

La concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel

Doctorado en Humanidades y Artes

Mención Filosofía

Universidad Nacional de Rosario

Doctorando: Lic. Carlos Víctor Alfaro

Directora de tesis: Dra. Diana López

Rosario, Octubre, 2015

## Índice

Introducción	3-10
I. La concepción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”	11-32
II. Los referentes del “alma bella”: Fichte y sus continuadores	33-85
III. La concepción de “alma bella” en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	86-134
IV. Diferentes interpretaciones acerca de la concepción de “alma bella”	135-176
V. Ejemplos de la concepción de “alma bella” en las <i>Lecciones sobre la Estética</i>	177-220
VI. Interpretaciones erróneas sobre supuestos ejemplos de la concepción hegeliana de “alma bella”	221-261
Conclusión	262-270
Bibliografía	271-284

## Introducción

En la presente tesis tendremos la oportunidad de analizar la concepción de “alma bella” en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. La figura del Espíritu mencionada no ha sido objeto de problematización. La ausencia de lecturas divergentes es producto de una interpretación acrítica de la misma. Distintos comentaristas coinciden en sostener que la perspectiva hegeliana acerca del “alma bella” no sufrió transformaciones significativas a lo largo de la trayectoria intelectual del filósofo alemán. Harris<sup>1</sup> y Solomon<sup>2</sup> afirman que la instancia del “perdón”, que implica la superación del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*, es una referencia tácita al perdón predicado por Jesús. Hegel se refiere a dicha prédica como uno de los elementos fundamentales de la bella subjetividad en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Dahlstrom<sup>3</sup>, Norton<sup>4</sup> y Chytry<sup>5</sup> no encuentran diferencias apreciables entre la concepción hegeliana de “alma bella” de los escritos de juventud y la figura del Espíritu formulada por el pensador suabo en sus escritos de madurez.

En primer lugar, sostengo que la noción hegeliana de “alma bella” ha sufrido cambios significativos a través de la evolución intelectual del filósofo alemán. La concepción crítica de la bella subjetividad, expuesta en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”, se refiere tácitamente a la obra del escritor Friedrich Schiller. Es decir, el joven Hegel consideraba que la ontología del “alma bella” era dualista: un individuo que logra la armonía entre la instancia subjetiva, representada por su inclinación sensible, y el momento objetivo, encarnado por la ley moral. Pero el autor de la *Fenomenología del Espíritu* toma una postura radicalmente distinta, al sostener que la ontología de la mencionada figura del Espíritu es monista. O sea, el “alma bella” es una subjetividad que ha reducido la objetividad de la realidad ética, exterior a su propia yoidad, al status de reflexión de su conciencia. En consonancia con esta nueva

---

<sup>1</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 498.

<sup>2</sup> Vid. Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford University Press, 1983, p. 623.

<sup>3</sup> Vid. Dahlstrom, D.O., “Die ‘schöne Seele’ bei Schiller und Hegel”. En AAVV, *Hegel-Jahrbuch 1991*. Fernwald, Germinal Verlag GmbH, 1991, pp. 147-56.

<sup>4</sup> Vid. Norton, Robert, *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995.

<sup>5</sup> Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989, p. 82.

perspectiva, Hegel considera que las obras de Krug, Jacobi y Novalis representan un ejemplo de la filosofía del “alma bella”. Pues los tres filósofos mencionados sostienen que la conciencia individual es el fundamento incondicionado de la realidad ética exterior. Falke<sup>6</sup>, Henrich<sup>7</sup>, Pöggeler<sup>8</sup>, Hinchman<sup>9</sup>, Eisenhauer<sup>10</sup> y Shklar<sup>11</sup> afirman que la descripción del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu* concuerda con la crítica a la filosofía de Jacobi en *Glauben und Wissen*. Benjamin<sup>12</sup>, Heinz<sup>13</sup>, Pinkard<sup>14</sup>, Solomon<sup>15</sup>, Paha<sup>16</sup>, Babbitt<sup>17</sup>, Hernández<sup>18</sup>, Vega<sup>19</sup>, Hirsch<sup>20</sup>, Calvez<sup>21</sup>, Lacoue-Labarthe y Nancy<sup>22</sup> consideran que Novalis establece una operación de doble reducción: por un lado, reduce el Yo absoluto a la conciencia individual; por otro lado, reduce la objetividad del mundo a mero fenómeno de la subjetividad. Por consiguiente, establecen que el pensamiento de Novalis es un caso ejemplar de la concepción

---

<sup>6</sup>Vid. Falke, Gustav, “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”. En *Hegel – Studien. Band 22*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987, pp. 129-42.

<sup>7</sup>Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Estados Unidos, Harvard University Press, 2003, p. 78.

<sup>8</sup> Vid. Pöggeler, Otto, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)”. En AAVV, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*. Editado por Dieter Arendt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 307-49.

<sup>9</sup>Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel’s Critique of the Enlightenment*. Florida, University Presses of Florida, 1984, pp. 177-80.

<sup>10</sup>Vid. Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987, p. 47.

<sup>11</sup>Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel’s ‘Phenomenology of Mind’*. New York, Cambridge University Press, 1976, p. 113.

<sup>12</sup> Vid. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Ediciones Península S.A., 1998, pp. 62-3.

<sup>13</sup> Vid. Well, Heinz, *Die “schöne Seele” und ihre “sittliche Wirklichkeit”: Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*. Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang GmbH, 1986, pp. 71 y 140.

<sup>14</sup>Vid. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 144-8.

<sup>15</sup>Vid. Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel’s Phenomenology of Spirit*, p. 98.

<sup>16</sup>Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, Alemania, GRIN Verlag, 1992, pp. 21-2.

<sup>17</sup>Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*. Memphis, General Books, 2010, p. 118.

<sup>18</sup>Vid. Hernández, Javier Domínguez, “Lo romántico y el romanticismo en Schlegel, Hegel y Heine: Un debate de cultura política sobre el arte y su tiempo”. En *Revista de Estudios Sociales*, N° 34, Diciembre de 2009, pp. 46-58.

<sup>19</sup>Vid. Vega, Francisco C., “Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu”. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 32 (2011.4), pp. 1-17.

<sup>20</sup>Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”. En *Materialen zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 245-75.

<sup>21</sup> Vid. Calvez, J.-Y., “L’âge d’or, essai sur le destin de la ‘belle âme’ chez Novalis et Hegel”. En *Etudes Germaniques*, *Noveno año*, N° 2-3, *Avril-Septembre 1954*, pp. 112-27.

<sup>22</sup>Vid. Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Traducido por Philip Barnard y Cheryl Lester. Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 44-50.

hegeliana de “alma bella”. La perspectiva de Verene<sup>23</sup> difiere ligeramente de la postura de los demás comentaristas. Sostiene que la crítica hegeliana a la postura de Novalis se funda en el rechazo al irracionalismo del escritor alemán, ya que este último considera que la poesía es el elemento unificador entre la conciencia singular y la totalidad universal. Varios comentaristas consideran que la filosofía de Fichte debe ser incluida como referente de la figura del Espíritu formulada por Hegel. Hinchman<sup>24</sup>, Kaan<sup>25</sup>, Paha<sup>26</sup>, Shklar<sup>27</sup>, Harris<sup>28</sup> y Solomon<sup>29</sup> sostienen que la referencia hegeliana al alma bella que se repliega a su identidad consigo misma, nos remite necesariamente a la obra fichteana. Sostengo, en cambio, que Hegel se refiere a los discípulos de Fichte que confundían el yo psicofísico con el Yo absoluto: Krug, Jacobi y Novalis. Pinkard<sup>30</sup> y Paha<sup>31</sup> también han incluido la obra de Hölderlin dentro del repertorio de casos ejemplares de la filosofía de un “alma bella”. Pero el escritor alemán niega que la conciencia individual pueda establecerse como Yo absoluto, ya que la unidad original e incondicionada precede a la división entre subjetividad y objetividad.

En segundo lugar, sostengo que el fundamento ontológico de la concepción hegeliana madura del “alma bella” es análogo a las determinaciones del *Dasein* del libro I de la *Ciencia de la Lógica*. La autoconciencia que encarna la mencionada figura del Espíritu se concibe a sí misma como autosubsistente. Del mismo modo, el *Dasein* es tomado como lo finito que subsiste por sí mismo. Por otro lado, el anhelo que padece el “alma bella” encuentra su fundamento ontológico en el momento conocido como “mala infinitud”: el universal que el alma bella aspira a realizar es análogo a la concepción de infinito que se presenta desde el punto de vista de lo finito. Es decir, concibe una “mala

---

<sup>23</sup>Verene, Donald Phillip, *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. Albany, State University of New York, 1985, p. 100.

