea petrificarse en algo de aquello que sucesivamente se llega a ser. Impulsada por ese devenir infinito, la existencia se renueva siempre y permanece eternamente nueva» (KFSA, XVI: 124/84). También cfr. (KFSA, XVI: 124/83-84). Por su parte, con relación al rol unificador del *Witz* en el pensamiento de Schlegel, Sánchez Meca (1999: 48) afirma: «[e]l *Witz* [...] no presupone la absoluta unidad, es decir, no parte del infinito como algo ya existente, sino que lo proyecta como una meta inalcanzable».

69. Cfr. (TWA, 13: 96/91 y 93).

Hegel lo denomina «alma bella⁷⁰» y aclara: «un alma bella no quiere estar sola consigo, sino también devenir verdadera y vigorosa⁷¹».

En el pensamiento hegeliano, el alma bella «en tanto tenga sed de algo firme y sustancial⁷²», se encuentra ante una disyuntiva que termina por paralizarlo. La pasividad como resultado implica que aquel sujeto no es tan libre como él mismo se piensa. Se trata de «un ánimo muerto aunque quiera ser bello⁷³». En tanto subjetividad formal que no logra nunca concretarse, el irónico no alcanza libertad alguna sino que se somete a la arbitrariedad como contenido inmediato y al mismo tiempo, vacío⁷⁴.

Entonces es el reverso afirmativo, activo, creador y productivo, aquel que ni Fichte en *GgZ* ni Hegel ven en el *Witz* y en la ironía romántica, a la par que enfatizan nada más que su aspecto nihilizante⁷⁵. Y es que no lo pueden concebir como tal, en tanto el Principio del sistema hegeliano así como de aquello que expone Fichte en *GgZ*, es una entelequia —la Idea—, que si bien atraviesa a la subjetividad, la trasciende de modo tal que ella se reduce sólo a ser un instrumento a través del cual se desenvuelve aquella⁷⁶. De esta manera se comprende que no critican tanto la ausencia

70. Una vez más, Hegel abarca, ahora con esta figura, tanto al Fichte de *GWL* como a Schlegel. Cfr. (TWA, 13: 96/91 y 93). Ahora bien, en la quinta lección de *GgZ*, Fichte resalta el error de exaltar cierta «bella y amable individualidad» (*Dunkel=Schöngeistern*), ya que en verdad la Idea una y eterna la aniquila (*vernichten*, verbo que también utiliza Hegel), en tanto el individuo sólo vale como lugar de revelación (*sich zeigen*) de aquella. Cfr. (GA, I/8: 246/72-73). Con esto se patentiza de nuevo el vuelco en la posición filosófica fichteana hacia un idealismo de corte especulativo como el hegeliano. Por su lado, Reid (2014: 83-84 y 88) destaca que Hegel impone semejante calificativo a otro *Frühromantiker* —Novalis.

71. (TWA, 13: 96/93). También en *RPh* y en *PhG*, Hegel describe algunos rasgos característicos de la subjetividad en términos de «alma bella». Cfr. (TWA, 7: 279/147 y TWA, 3: 481-484/382-384).

72. (TWA, 13: 96/91).

73. (TWA, 7: 64/50).

74. Cfr. (Casas Dupuy, 1999: 23).

75. También Sánchez Meca (1999: 11) y Millán Brusslan (2010: 73) puntualizan esta cuestión. Por otro lado, en *GuW* Hegel también lee el concepto de esfuerzo bajo esta óptica. Cfr. (TWA, 2: 406/144-145). Y hacia el final de esta obra, a través de un pensamiento de expresa connotación religiosa, sostiene que la verdadera creación o construcción de sí mismo y del mundo sólo es posible en tanto reconciliación con Dios como fundamento superior. Cfr. (TWA, 2: 423/157).

76. Cfr. (GA, I/8: 235-236/62). Respecto de Hegel, cabe en este punto remitir una vez más a la cita en la nota 31.

de actividad en un sentido general, sino de una actividad que se piense como plena y satisfecha por principio —así como también, en un sentido teórico, critican la ausencia de un saber de carácter absoluto⁷⁷—.