<sup>24</sup>Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*, pp. 176-7.

<sup>25</sup>Vid. Kaan, André, “Le mal et son pardon”, en *Hegel-Studien, Beiheft 3: Hegel-Tage, Royaumont, 1964*. Bonn, H. Bouvier und Co. Verlag, 1966, pp. 187-94.

<sup>26</sup>Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit.*, pp. 16-19.

<sup>27</sup>Vid. Shklar, Judith, “The Phenomenology: Beyond Morality”. En *The Western Political Quarterly*, Volumen 27, No. 4 (Dec., 1974), pp. 597-623.

<sup>28</sup>Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 458-77.

<sup>29</sup>Vid. Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 576-7.

<sup>30</sup>Vid. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, pp. 137-48.

<sup>31</sup>Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 22-4.

infinitud”. Comentaristas como Behler<sup>32</sup>, Taylor<sup>33</sup>, Pöggeler<sup>34</sup>, Vega<sup>35</sup> y Sinnerbrink<sup>36</sup> han reducido la ontología del “alma bella” a la “mala infinitud”, dejando de lado la postura de lo finito que se pone como autosubsistente. Demostraré que la “mala infinitud” del anhelo es, en realidad, fruto de este ponerse como autosubsistente del “alma bella”.

En tercer lugar, afirmo que la concepción hegeliana de “alma bella” no debe ser confundida con la concepción hegeliana de “ironía romántica”, ni con sus representantes. Varios comentaristas consideran que las cualidades atribuidas al ironista son también atribuibles al individuo que encarna la figura del Espíritu conocida como “alma bella”. Harris<sup>37</sup>, Shklar<sup>38</sup>, Pinkard<sup>39</sup>, Speight<sup>40</sup>, Hirsch<sup>41</sup>, Well<sup>42</sup>, Paha<sup>43</sup>, Behler<sup>44</sup> y Lukács<sup>45</sup> consideran que la obra de Friedrich Schlegel – específicamente, su novela *Lucinde* -, es un claro ejemplo de la perspectiva presentada por la bella subjetividad. Ambas figuras suelen ser confundidas, porque en ellas se registra el anhelo por el universal. Este último tiene su fundamento ontológico en la ya mencionada instancia de la “mala infinitud”. Pero en el caso del “alma bella”, el anhelo es la aspiración a realizar lo universal. En el caso del ironista, el anhelar nace de la negación radical de todo lo

---

<sup>32</sup> Vid. Behler, Ernst, “Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche”. En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 66-85. Vid. Behler, Ernst, “Die Kunst der Reflexion”. En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 116-41.

<sup>33</sup> Vid. Taylor, Charles, *Hegel*. New York, Cambridge University Press, 1975, pp. 3-50.

<sup>34</sup> Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1956, pp. 103-6.

<sup>35</sup> Vid. Vega, Francisco C., “Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu”, p. 4.

<sup>36</sup> Vid. Robert, Sinnerbrink, “Heidegger’s Confrontation with Hegel’s Phenomenology”. En AAVV, *The Spirit of the Age: Hegel and the fate of thinking*. Edición a cargo de Paul Ashton, Toulia Nicolacopoulos y George Vassilacopoulos. Re-press, Melbourne, 2008, pp.197-8.

<sup>37</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 479-84.

<sup>38</sup> Vid. Shklar, Judith, “The Phenomenology: Beyond Morality”, pp. 597-623. Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel’s ‘Phenomenology of Mind’*, p. 131.

<sup>39</sup> Vid. Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit’?”, en AAVV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A critical guide*. Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 112-129.

<sup>40</sup> Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 94-121.

<sup>41</sup> Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”. En *Materialen zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, pp. 245-75.

<sup>42</sup> Vid. Well, Heinz, *Die “schöne Seele” und ihre “sittliche Wirklichkeit”: Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*, p. 106.

<sup>43</sup> Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 27-9.

<sup>44</sup> Vid. Behler, Ernst, “Hegel und Friedrich Schlegel”. En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 9-45.

<sup>45</sup> Vid. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción al español de Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A., 1970, p. 298.

dado al etiquetarlo como “falso universal”. Hegel llama “desgraciada” al alma bella en la *Fenomenología del Espíritu*. Si se considera que el “alma bella” es una “conciencia desgraciada”, se puede trazar un paralelo, considerando al ironista como un “escéptico”. La última figura de la conciencia mencionada niega todo lo dado, poniéndose en la perspectiva de un absoluto cuyo conocimiento no posee. Esta analogía aparece en la introducción de las *Lecciones sobre la estética*. Pues el autor comienza refiriéndose al ironista, y nos remite al “alma bella” como resultado del escepticismo del primero.

Hegel desarrolla su perspectiva acerca de la mencionada figura del Espíritu cuando se refiere a personajes de obras literarias. Los mismos son tratados como casos particulares de la concepción de “alma bella”. En sus *Lecciones sobre la Estética*, el filósofo alemán nos remite a las creaciones de Shakespeare. Específicamente, a Miranda en *La Tempestad*, Julieta en *Romeo y Julieta*, y Hamlet, protagonista de la tragedia homónima. Pocos comentaristas se han detenido a examinar el análisis hegeliano de la psicología de los personajes shakespearianos. Etter<sup>46</sup> y Rosenstein<sup>47</sup> reconocen que la distinción realizada por Hegel entre la tragedia antigua y el drama moderno se sostiene en la subjetivación del conflicto externo acaecida en este último. Pero no se refieren explícitamente al tratamiento hegeliano de los caracteres del teatro isabelino. Bungay<sup>48</sup> y Paolucci<sup>49</sup> desarrollan la determinación de Hamlet como “alma bella”. Pero su tratamiento no se extiende a las figuras femeninas analizadas por Hegel. Considero necesario el escrutinio de los personajes shakespearianos citados en las *Lecciones sobre la Estética*. Dicho examen nos permitirá analizar las cualidades de la bella subjetividad encarnadas en una individualidad.

El filósofo alemán también menciona al protagonista de *Die Leiden des jungen Werther*, de Johann Wolfgang Goethe. Varios comentaristas se han referido al análisis hegeliano de la psicología de Werther. Schmeer<sup>50</sup>, Babbitt<sup>51</sup>, Sax<sup>52</sup> y Milne<sup>53</sup> vinculan la

---

<sup>46</sup>Vid. Etter, K. Brian, *Between transcendence and historicism: The ethical Nature of Arts in Hegelian Aesthetics*. Albany, State University of New York Press, 2006, pp. 141-44.

<sup>47</sup>Vid. Rosenstein, Leon, “Metaphysical Foundation of the Theories of Tragedy in Hegel and Nietzsche”. En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Volumen 28, número 4, (Verano, 1970), pp. 521-33.

<sup>48</sup> Vid. Bungay, Stephen, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics*. New York, Oxford University Press, 1987, pp. 165-78.

<sup>49</sup>Vid. Paolucci, Anne, “Bradley and Hegel on Shakespeare”. En *Comparative Literature*, 16 (1964), pp. 211-25.

<sup>50</sup> Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”. En *Germanische Studien*, Heft 44. Neudeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967, p. 62.

<sup>51</sup> Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 48 y 50.

perspectiva de Hegel con su crítica a los caracteres del romanticismo. Blessin<sup>54</sup> y Lukács<sup>55</sup> sostienen que el carácter de Werther debe estudiarse en el contexto de la clase social a la que pertenece: un joven burgués que depende económicamente de su madre y que no ha logrado determinarse a sí mismo por medio del trabajo. En este sentido, la crítica hegeliana al personaje de la obra de Goethe no logra dar cuenta de los problemas que enfrenta. Finalmente, analizaremos los motivos que impulsaron a Hegel la elisión de la protagonista de *Confesiones de un alma bella* en el elenco de personajes que pueden ser definidos como caracterizaciones de la mencionada figura del Espíritu. Observaremos que la *schöne Seele* se distingue de Werther, ya que logra objetivar su subjetividad a través de la confección de un diario personal.

Hegel también se refiere a la obra de Jean Paul Richter. No afirma explícitamente que los personajes de sus novelas sean almas bellas. Pero sostiene que la carencia de una estructura narrativa sólida deriva en la falta de acción. La ausencia de desarrollo argumentativo supone la constitución de caracteres que no objetivan su subjetividad. Los personajes permanecen abstraídos de la realidad concreta y agotan su existencia en vanas elucubraciones. Observamos que los personajes de *Hesperus oder 45 Hundposttage* son un claro ejemplo de esta situación. También se han pronunciado al respecto Eisenhauer<sup>56</sup>, Schmeer<sup>57</sup> y Pöggeler<sup>58</sup>. Los citados comentaristas también consideran que los caracteres de la mencionada novela de Richter se ajustan a la concepción hegeliana de “alma bella”.

Es necesario rescatar del olvido la mención que Hegel hace de la obra de Theodor Gottlieb von Hippel. El filósofo alemán sostiene que los personajes de *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* muestran cualidades atribuibles a las almas bellas. Compara incluso a Wilhelmine, la heroína de la novela, con Julieta (la protagonista de

---

<sup>52</sup> Vid. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*”. En *Journal of the History of Philosophy*, Volume 21, Number 4, October 1983, pp. 437-466. Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987, pp. 15-24.

<sup>53</sup> Vid. Milne, Drew, “The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett”. En *Diacritics*, volumen 32, Número 1, *Rethinking Beauty* (Primavera, 2002), pp. 63+65-71+73-82.

<sup>54</sup> Vid. Blessin, Stefan, *Die Romane Goethes*. Königstein, Athenäum Verlag, 1979, pp. 272-91.

<sup>55</sup> Vid. Lukács, Georg, *Goethe und seine Zeit*. Berlín, Aufbau Verlag, 1950, pp. 31-35.

<sup>56</sup> Vid. Eisenhauer, G. Robert, *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*. New York, Peter Lang Publishing Inc., 1987.

<sup>57</sup> Vid. Schmeer, Hans, *Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, pp. 68-9.

<sup>58</sup> Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 117-8.



*Romeo y Julieta*). Lamentablemente, ningún comentarista se ha referido a las observaciones hegelianas con respecto a los caracteres de la novela de von Hippel. Por este motivo, consideramos que un análisis de las mismas es un valioso aporte en el ámbito académico.

Por otro lado, varios comentaristas sostienen que Hegel tenía en mente ejemplos de su concepción de “alma bella” que no mencionó explícitamente. Analizaremos estos casos en el sexto capítulo del presente trabajo. La noción de “belleza moral” de Shaftesbury es clave para comprender las concepciones de “alma bella” de los distintos pensadores durante el transcurso del siglo XVIII<sup>59</sup>. Luego, la inclusión de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* en el elenco de exponentes de la particular concepción hegeliana de “alma bella” sería razonable. Sin embargo, observaremos que el “virtuoso” de Shaftesbury difiere del “alma bella” de Hegel. Pues el deber del primero se funda en su sociabilidad, mientras que la segunda se aísla de sus pares. Otros comentaristas sostienen que Hegel se refiere tácitamente a la obra de Rousseau<sup>60</sup>. Pero la noción rousseauiana de “alma bella” implica la participación en la vida política y social de la comunidad. Mientras que la figura del Espíritu hegeliana es asocial.

Harris considera que Hegel tenía en mente la noción de “alma bella” formulada por Christoph Wieland, cuando escribía la *Fenomenología del Espíritu*<sup>61</sup>. La veracidad de la hipótesis de lectura en cuestión se funda en un hecho relevante: Wieland introdujo la expresión “alma bella” en la literatura alemana. El escritor alemán estudió la obra de Shaftesbury y Rousseau<sup>62</sup>. De su estudio extrajo la noción mencionada y la desarrolló en sus escritos. Sin embargo, Hegel nunca mencionó los ensayos y novelas de Wieland. Veremos que la ausencia de este intelectual no es casual. Wieland concibe al “alma bella” como un ideal inalcanzable para el ser humano. Pues la percepción de la belleza

---

<sup>59</sup>Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 9-54.

<sup>60</sup> Vid. Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, Londres, Routledge, 2002, pp. 191-220. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, p. 98. Vid. Hoffheimer, Michael H, “The Influence of Schiller’s Theory of Nature on Hegel’s Philosophical Development”. En *Journal of the History of Ideas*, Volumen 46, Número 2 (Abril –Junio, 1985), pp. 231-44. Vid. Hartkopf, Werner, “Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel”. En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30:4 (Octubre/Diciembre 1976), pp. 545-66. Vid. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*”, p. 465.

<sup>61</sup>Vid. Harris, H.S., *Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 479.

<sup>62</sup>Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 42-3. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 141, 154-7. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”.

moral sólo es posible si el hombre se libera de su naturaleza sensible. Luego, el escritor alemán supone que el fundamento ontológico del alma bella es una ontología dualista. Hegel sostiene en cambio que el alma bella reduce la exterioridad material del mundo a su propia subjetividad. Luego, la ontología de la mencionada figura del Espíritu es monista.

Pinkard, Despland y Norton<sup>63</sup> vinculan la figura del Espíritu hegeliana con la noción kantiana de “alma bella”. Sin embargo, y como veremos más adelante, Kant concibe una ontología dualista como fundamento del “alma bella”. No es el caso de la concepción hegeliana de “alma bella”, que se funda en una ontología monista. Finalmente, Norton vincula la figura de la *Fenomenología del Espíritu* a la noción de “alma bella” formulada por Jakob Fries<sup>64</sup>. La interpretación del comentarista se basa en la referencia que hace Hegel a la obra de Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Norton afirma que el filósofo alemán se refiere a la novela *Julius und Evagoras*. Fries expone su concepción de “alma bella” en la novela citada. Sin embargo, veremos que el tipo humano pergeñado por Fries está fuertemente vinculado a la sociedad a la que pertenece, mientras que la figura del Espíritu concebida por Hegel es asocial.

Tal como hemos adelantado al inicio de esta introducción, la concepción hegeliana de “alma bella” no ha sido analizada con rigurosidad. Por este motivo, la bibliografía es en general escasa. Ciertas hipótesis de lectura, como la inclusión del pensamiento de Fichte y Hölderlin dentro de los casos de filosofías del “alma bella”, no han sido examinadas. Mientras que los ejemplos analizados por Hegel en sus *Lecciones sobre la Estética* prácticamente no han sido tenidos en cuenta. La transformación de la concepción de “alma bella” en el pensamiento de Hegel no es observada por los comentaristas mencionados. Tampoco se ha hecho un análisis exhaustivo de la identificación de la ontología del “alma bella” con la determinación conocida como “mala infinitud”. Finalmente, la identificación del ironista con la figura del Espíritu mencionada ha sido aceptada acríticamente. Por este motivo, que la presente tesis puede representar un significativo aporte a los estudios sobre el tema.

---

<sup>63</sup> Vid. Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit’?”, en AAVV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A critical guide*, pp. 112-129. Vid. Despland, Michel, “Can Conscience be hypocritical? The contrasting analyses of Kant and Hegel”. En *The Harvard Theological Review*, Volume 68, No. 3/4 (July-October, 1975), pp. 357-370. Vid. Norton, Robert, *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 210-25.

<sup>64</sup> Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 283-9.

## I. La concepción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”

Hegel se refiere por primera vez al “alma bella” (*schöne Seele*), en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”<sup>65</sup>. La mencionada obra es un artículo que el autor escribe en 1799, pero que nunca publica, sobre la vida y la obra de Jesús en su contexto histórico. En el artículo, Jesús y María Magdalena son definidos como “almas bellas”. En “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”, Hegel se refiere al concepto “vida” como la unidad originaria del sujeto y el objeto. La “vida” es presentada por el autor como una totalidad que se bifurca en ambos términos – sujeto y objeto -, para luego reunificarse<sup>66</sup>. El “amor” es el concepto que explica la unión de ambos momentos<sup>67</sup>. Pero el amor es una naturaleza aún incompleta, pues es un sentimiento subjetivo que se contrapone a la objetividad y al dominio de las limitaciones que abre la reflexión intelectual. La religión es la culminación del amor, pues es una unión a la que tiende el amor, como sentimiento subjetivo, pero objetivada en instituciones, en la vida cultural

---

<sup>65</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, en *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübinga, Hermann Nohl, 1907. Para consultar una traducción, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino“. En *Escritos de Juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Madrid, Fondo de Cultura económica, 2003. Primera edición en 1978.

<sup>66</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, pp. 288-9.