A causa de esto último, la única ironía que puede tener lugar en el sistema hegeliano —y que se podría extender también al de Fichte, aunque él no se valga de esta terminología—, es la *Ironie der Welt*. Hegel remarca la diferencia entre la relación dialéctica que se produce entre la subjetividad y el mundo —cuando esta parte de la propia subjetividad como fundamento de sí misma y de lo otro de sí—, y la dialéctica propia del movimiento de la realidad en su objetividad que trasciende al sujeto —en la medida en que se fundamenta en la Idea⁷⁸—. Para Hegel es sólo en este último caso en el cual lo finito que se niega en el movimiento dialéctico⁷⁹, se conserva y a la vez se supera. En el caso de la ironía romántica, Hegel considera que al no partir y al no remitir a semejante Idea como fundamento, tanto la subjetividad como el mundo en su finitud se disuelven por completo⁸⁰. En definitiva, como sostiene Rosaleny, para Hegel: «la ironía o caería fuera del sistema y sería una amenaza [...] o sería tan sólo un momento de la Idea⁸¹».

CONCLUSIÓN

Al comienzo del trabajo se formuló la pregunta acerca de qué implica la crítica de Fichte al *Witz* y a la ironía en *GgZ*. De acuerdo al desarrollo que se expuso, cabe concluir en primer lugar, que semejante reproche tiene por base y conlleva una cierta comprensión de la subjetividad y del mundo, así como respecto de la interacción entre ambos. En este sentido se mostró, de modo principal por vía negativa, la posición idealista trascendental de Fichte en sus primeros escritos —en particular en su primera versión de la *WL*—. Aquí muestra que la relación del sujeto respecto de sí mismo y de lo otro de

77. En línea con esta lectura, dice Serrano con respecto al rechazo hegeliano de la ironía romántica: «Hegel [...], obligado por su obsesión de no dejar ningún resto no sometido al concepto, convirtió a la ironía en un simple filosofema más» (Serrano, 2015: 291).

78. Cabe aquí remitir a Garnica (2018: 195), quien subraya la conexión entre el pensamiento schlegeliano y el pensamiento deconstructivista francés del siglo XX, en torno a la oposición respecto del sitio que Hegel otorga a la ironía. Por otro lado, Rush (2006: 189) subraya las distinciones entre la dialéctica hegeliana y la schlegeliana.

79. Cfr. (Biemel, 1962: 31).

80. Cfr. (Casas Dupuy, 1999: 25).

81. (Rosaleny, 2007: 163).

sí, nunca alcanza un punto culminante en tanto no tiene ningún principio constitutivo al cual se refiera por fuera de la propia actividad subjetiva que se renueva de modo constante. Por otra parte se marcó el vuelco dogmático de su pensamiento según las ideas que presentó en *GgZ*, en tanto aquí remite a la noción de Idea como polo trascendente de referencia para el desenvolvimiento de la vida subjetiva, o más aún, como aquello que en verdad vive y se desarrolla mediante la subjetividad como medio.

Sobre esta base y de manera esquemática, se pueden señalar los siguientes resultados del trabajo: (a) por un lado, Fichte no puede más que rechazar los conceptos de ingenio y de ironía romántica en tanto a partir de ellos se desestima el pensamiento sobre una idea universal que se desarrolla en el mundo —así como un *Weltplan* que se asocie a ella—, de forma tal que haga del sujeto un instrumento de sí misma. De acuerdo con la teoría de Schlegel sobre aquellas nociones, nada se erige por encima de la subjetividad de modo que fundamente su vida. Es este vacío de sentido trascendente respecto de la existencia, aquello que conlleva la utilización del *Witz* y la ironía como recursos para dotar de contenido a lo que de por sí no lo tiene. En continuidad con esto, Fichte ve en el gesto ingenioso e irónico nada más que un movimiento aniquilador pero no creativo respecto de la vida del sujeto, a la par que clasifica la edad contemporánea —en la que el ingenio y la ironía se desarrollan de manera extensa y profunda—, como edad improductiva, destructiva y —ya en términos de explícito corte religioso—, edad pecaminosa.

Ahora bien, también se evidenció que Fichte alcanza esta conclusión sólo en la medida en que por principio supone —aunque no lo puede demostrar desde un punto de vista idealista—, que toda actividad así como todo conocimiento, tiene que ser una actividad y un conocimiento acabado —es decir, certero e imperturbable—, respecto de sí mismo y del mundo —ya que tienen su fundamento en la idea, como entelequia a la que remiten de modo trascendente—.

A su vez resultó determinante exponer la concepción de la libertad que Fichte sostiene en la obra que se analizó. Tal como respecto del conocimiento y de la actividad, Fichte supone que el máximo de libertad implica su acabamiento, es decir su homologación con la necesidad como modo en el cual la idea se desenvuelve. Así pues, sólo se puede hablar de conocimiento, actividad y libertad, si se habla de ellos en términos totales.