<sup>67</sup> Vid. Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución*. Traducción de Julieta Fombona de Sucre. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1971, pp. 41-2. La “vida” es el primer concepto unificador. Es la dicotomía sujeto-objeto: la unidad de opuestos que se repelen mutuamente. El individuo media con lo objetivo para subjetivarlo en la “vida”. Vid. Harris, H.S., “Hegel und Hölderlin”. En AAVV, *Der Weg zum System*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990, pp. 236-66. Pp. 246-50. Hegel y Hölderlin abrevaron en las concepciones de “vida” y “amor” formuladas por Schiller: el “amor” como unión emocional, e incluso necesidad biológica. Hölderlin expresa esta teoría en *Hyperion*: la unidad del amor ya está rota en la dualidad vigilia (o pensamiento)/sueño, y sólo es posible de subsistencia en el niño. Para Hegel, el “amor”, separado del mundo, termina en la crucifixión del “alma bella”. El filósofo suabo pensó que la comunidad ideal del amor no podía concretarse, pues pasaba por alto la propiedad privada. Hegel considera necesaria una reconciliación entre el amor y el mundo material. Vid. Gethmann-Siefert, Annemarie, “Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik”. En *Hegel-Studien. Beiheft 25*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985, pp. 95, 100-3, 104-5, 106, 109. La comentarista sostiene que la relación entre el pensamiento de Schiller y la filosofía de Hegel es sumamente clara en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Hegel realiza una crítica a la religión cristiana, en consonancia con Schiller. De hecho, y al igual que Schiller, usa el modelo de una “bella religión” como un parámetro para realizar su crítica. Hegel concibe la belleza de manera idéntica al pensamiento de Schiller: como libertad en manifestación fenoménica. Acto seguido, Hegel considera que la belleza se hace presente en el “amor”, en tanto es el concepto unificador de la dualidad entre sujeto y objeto que se ha abierto en la “vida”. El filósofo alemán concibe incluso su “maestro de la virtud” (Jesús) del mismo modo que la noción de “alma bella” de Schiller, porque su naturaleza no es mundana.

de un pueblo<sup>68</sup>. En la religión se hace presente la intuición de lo divino como el sentimiento de lo infinito en lo finito<sup>69</sup>.

La escisión en dos polos se presenta en principio como la división entre la ley moral y la inclinación a actuar moralmente. Hegel no sólo critica esta postura, sino que también busca la superación del hiato entre la objetividad de la ley y la subjetividad de la inclinación sensible<sup>70</sup>. Su propuesta se basa en la exposición de la disposición de armonizar deber e inclinación, tal como lo hiciera Schiller al postular el ideal de “alma bella”<sup>71</sup>. El alma bella puede superar la objetividad de la ley, pero no logra superar la

---

<sup>68</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „A. Entwürfe“. En *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 389-90.

<sup>69</sup> Vid. Shikaya, Takako, “Die Wandlung des Seinsbegriffs in Hegels Logik-Konzeption”. En *Hegel-Studien, Band 13*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978. Pp. 119-74. El comentarista sostiene que Hegel piensa el “Ser” como reunificación (*Vereinigung*) durante su estadía en Frankfurt. A la vez, considera que el “Ser” es “vida”. Es decir, que la unidad primigenia que se ha escindido en sí misma y que volverá a reunificarse. Pero Hegel no piensa cómo lograr la reflexión que permita acceder conceptualmente a esta reunificación. Así, su tarea consiste en pensar la reflexión conceptual unida con la religión o con la subjetividad del sentimiento denominado “amor”.

<sup>70</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 368-70. Las leyes de la razón retienen su validez objetiva, sean obedecidas o no, pues subsiste la oposición entre el elemento actual (inclinación) y el elemento conceptual (deber). Se distingue así entre forma y contenido. El hombre iluminado se hace esclavo de sí mismo, antes que esclavo de otro, pues sólo se obedece a sí mismo, a su propio deber. El amor, empero, es la superación del deber y la inclinación. En “El Espíritu del cristianismo y su destino”, Hegel utiliza la “disposición de Menschenliebe” en vez de la “disposición (*Gesinnung*) moral” kantiana. Se resalta la disposición como la unión de la razón con la inclinación. Así que la disposición cancela la positividad, el amor cancela los límites disposición, y la religión cancela al amor. Hegel busca así alejarse del pensamiento kantiano.

<sup>71</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, pp. 266-8. La concepción *schilleriana* de la armonía entre deber - la instancia objetiva -, e inclinación - la instancia subjetiva -, es resultado de la influencia de varios autores en su pensamiento y obra.

Varios comentaristas han señalado la influencia que ejerciera la filosofía de Shaftesbury en el pensamiento de Schiller (Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000), porque ambos autores sostenían la noción de armonía como estado natural presupuesto en el universo y en el hombre. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”. En *Germanische Studien*, Heft 44. Nadeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967, pp. 61-2. Schiller, aunque influenciado por Shaftesbury, negaría que se pudiera alcanzar la armonía entre la conciencia del deber y la inclinación sensible. La ansiada armonía entre ambos momentos es una Idea regulativa. Para Schmeer, la concepción de “alma bella” que defiende Schiller es una síntesis de la noción de “belleza moral” afirmada por Shaftesbury y el concepto kantiano de la conciencia del deber moral. Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989, p. 72. Josef Chytry también reconoce la influencia de Shaftesbury en el pensamiento de Schiller, ya que considera que el escritor alemán, al igual que el filósofo británico, pensaba que la belleza desarrollaba el comportamiento social al cultivar la empatía hacia otros seres con sensibilidad. Vid. Sharpe, Lesley, *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 56-9, 118-40. Schiller reinterpreto la noción de gracia de Shaftesbury en *Über Anmut und Würde* (En Schiller, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*. En *Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehreren Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert*. Segundo tomo. Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1800. Para una traducción al castellano, consultar Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*. Traducción de Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962), con el propósito de superar el dualismo kantiano de naturaleza y libertad. Sharpe sostiene que la noción de “alma bella” - el pináculo de la gracia -, es un intento de unir el

objetividad del mundo: las acciones que realiza son “virtuosas”, pero no logran reflejar el carácter “virtuoso” de quien las realiza. Los límites del alcance de una buena acción son los límites del alma bella, que se encuentra condicionada por la objetividad del mundo. La superación del mundo objetivo se da por medio del amor: el reconocimiento de la subjetividad de quien se antepone a mí significa reconocerlo, no ya como un objeto, sino como un sujeto. Este reconocimiento sólo es posible a través del amor<sup>72</sup>. El otro ya no es considerado tan sólo en su existencia objetiva, sino como una subjetividad igual que aquél a quien se le antepone<sup>73</sup>. Debido a este sentimiento, se desintegra el vínculo entre dominante y dominado: la objetivación del otro conduce a considerarlo como una posesión. Aquél que es tomado como un objeto y es dominado, eventualmente logra independizarse de esta relación opresiva. Pero su único anhelo es dominar a otro, tal como ha sido dominado él mismo. Mediante el amor, la relación

---

pensamiento de Shaftesbury y la filosofía de Kant. El alma bella es virtuosa por natural inclinación. La virtud, para Schiller, es el respeto a la ley. Vid. Wilm, Emil Carl, *The philosophy of Schiller in its historical relations*. Bristol, Thoemmes Press, 1994, pp. 1-16, 36. Emil Carl Wilm también recalca la influencia que tuvo la obra de Shaftesbury sobre el pensamiento del joven Schiller, ya que para este último, felicidad, virtud y perfección conforman una unidad indivisible en un universo que se constituye como un todo armónico. Vid. Carter, Allan L., “Schiller and Shaftesbury”. En *International Journal of Ethics*, Vol. 31, No. 2 (Jan., 1921), pp. 203-228. El comentarista reconoce que la noción de “alma bella” que presenta Schiller en *Über Anmut und Würde* está influenciada por la obra Shaftesbury. Pero existen algunas diferencias importantes en la obra de ambos pensadores. En primer lugar, para Schiller era necesaria una educación a través de la estética que sirviera para alcanzar la moralidad; para Shaftesbury, en cambio, estética y moralidad son dos principios independientes que se relacionan inmediatamente y espontáneamente. En segundo lugar, Shaftesbury sostenía que la virtud es buena para el individuo y la especie, pero Schiller afirmaba que alcanzar la virtud es en sí el mayor bien espiritual. Así, el “virtuoso” de Shaftesbury cumple una función instrumental para su bienestar y el de la especie, mientras que el “alma bella” de Schiller no es un medio para llegar a otro fin, sino que es el fin en sí mismo. Otros comentaristas han vinculado las reflexiones de Schiller con la obra de Wieland. Vid. Norton, Robert, *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995, pp. 225- 34. Vid. Strich, Fritz, Schiller, *sein Leben und sein Werk*. Estados Unidos, University of Michigan Library, 2011, p. 57. El comentarista señala el vínculo estrecho entre Schiller y Wieland, recordando un poema que le dedicara el primero a este último y a Klopstock, denominado justamente “Klopstock und Wieland”.

<sup>72</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Volksreligion und Christentum”. En *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 18. Ya en los inicios de su vida intelectual, Hegel considera que el amor sirve de “puente” entre las inclinaciones naturales y el sentimiento moral. Si bien el amor es un factor patológico, el desinterés que manifiesta este sentimiento no da lugar al cálculo egoísta del entendimiento (*Verstand*). Cf. Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford University Press, 1983, p. 142. El comentarista sostiene que el “amor”, como el sentimiento de unidad, es el nuevo elemento que aparece en “El Espíritu del Cristianismo y su destino”. Sin embargo, existen pruebas documentales que demuestran el énfasis que hacía Hegel al referirse al amor como la “reconciliación” de opuestos aún antes de escribir el mencionado artículo.

<sup>73</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 305. Para Hegel, el amor no es un sentimiento particular, sino que es el sentido de la vida misma (la reconciliación). No puede ser comprendido al nivel del entendimiento (*Verstand*), pues este sólo entiende conexiones entre sujeto y objeto, mientras que en el caso del amor ya no hablamos de la partición sujeto-objeto.

entre ambas subjetividades se da en el mutuo reconocimiento de su igualdad y pertenencia a una misma comunidad espiritual.

Sin embargo, el amor encuentra su límite en la finitud de los hombres. Como el individuo está condicionado por su naturaleza finita, su amor no logra superar la objetividad de su condición positiva. El amor puro encuentra una resistencia insuperable en la vida fisiológica del individuo. Los hombres deben trabajar para satisfacer sus necesidades fisiológicas. El fruto del trabajo de un individuo se traduce en su propiedad. La subsistencia y la posesión aíslan a los hombres unos de otros: se puede constituir una comunidad espiritual en base al amor, pero no una comunidad material<sup>74</sup>. Hegel considera que la religión es la superación de los límites del amor. La armonía entre las subjetividades y la concordancia entre la subjetividad y la objetividad (los hombres y la naturaleza), sólo puede lograrse si la conciencia aprehende lo infinito en lo finito. Es decir, si se concibe a sí mismo, al otro y a lo “otro” como parte de la infinitud divina<sup>75</sup>.

Pero la pregunta que surge inmediatamente es en qué religión está pensando el filósofo alemán. Hegel considera que el judaísmo es una religión cuyo mandamiento principal es la subsistencia del individuo. Por este motivo, el judaísmo perpetúa el conflicto entre el hombre y la naturaleza, y en las relaciones intersubjetivas. En el primer caso, el hombre se enfrenta a la naturaleza como si fuera un elemento hostil que

---

<sup>74</sup> Vid. op. cit., p. 310. Hegel considera que la propiedad espiritual puede ser compartida. Pero este no es el caso de la propiedad material, pues la relación del propietario con su propiedad implica el dominio de un objeto. La imposibilidad de superar el vínculo entre propietario y propiedad material es esencial para comprender la crítica que realiza Hegel a la doctrina de Jesús en “El Espíritu del Cristianismo y su destino”: la propiedad implica un límite a la religión basada en el amor que postulaba Jesús, que no le permite realizarse concretamente en este mundo.

<sup>75</sup> Cf. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción al español de Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A., 1970, pp. 201-11. Para el comentarista, Hegel ha observado que la deficiencia capital del amor es la imposibilidad de quebrar el aislamiento en el que se encuentra la subjetividad. El amor es un momento de reconciliación transitorio en el gran flujo de la vida. Este sentimiento enlaza instancias. Pero estas instancias - hombre, mundo, dominio -, siguen subsistiendo en el amor. Es decir, no logra disolver la dicotomía sujeto-objeto, y la contradicción entre ambos polos perdura: la positividad de la objetividad subsiste. Lukács sostiene que el amor no tiene objetividad. Sólo la religión le otorga objetividad al amor. Pero tampoco la religión puede superar la objetividad. La supuesta superación de lo objetivo se debía dar en Dios, como el sujeto que se conoce a sí mismo. Sin embargo, la creencia en un sujeto suprahumano que se conoce a sí mismo, implica la fe en el mismo. La fe es un fenómeno subjetivo. Con ello, surge nuevamente la contradicción entre sujeto y objeto. A esta interpretación puede criticársele la identificación del cristianismo con el ideal hegeliano de religión. Lukács considera que, para Hegel, el cristianismo era la religión ideal, y que su destino - la muerte de Jesús y el fracaso del cristianismo como doctrina basada en el amor -, marca el límite de las posibilidades de la religión. Pero en “El Espíritu del Cristianismo y su destino”, Hegel no considera que el cristianismo haya sido la culminación de las posibilidades de la religión, pues su énfasis en el amor puro frente a lo objetivo le impedía lograr la armonía entre el sujeto y el objeto. El ideal de religión de Hegel, la *Phantasiereligion* griega, no supone la eliminación de lo objetivo, sino su coherencia con la conciencia subjetiva.

debe dominar si quiere sobrevivir. En el segundo caso, la relación conflictiva entre el hombre y la naturaleza es trasladada al plano intersubjetivo, y los individuos se enfrentan entre sí buscando la dominación del otro. El cristianismo - o más bien, la interpretación que hace Hegel de la vida y el pensamiento de Jesús -, es una religión que se funda en el amor puro<sup>76</sup>. Pero, justamente por este motivo, es una religión condenada al fracaso: como ya se ha visto, el amor no puede superar el aislamiento de los hombres preocupados por su subsistencia e individualizados como propietarios<sup>77</sup>. La religión ideal para Hegel es el politeísmo griego, pues implicaba la armonía entre la existencia individual y la vida en comunidad. En dicha religión, lo objetivo era incluido en el dominio del amor cuando era representado como algo bello. Lo sensible que se manifiesta como bello es la expresión de la armonía entre el sujeto y el objeto. Lo bello natural es la representación de una naturaleza reconciliada con el hombre, y no en una relación de hostilidad con este último<sup>78</sup>.

En este contexto se hace comprensible que la crítica de Hegel al concepto de “alma bella” sólo sea posible en el contexto del cristianismo: las limitaciones contra las

---

<sup>76</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, pp. 375-6. El judaísmo es la religión consciente de la ley, mientras que el cristianismo es la religión del amor más alto y la libertad más perfecta. En ambos casos, la exigencia de pureza destruye el regocijo de la vida, porque esta última permanece obstinadamente impura. La ausencia de destino del cristianismo queda relegada a otro mundo. El “ascenso” de Jesús pertenece a otro mundo, mientras que en este - el mundo sensible -, él es crucificado.

Los seguidores de Jesús no pudieron unir el aspecto ilimitado de la armonía viviente (el padre, la libertad, la vida pura), con los límites naturales (el hijo, la inclinación sensible, el amor), en un bello equilibrio, como lo hicieron los griegos.

<sup>77</sup> Vid. Siep, Ludwig, “Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena”. En *Hegel-Studien/Beiheft 20: Hegel in Jena*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, pp. 217-28. Siep subraya el escepticismo de Hegel hacia una comunidad de hombres cuyo fundamento sea el amor entre ellos. En primer lugar, porque es antinatural que el amor se extienda más allá de la comunidad espiritual (vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, pp. 322-3). En segundo lugar, porque quien no reconoce estas limitaciones, tiende a caer en el fanatismo y la esterilidad (vid. op. cit., p. 324).

<sup>78</sup> Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 132-4. Hegel observa que el énfasis puesto por el cristianismo en el amor puro implica la exclusión de lo objetivo en las relaciones humanas (la propiedad, el trabajo, los derechos contraídos con la posesión, etcétera). Pero en el caso de la *Phantasiereligion* griega, el amor implica la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo. La reconciliación entre los dos polos se vuelve evidente en la intuición de lo bello, pues la belleza es la reflexión de la armonía entre la conciencia individual y el mundo fenoménico.

Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 224. En la misma línea de interpretación que el comentarista anteriormente citado, Harris sostiene que la crítica de Hegel al ascetismo implica subrepticamente el ideal griego de la armonía espontánea del pensamiento y el sentimiento.