Si no es este caso, entonces se trata de un conocimiento, una actividad y una libertad por completo vacías. Esta idea implica dejar de lado la centralidad de la determinación recíproca (*Wechselbestimmung*) como movimiento oscilatorio de constante vaciamiento y llenado, liberación y limitación de la vida del sujeto en su comercio consigo mismo y con el mundo, según Fichte lo describió en *GWL* y según los primeros románticos lo recogieron.

Ahora, para Fichte, ni la subjetividad ni el mundo admiten vacío, lo cual repercute en lo que remite a la animosidad subjetiva, en la desaparición de la *Sehnsucht* como carácter primordial de la existencia —tal como lo piensa *Schlegel*, al menos a partir de su teorización sobre los conceptos de ingenio, ironía y poesía progresiva, que se asocian a la noción de nostalgia—. Negar la nostalgia y el vacío implica, para Schlegel, negar la posibilidad misma de la libertad así como de la actividad y del conocimiento y el auto-conocimiento. O, en términos universales, implica la negación de la vida misma.

Es por las cuestiones que se mencionaron que el idealismo fichteano deviene un pensamiento dogmático —o en otros términos, el sentido a priori de la investigación que emprende en *GgZ* se transforma en una especulación que no puede dar cuenta de su principio sistemático más que a partir de su suposición pero no de una deducción idealista.

Por otro lado (b) —aunque en conexión con la conclusión previa—, el trabajo también manifestó cómo y por qué el pensamiento especulativo hegeliano sólo puede considerar en términos negativos el *Witz* y la ironía romántica. En efecto, se expuso cómo algunas ideas de Fichte se pueden asociar a algunos aspectos del sistema filosófico de Hegel, en particular a los conceptos de astucia de la razón y de ironía del mundo. Mediante ambos se afirma que el fundamento de la vida subjetiva no reside en el sujeto mismo sino en la idea que lo trasciende e instrumentaliza. Por este motivo, Hegel —y también Fichte— rechazan toda pretensión de desarrollar la vida a partir de sí mismo, como un gesto bello en algún punto, aunque egoísta, altanero y vanidoso, que se erige como mera reacción ante la propia debilidad, languidez, pobreza y falta de sustancialidad de la propia existencia. Pero una vez más, el sistema hegeliano no da cuenta de semejante idea más que a través de su postulación, sólo que no reconocida como tal —tal como sí aparece esta noción en el sentido crítico, práctico y estético del idealismo en un sentido romántico—.

Por último (c), si se recogen los dos puntos conclusivos previos en una esfera más abarcadora, el resultado principal del trabajo fue demostrar que la crítica fichteana y hegeliana, así como el abandono schlegeliano en torno al concepto de *Witz* y de ironía, encuentra su motor en la religiosidad que adopta el pensamiento de ellos en cierto momento. Lo que resta como tarea al pensar es cuáles son las consecuencias teóricas y, más importante aún —si se toma el énfasis de Fichte acerca del sentido práctico del filosofar—, cuáles son las consecuencias morales, políticas y estéticas con respecto a la vida subjetiva cuando se considera que no es el sujeto mismo el que piensa, actúa y dota de sentido al mundo.

Contra el dogmatismo y el idealismo especulativo —en sentido teórico—, acerca del conocimiento absoluto y acabado, así como contra el dogmatismo y la especulación —en sentido práctico—, sobre la felicidad y el consuelo religioso —y en tanto «ningún dios sobrevive a la sonrisa del ingenio»—, la actividad ingeniosa, irónica y nostálgica del sujeto romántico se reconoce abandonada en su propio fundamento, a la vez que se eleva y cae de modo constante desde y hacia el vacío y lo absoluto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

[GA] J. G. *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth et al. (hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ff.

[TWA] *Theorie-Werkausgabe – Werke in zwanzig Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neue edierte Ausgabe*, Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (hrsg.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969 ff.

[KA] *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, E. Behler, J. J. Anstett, H. Eichner (hrsg.), 22 Bde., München - Paderborn - Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1958.

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

TRADUCCIONES UTILIZADAS:

Fichte, J. G. (1975): *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar.

— (1984): *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos. Buenos Aires: Sarpe.

Hegel, G. W. F. (2010): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Gredos.

— (2005): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.

— (2007): *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roses. Buenos Aires: FCE.

— (2000): *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, traducción de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva.

— (2006): *Filosofía del arte o Estética*, traducción de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Abada editores.

— (1968): *Filosofía del Derecho*, traducción de Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Claridad.

— (2016): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos. Titivillus – Editor Digital.

— (1975): *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana.