Cf. Duque, Félix, “El corazón del pueblo. La ‘religión’ del Hegel de Berna”. En *El Inicio del idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 237-262. Para Duque, la imagen que tenía Hegel del politeísmo griego encubre el lamento por la pérdida de una supuesta inocencia “natural”, debido a la irrupción del trabajo y la propiedad. La maldición que, en definitiva, trajo un Dios judío, y que selló el paso del ideal grecorromano al mundo moderno.

cuales choca el alma bella son las de un mundo objetivo que no puede ser negado o superado por medio de la subjetividad del sujeto de la acción. En la antigüedad grecorromana, los hombres intuían la armonía entre su propia subjetividad y el mundo objetivo, a través de la percepción de la belleza del mundo sensible. En el mundo cristiano, los hombres han perdido contacto con la belleza de la exterioridad. La ausencia de belleza en las manifestaciones de la vida es índice de la carencia de armonía entre la conciencia individual y su entorno objetivo. El alma bella puede sentirse inclinada a actuar acorde a la ley moral, pero también siente que toda acción que realice es vana, pues actúa sobre la positividad muerta del mundo objetivo. Veremos a continuación la similitud que guarda el concepto de “alma bella” de Hegel en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” con la noción de “alma bella” que postula Schiller. Posteriormente, observaremos las diferencias entre ambas concepciones y la crítica que realiza Hegel a esta postura.

#### 1. La concepción de “alma bella” de Hegel: similitudes con la noción de “alma bella” de Schiller

La definición de “alma bella” guarda cierta similitud con la expuesta por Schiller<sup>79</sup>, la cual puede ser constatada en algunos pasajes de la obra; por ejemplo, cuando se hace referencia al Sermón de la montaña. Según Hegel:

Similarmente, la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), que es una virtud, es una síntesis en la cual la ley (que en Kant es siempre objetiva por su universalidad) pierde su universalidad y el sujeto su particularidad y ambos su oposición. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad, dominada.<sup>80</sup>

Si el individuo actúa libremente por propia inclinación, y no en obediencia a la ley, pero de la misma manera que si respetara este universal, entonces lleva en sí la universalidad que parecía ubicarse como exterior a él mismo. Es decir, la tendencia a

---

<sup>79</sup> Cf. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*”. En *Journal of the History of Philosophy*, Volume 21, Number 4, October 1983, pp. 437-466. Página 441. Me opongo a la interpretación de Sax acerca de la concepción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Para el comentarista, la concepción de “alma bella” que presenta Hegel en el mencionado artículo es una reformulación de la noción pietista de la misma. Sin embargo, no presenta prueba documental alguna para su afirmación. Sostengo, en cambio, que Hegel reconstruye la concepción de “alma bella” expuesta por Schiller en *De la Gracia y la Dignidad*, para luego aplicarla a la figura de Jesús.

<sup>80</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 310. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 268: “ebenso jene Geneigtheit, eine Tugend, ist eine Synthese, in der das Geseß (das Kant darum immer, ein objektives nennt) seine Allgemeinheit, und ebenso das Subjekt seine Besonderheit, - beide ihre Entgegensetzung verlieren; da in der kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt, und das eine zum Herrschenden, das andere zum Beherrschten wird.”



actuar libremente según el universal moral, implica que este mismo lo constituye. Por este motivo, el individuo no puede ser tratado como si estuviera abstraído del universal: él mismo pertenece a este universal al que intenta acercarse. Al subsistir un vínculo lógicamente necesario con el universal, el individuo no puede ser tratado como mera particularidad aislada, pues es constitutivo del universal que busca realizar. Así, la oposición entre ambas instancias se disuelve en una síntesis entre una y la otra. Hegel desvincula a Kant de esta concepción. Al establecer que la perspectiva kantiana no se enmarca en esta síntesis de lo universal y lo particular, afirma que el pensamiento de Kant no se incluye en la concepción de una conciencia individual que se tome y reconozca a sí misma como conciencia de su propia universalidad. Es decir, Kant no concibe una conciencia singular que se establezca a sí misma como normatividad universal<sup>81</sup>. La filosofía kantiana queda excluida así de la concepción hegeliana de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”<sup>82</sup>.

Más llamativa resulta que la inclinación a actuar en consonancia con la ley sea definida como una virtud. Semejante tesis puede ser tomada como la influencia directa que el pensamiento de Schiller ejercía sobre la filosofía de Hegel. Tal como puede constatarse al leer la definición de virtud en *Sobre la gracia y la dignidad*: “Lo que le está prescrito (al hombre) no son virtudes, sino la virtud, y la virtud no es otra cosa que ‘una inclinación al deber’”<sup>83</sup>. Schiller prosigue con su planteo, sosteniendo que “el hombre no sólo puede, sino que debe enlazar el placer al deber; debe obedecer alegremente a su razón”<sup>84</sup>. El vínculo entre las dos instancias - placer y deber -, es el mismo al que se refiere Hegel cuando afirma la síntesis de la universalidad de la ley y la

---

<sup>81</sup> Vid. Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. En *Kant's gesammelte Schriften*. Tomo V. Editado por la *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, Georg Reimer, 1913, § 42, pp. 299-300. Según Kant, un hombre tiene un alma bella cuando aprecia lo bello natural por encima de la belleza artística. La naturaleza se le presenta como una estructura racional, aunque le resulte imposible aprehenderla intelectualmente en su totalidad. Sin embargo, el individuo poseedor de un alma bella intuye que la naturaleza es una totalidad organizada racionalmente. Lo bello natural es el reflejo de una supuesta coherencia racional en la estructura de la naturaleza. Esta coherencia nos indica que nuestras acciones morales pueden ser realizadas en una naturaleza estructurada racionalmente. Por consiguiente, un alma bella es aquella que intuye la posibilidad de realización de las acciones morales en el mundo fenoménico.

<sup>82</sup> Vid. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*”, p. 440. Hegel identifica la figura de Jesús con la del “alma bella”. Jesús enseña la doctrina del amor, basada en el “corazón” o “lo subjetivo en general”. Opuesto a los principios morales de Kant, este amor surge de las inclinaciones naturales del individuo.

<sup>83</sup> Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*, p. 61. Las palabras entre paréntesis son mías. Schiller, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*, pp. 294-5: “Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nicht anders ‘als eine Neigung zu der Pflicht’.”

<sup>84</sup> Op. cit., p. 61. Op. cit., p. 295: “der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.”

particularidad del sujeto: si la ley moral es el deber, el placer es la atribución de una particularidad al sujeto de la acción. El enlace entre placer y deber resulta en la concordancia entre las inclinaciones naturales del hombre y su propia razón. De esta manera, la ley moral no es vista como una instancia inaprensible por la conciencia individual. La ley pierde su “objetividad”. Según Schiller, “pues así se comprueba que ambos principios han llegado en él a esa armonía que es el sello de la humanidad perfecta y que es lo que decimos un alma bella.”<sup>85</sup>. Hegel afirmaba que en la virtud kantiana, la oposición entre la universalidad de la ley moral y la particularidad del sujeto de la acción permanecen sin sintetizarse. Del mismo modo, Schiller sostiene que “en la filosofía moral de Kant la idea del deber está presentada con una dureza tal, que ahuyenta a las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de un tenebroso y monacal ascetismo.”<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Op. cit., p. 64. Op. cit., p. 303:”Denn das beweist, dass beyde Principien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.“

<sup>86</sup> Op. cit., pp. 61-2. Op. cit., p. 296:”In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen.“ Schiller era crítico con respecto al pensamiento de Kant. Pero ello no significa de ninguna manera que no haya sido fuertemente influenciado por su filosofía. Vid. Wilm, Emil C., “The Relation of Schiller's Ethics to Kant”, en *The Philosophical Review*, Vol. 15, No. 3 (May, 1906), pp. 277-292. Vid. Baxley, Anne Margaret, “The beautiful soul and the autocratic agent: Schiller's and Kant's ‘Children of the House’”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, no. 4 (2003), pp. 493–514. Baxley señala que una posible objeción que se le puede hacer a Schiller es que la relación entre obediencia al deber e inclinación sensible no es simétrica. Es decir, la inclinación debe ajustarse a la obediencia al deber, pero la obediencia al deber no debe ajustarse a la inclinación sensible. La inclinación sensible debe ser así moralizada. El problema crucial en el enfoque crítico kantiano hacia la perspectiva de Schiller es que esta última olvida el status ontológico finito del hombre. Como tales seres finitos, pero racionales, lo mejor que podemos lograr es la virtud comprendida como la autocracia de la moral sobre las inclinaciones. Justamente, para Schiller, la virtud es alcanzar esta armonía entre deber e inclinación patológica que se anuncia en el alma bella como el descubrimiento de lo divino en nosotros. Pero para Kant esto sería “entusiasmo moral”, pues jamás se puede descartar que la inclinación patológica entre en contradicción con la obediencia del deber. Vid. Roehr, Sabine, “Freedom and Autonomy in Schiller”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 2003), pp. 119-134. Schiller abrazaba el concepto de voluntad libre neutral de Reinhold. La noción de voluntad libre neutral de Reinhold se basa en considerar dos impulsos: uno es el impulso egoísta basado en la sensibilidad y tiene el placer en general como su objeto; el otro, localizado en la espontaneidad personal, impone una ley que es necesaria sólo por sí misma, y se llama impulso no-egoísta. Ambos impulsos son disímiles pero están unidos y funcionan instintivamente y con necesidad. En tanto el impulso egoísta tiende a la satisfacción de las inclinaciones que son partes necesarias de la naturaleza humana, así el impulso no-egoísta produce la ley moral con la necesidad (lógica) que conlleva para la razón. La libertad reside entre estos dos impulsos necesarios. La voluntad libre decide entre las demandas de los otros dos impulsos. No es un impulso, sino una “facultad libre”. Schiller localiza la voluntad completamente libre entre el deber y la inclinación. Ninguna compulsión física puede o debiera invadir este derecho soberano de la personalidad humana. Según Roehr, el objetivo explícito de Schiller era superar el dualismo kantiano de deber e inclinación, y alcanzar el ideal de un individuo que realice el deber por instinto, por inclinación natural. La obra entera de Schiller da vueltas alrededor de estos dos temas, que están intrínsecamente conectados en la imagen del “alma bella”: una persona que supera el dualismo de naturaleza e intelecto, sin hacerlo por la fuerza y

Hegel reconoce que la armonía entre las inclinaciones naturales y la conciencia del deber había sido alcanzada por los miembros de las *poleis* de la Grecia clásica, tal como lo insinúa al referirse a los hijos de las “bellas naciones” que vivían en paz con la naturaleza<sup>87</sup>. Los griegos aceptaban el gobierno de la naturaleza por sus dioses<sup>88</sup>. El respeto a su poder involucraba la sumisión a la naturaleza, la cual se traduce en la obediencia a las inclinaciones de su propia naturaleza sensible. Por consiguiente, la observación del mandato religioso significaba la conformidad entre sus inclinaciones

---

graciosamente, creando al mismo tiempo belleza. Sin embargo, el planteo de Schiller acarrea la ambigüedad de Reinhold a la hora de definir la autonomía. Este último establecía que la autonomía era, por un lado, necesaria, pues en el caso del impulso no-egoísta implica la subsunción de la voluntad a la razón práctica (o sea, su autodeterminación); mientras que, por otro lado, es libre, pues la autonomía se presenta como la libertad de la que goza la voluntad para elegir entre impulso egoísta y el impulso no-egoísta. Para solucionar estos planteos, Schiller apeló a la concepción de gracia y dignidad: se actúa con gracia si ambos lados, sensible y racional, están en armonía; pero se actúa con dignidad, y se es hombre sublime, si se actúa por respeto a la ley moral. Lo primero es lo deseable; pero en caso de no poder ser alcanzado, se debe ir a lo segundo: el acto digno. Vid. Strich, Fritz, *Schiller, sein Leben und sein Werk*, pp. 16-27, 65-80 y 86-94. Strich indica al lector que un poema denominado “Phantasie an Laura”, escrito en el año 1782, es un documento en el cual puede rastrearse la experiencia de la metafísica y filosofía de Shaftesbury hecha por Schiller, (Vid. Schiller, Friedrich, “Fantasie an Laura”. En el tomo II de *Gedichte von Friedrich Schiller*. Reutlingen, J.J. Mäcken’schen Buchhandlung, 1806, pp. 66-9). Sin embargo, la concepción del filósofo británico era metafísica, mientras que la noción de reconciliación de virtud y felicidad en el amor mostraría la influencia de Kant en una concepción que se nutre de la experiencia psicológica. Schiller coincidía con Kant al considerar lo bello como símbolo de lo ético, porque ambos placen sólo por la forma. Pero, si para Kant la belleza es subjetiva, pues no implica atributo del objeto, para Schiller la belleza es la manifestación de la libertad, con lo cual se aproxima a un criterio de belleza objetivo. En *Über Anmut und Würde*, Schiller se opuso abiertamente a Kant y sostuvo que es una exigencia ética mostrar belleza en la acción. Como lo bello es libre, que la acción de un individuo sea bella significa que él actúa libremente. Si un individuo no actuara libremente, no sería una persona con sentimiento moral. Para Kant, bastaba la acción ética en sí. Así, la gracia es la expresión del alma bella; pues Schiller comprendió bajo este concepto al hombre de belleza moral, en el cual sensibilidad y razón, deber e inclinación, armonizan. El alma bella es la naturaleza que deviene ética, la libertad en manifestación. Con este razonamiento, Schiller se opuso conscientemente a Kant. El escritor alemán buscaba la independencia de la constricción como ideal, y la encontraba en el alma bella. El ideal de Schiller del “alma bella” se emparentaba con la idea de Shaftesbury de “belleza moral”. Ambos pensadores perseguían el ideal de una cultura estética. Vid. Sagredo, Alfredo Saldaña, *Crítica y estética en el primer romanticismo alemán*, p. 8. A juicio de Schiller, Kant se equivoca al poner la belleza en relación con la razón teórica - es decir, con el juicio -, y no, como hace el propio Schiller, con la razón práctica, esto es, con la razón ligada a la acción. La belleza, libre de prejuicios y determinaciones externas, alcanza su autonomía en la propia obra artística, que es considerada un producto histórico. Vid. Wicks, Robert, *Hegel’s theory of aesthetic judgment*, New York, Peter Lang Publishing Inc., 1994, pp. 42-5. Robert Wicks reconoce la influencia de la *Kritik der Urteilskraft*, de Kant en el pensamiento de Schiller. Según Wicks, Schiller coincidía con Kant en que la estructura articulada e integrada del objeto bello simboliza el propósito sistemático tanto de la ciencia como de la moralidad. La belleza se muestra así como la mediación entre el ámbito natural, fenoménico y el ámbito nouménico, supranatural. Es decir, Schiller sostendría que la belleza armoniza los polos opuestos de sensación y concepción pura.

<sup>87</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 245. Vid. Harris, H.S., *Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 193. En su estadía en Berna, Hegel no consideraba que el ideal humano fuera una utopía, pues pensaba que la Grecia clásica lo había alcanzado. El problema para él era cómo lograr que el hombre moderno alcanzara este ideal, si ya no había posibilidad de retornar a la naturaleza.

<sup>88</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Die Positivität der christlichen Religion“. En *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 222.

sensibles y la conciencia del deber. En la percepción de lo bello natural veían la manifestación de lo divino. En lo bello natural se percibe la manifestación de lo divino, siendo la libertad su principal atributo. La intuición de su propia belleza corporal les hace comprender que ellos también participan de lo divino; por ello, son libres. Por este motivo, Hegel afirma que el culto de los griegos era una religión bella y libre para un pueblo libre<sup>89</sup>. Los griegos obedecían leyes que ellos mismos se habían dado, y obedecían autoridades que ellos mismos habían elegido. Sacrificaban sus propiedades y sus vidas por causas que consideraban propias. Tal como lo expresa el autor, “no enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían a través de acciones que podían considerar como exclusivamente propias”<sup>90</sup>. Su fin más alto no era la inmortalidad de su alma individual, sino la defensa de la patria. Por la patria sacrificaban su individualidad<sup>91</sup>. El Estado, o patria, era la manifestación de la libertad de sus miembros. Por este motivo, la patria era venerada como un asunto divino. La virtud republicana estaba sacralizada: la defensa del bien común significaba la defensa de lo divino, que cohabita con lo humano.