Schlegel, F. (1987): *Lucinde*, traducción de Berta Raposo. Valencia: Editorial Natán.

— (1983): *Obras Selectas*, traducción de Miguel Ángel Veda Cernuda. Madrid: Fundación Universitaria Española.

— (1994): *Poesía y filosofía*, traducción de Diego Sánchez Meca & Anabel Rábade Obradó. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2004): *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

Albert, G. (1993): «Understanding irony: Three essays on Friedrich Schlegel», *MLN*, vol. 108, n° 5, pp. 825-848.

Arrese Igor, H. O. (2019): «Morality and State in the Fichtean political philosophy», *Araucaria. Revista Iberoamericana de filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, n° 41, pp. 79-96.

Benítez Andrés, R. (2016) «El concepto de ironía en la estética de Friedrich Schlegel: contexto y recepción», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, n° 67, pp. 39-55.

Benjamin, W. (2000): *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, traducción de J. F. Yvars y V. Jarque. Barcelona: Península.

Biemel, W. (1962): «La ironía romántica y la Filosofía del idealismo alemán», *Convivium*, n° 13-14, pp. 27-48.

Bidon-Chanal, L. (2010): «La mimesis romántica. Novalis, Friedrich Schlegel y la superación del principio de imitación», *Boletín de Estética*, n° 14, pp. 51-66.

Casas Dupuy, R. (1999): «Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía», *Ideas y valores*, n° 110, pp. 21-31.

Çeşmeli, I. (2018): «Kierkegaard's concept of irony and his critiques on romantic irony», *MetaZihin*, n° 1, pp. 141-157.

Cioran, E. M. (2005): *Desgaradura*, traducción de Amelia Gamoneda. Buenos Aires: Tusquets.

Cometa, M. (2015): «Incomprehensibility and irony. The romantics roots of a cultural strategy», *Kritisches Journal* 2.0, n° 1, pp. 31-43.

Dahlstrom, D. (2014): «Play and irony: Schiller and Schlegel on the liberating prospects of aesthetics», en: Th. Nenon (ed.), *Kant, Kantianism and Idealism. The origins of continental philosophy*. Oxfordshire: Routledge, pp. 107-129.

Figueroa Weitzman, R. (2004): «Kierkegaard y la ironía», *Revista de filosofía. Universidad de Chile*, n° 60, pp. 93-107.

Findler, R. (2004): «Why be witty. Fichte and Kant on the nature of wit with a view to wit's political ramifications», *The European legacy*, vol. 9, n° 3, pp. 331-341.

Frank, M. (1989): *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Fráncfort d.M: Suhrkamp.

Frischmann, B. (2019): «The philosophical relevance of romantic irony», en E. Millán Brusslan & J. Norman (eds.), *Companion to German Romanticism*. Leiden/Boston: Brill, pp. 173-194.

Galfione, M. V. (2014): «Autoconciencia e ironía. Una lectura acerca de los orígenes del pensamiento romántico de Friedrich Schlegel», *Revista de filología alemana*, pp. 53-71.

— (2018): «Modernidad, estética y subjetividad. Una reconstrucción histórico-conceptual de las reapropiaciones del pensamiento de Friedrich Schlegel en el marco de la filosofía alemana contemporánea», *Areté. Revista de filosofía*, vol. XXX, n° 1, pp. 43-70.

Gaos, J. (1976): «Introducción», en J. G. Fichte, *Los caracteres de la edad contemporánea*, traducción de José Gaos. Madrid: *Revista de Occidente S.A.*, pp. 9-17.

Garnica, N. (2017): «Critical irony or the lovers of ruins: The aesthete, the dandy and the flâneur», *Tópicos, revista de filosofía*, n° 52, pp. 151-172.

— (2018): «La ironía romántica: entre romanticismo y deconstrucción», *Revista de Humanidades*, n° 37, pp. 189-220.

Heine, R. (1974): *Transzendentalpoesie: Studien zu Friedrich Schlegel, Novalis und E.T.A. Hoffmann*, Bonn: Bouvier.

Immerwahr, R. (1951): «The subjectivity or objectivity of Friedrich Schlegel's poetic irony», *The German Review: Literature, Culture, Theory*, n° 26:3, pp.173-191.

Kohns, O. (2007): «Romantische Ironie und die Möglichkeit von Metaliteratur», en J. Hauthal – J. Nadj – A. Nünning – H. Peters (eds.), *Metaisierung in Literatur und anderen Medien*. Berlin: De Gruyter, pp. 194-205.

Landenne, Q. (2009): «Spéculation et liberté dans la philosophie de l'histoire du Caractère de l'époque actuelle de J. G. Fichte (1804-1805)», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 64, pp. 469-487.

Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción de Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz Editores.

Luz de Medeiros, C. (2014) «A forma do paradoxo: Friedrich Schlegel e a ironia romântica», *Trans/Form/Ação, Marília*, vol. 37, n° 1, pp. 51-70.

Millán Brusslan, E. (2010): «Searching for modern culture's beautiful harmony: Schlegel and Hegel on irony», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, n° 62, pp. 61-82.

Naschert, G. (1997): «Friedrich Schlegel über Wechselweis», *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, n° 7, pp. 11-36.

Portales, G. (2020): «Sistema, ironía e historia: Friedrich Schlegel y Hegel en disputa», *Alpha*, n° 50, pp. 125-143.

Prang, H. (1972): *Die romantische Ironie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Reid, J. (2017): «Friedrich Schlegel and romantic psychology: The fragmentary self as ironic system», en D. Emundts & S. Sedgwick (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – Psychologie*, Bd. 15. Berlin: De Gruyter, pp. 269-292.

— (2019): «Hegel's critique of romantic irony», en E. Millán Brusslan & J. Norman (eds.), *Companion to German Romanticism*. Leiden/Boston: Brill, pp. 241-257.

— (2014): *The anti-romantic. Hegel against ironic romanticism*, London, Bloomsbury.

Rosaleny, V. R. (2007): «Schlegel y los enemigos de la ironía romántica», *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24, pp. 155-170.

Rush, F. (2016): *Irony and idealism. Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press.

— (2006): «Irony and romantic subjectivity», en N. Kompridis (ed.), *Philosophical Romanticism*, London, Routledge.

Sánchez Meca, D. (1994): «Estudio Preliminar», en D. Sánchez Meca (ed.), *F. Schlegel Poesía y filosofía*, traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid: Alianza, pp. 9-43.

Serrano, V. (2015): «Estética e ironía. La recepción de la filosofía de Fichte por Friedrich Schlegel en el periodo de Jena», *Anuario Filosófico*, n° 48/2, pp. 281-298.

— (2019): «Ética y filosofía de la historia en Fichte», *Pensamiento*, vol. 75, n° 284, pp. 621-638.

Serrano, V. (2011): «Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 3, pp. 1-20.

Utteich, L. C. (2020): «Educación al revés de la letra en las Lecciones sexta y séptima de los Grunzüge (1806)», *Cadernos de filosofía alemã*, vol. 25, n° 2, pp. 193-221.

LUCAS DAMIÁN SCARFIA: Becario Postdoctoral con tareas docentes en la Universidad de Valencia, España.

Líneas de investigación: Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía Contemporánea. Respecto de lo primero, el estudio de la metafísica, la estética y la filosofía jurídico-política de Baruch Spinoza y de los idealistas y los románticos alemanes, así como el análisis de las derivas filosófico-políticas del pensamiento de Johann Gottlieb Fichte, en la conformación del pensamiento político de izquierdas del siglo XIX —de raigambre tanto marxista como anarquista—. Respecto de lo segundo, el análisis del pensamiento filosófico de autores del siglo XX como Carl Schmitt, Walter Benjamin y Emil Cioran, en particular en sus aspectos jurídico-políticos.

Publicaciones recientes:

Artículos:

– (2023) «Fichte's Metaphysics in Esteban Echeverría and José Mármol. Continuities around Pilgrim Subjectivity». En: *Fichte Studien. Supplementa*, vol. 30., pp. 227-243. ISBN 978-90-04-53298-4.

– (2023) «Beatitudo em Espinosa e em Fichte. Implicações religiosas, morais e políticas da metafísica espinosana e fichteana». En: *Cadernos Espinosanos*, nº 48, pp. 259-297. ISSN 1413-6651.

Capítulos de libro:

– (2024) «Anhelo, ateísmo y democratismo en Johann Gottlieb Fichte. Fundamentación metafísica y derivas morales y políticas del Atheismusstreit». En: *Materialismo, hedonismo y ateísmo: nuevas discusiones sobre la filosofía de la Ilustración*, Santa Fe, Editorial de la Universidad Nacional del Litoral, pp. 179-192. ISBN 978-987-749-478-5.

– (2024) «Democracia como igualdad de clases. Fichte y Echeverría en torno a la pobreza y su abolición». En: *Los Caminos Cruzados de la política. Spinoza, Fichte, Deleuze, Filosofía argentina*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 245-261. ISBN 978-987-48998-4-2.

Correo: lucas.d.scarfia@uv.es