Los éxitos militares y económicos, que acompañaron al éxito político de este modelo social, fueron las causas del surgimiento de una aristocracia en el seno de las *poleis* griega, así como también en la república romana. Esta clase social impuso por la fuerza sus intereses al resto de la sociedad. La imagen del Estado, como resultado del esfuerzo de la comunidad, desapareció. Perdido el sentido del bien común, perdió sentido la idea de la comunidad como resultado de la acción libre de los hombres: los miembros de la comunidad ya no obedecían las leyes que ellos habían sancionado, sino que eran sometidos a las leyes promovidas por una clase social. Los miembros de la comunidad dejaban así de ser libres. Con la pérdida de su libertad, perdían el atributo más relevante de lo divino. La patria se había desacralizado. La defensa del bien común ya no era un asunto sagrado. La sociedad se atomizaba: la actividad individual tenía ahora como único fin la satisfacción del individuo que la realizaba. El sacrificio de la individualidad por la defensa de la patria había perdido su valor, su sentido, su

---

<sup>89</sup> Vid. op. cit., p. 221.

<sup>90</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “La positividad de la religión cristiana (1795-1796)”. En *Escritos de Juventud*, p. 151. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Die Positivität der christlichen Religion”, pp. 221-2: “Lehrten und lernten nicht, aber übten Tugendmaximen durch Handlungen aus, die sie ganz ihr eigen nennen konnten.”

<sup>91</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Die Positivität der christlichen Religion”, pp. 221-2.

legitimidad<sup>92</sup>. Lo divino abandonaba lo terrenal y lo infinito se colocaba más allá de la condición humana<sup>93</sup>. En estas condiciones, la armonía entre las inclinaciones sensibles y la conciencia del deber era un ideal irrealizable<sup>94</sup>.

Schiller tiene una perspectiva similar a la de Hegel. En la sexta carta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*<sup>95</sup>, el escritor alemán afirma que el modelo político y social debería ser el de la Grecia clásica, pues los griegos desarrollaban todas sus aptitudes armoniosamente. Los hombres modernos, en cambio, desarrollan sólo una de sus facultades, mientras el resto permanece atrofiado<sup>96</sup>. A diferencia de Hegel, Schiller considera que la causa de esta transformación no ha sido el conflicto social, sino la división del trabajo exigida por el avance de la civilización. El desarrollo de cada ámbito del quehacer humano ha implicado una progresiva especialización de los trabajadores. Cada individuo aprovecha sus limitadas capacidades físicas e intelectuales en el despliegue de las aptitudes necesarias para realizar su actividad laboral. El Estado moderno es parecido a un mecanismo de relojería, ya que cada individuo funciona como un componente del mismo. Los griegos, en cambio, llegaban a ser individualidades que reflejaban la totalidad de su Estado. Es decir, eran singularidades que mostraban en sí mismas la riqueza del universal al que pertenecían. Pero en la modernidad, el Estado se ha vuelto abstracto, ajeno al individuo. El ciudadano no se interesa por las leyes sancionadas y su clase dirigente no lo tiene en cuenta. La ausencia de interés cívico deriva en la ausencia de respeto por la ley<sup>97</sup>. El

---

<sup>92</sup> Vid. op. cit., p. 223.

<sup>93</sup> Vid. op.cit., p. 224.

<sup>94</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 429. La religión griega era la religión de un pueblo feliz que reducía la separación entre objeto y sujeto a su mínima expresión y cuyos miembros contemplaban sus vidas como infinitas. Los pueblos infelices separan la finitud y la infinitud: por un lado, están los hombres, finitos, dependientes de todo lo que los rodea; por el otro lado, está Dios, independiente, infinito.

<sup>95</sup> Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*. Tomo XII de *Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838, pp. 17-26.

<sup>96</sup>Vid. Heine, Heinrich, *Die romantische Schule*. Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1836, p. 82. El comentarista sostiene que el compromiso de Schiller con la realidad política de su tiempo, lo llevó a defender los ideales de la Revolución Francesa, para terminar con la tiranía espiritual que se había implantado a los hombres a través de instituciones tradicionales. Heine agrega, no sin polémica, que Schiller renegaba del pasado y ponía sus esperanzas en el futuro de la sociedad.

<sup>97</sup> La gracia es así la belleza de la figura bajo el influjo de la libertad (Vid. *Ueber Anmuth und Würde*, p. 249. Schiller utiliza en este caso el término *Grazie*, y no *Anmuth*. El autor busca así resaltar lo divino del atributo). La gracia (*Grazie*) nace en la libertad del espíritu. La carencia de tal libertad espiritual implica la falta de gracia. Tal como se ve en la naturaleza o en los pueblos oprimidos (Vid. *Ueber Anmuth und Würde*, pp. 290-96). Justamente por este motivo no se puede esperar belleza de la expresión, ni en el dominio de la razón sobre la sensibilidad, ni en el dominio de la sensibilidad sobre la razón, sino que su condición – el estado necesario para que se dé la belleza -, será aquél en que razón y sensibilidad – deber

Estado ya no es el mediador entre los intereses de los distintos ciudadanos: se vuelve parcial, favoreciendo sólo a una facción y convirtiéndose él mismo en una facción más. Los individuos se han abstraído de la totalidad del Estado, empobreciéndose la singularidad del hombre<sup>98</sup>. Schiller reconoce que esta situación era inevitable, ya que la humanidad no podría haber progresado de otro modo que no fuera mediante la especialización radical de cada individuo. Así, el fenómeno de la humanidad griega no podía ni sostenerse ni desarrollarse más allá de donde había llegado. Sólo se podía llegar a la abstracción del entendimiento moderno, expresado en sus particularidades

---

y disposición -, armonicen. De esta manera, la armonía del deber moral y la inclinación se da como la belleza del alma en la cual concuerdan: la virtud como la inclinación al deber. Schiller entiende que el “alma bella” es la armonía entre el deber (*Pflicht*) y la disposición como inclinación sensual (*Neigung*). Luego, lo virtuoso es un asunto o acción en particular, sino el carácter mismo del alma bella (Vid. *Ueber Anmuth und Würde*, p. 303. Vid. Sharpe, Lesley, *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*, pp. 155-9. El comentarista señala que la carta decimoquinta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* es una reafirmación de lo esbozado en *Über Anmut und Würde*, ya que el autor consigna que la belleza más alta es aquella que une gracia y dignidad). Es así como la gracia es la aparición (*Erscheinung*) de la expresión del alma bella (Vid. *Ueber Anmuth und Würde*, p. 305).

Vid. Schiller, Friedrich, “Der Gang nach dem Eisenhammer“. En *Schiller's Gedichte*. Stuttgart, J.G. Gotta'scher Verlag, 1859, pp. 92-101. El protagonista del poema citado es un alma bella que conjuga la conciencia del deber moral con la inclinación natural a realizarlo.

Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 225-34, 240-2. El comentarista concluye que no hay conexión lógicamente necesaria entre las cualidades morales y los atributos estéticos. Es decir, Schiller no logra sortear los obstáculos conceptuales que encuentra en *Über Anmut und Würde*. El único conector lógico es el “alma bella”. Norton afirma que, si bien es cierto *Über Anmut und Würde* es la obra de Schiller que se caracteriza porque la concepción de “alma bella” es el tema central, existen otros trabajos del escritor que deben ser tenidos en cuenta. Norton se refiere específicamente a un poema de Schiller denominado “Die Künstler”, escrito en el año 1788 y publicado en 1789, (Vid. Schiller, Friedrich, “Die Künstler”. En el tomo II de *Gedichte von Friedrich Schiller*, pp. 34-55). En el poema en cuestión, el autor celebra la libertad del artista. Las imágenes que pergeña el artista inspiran a los hombres para que sigan el camino de la virtud. Celebra a aquellos pocos que sirven a la virtud como si fuera su ama, pues ellos son los verdaderamente felices. Al que está esclavizado por su deseo, en cambio, siempre se le escapa el alma bella de la naturaleza.

<sup>98</sup>Vid. Babbitt, Irving, “Schiller and Romanticism”, en *Modern Language Notes*, Vol. 37, No. 5 (May, 1922), pp. 257-268. Irving Babbitt reconoce que la obra de Shaftesbury ha sido una influencia más trascendente que la rousseauiana en la constitución del romanticismo en general, y de la estética de Schiller en particular. Pero Babbitt le adjudica a la obra de Rousseau un rol determinante en la concepción de “alma bella” que Schiller sostuvo luego en *Über Anmut und Würde*. La perspectiva sostenida por Schiller revela una imagen de la cultura como depuradora de vicios que entorpecieran la natural inclinación que siente el hombre por obrar correctamente. De tal manera que la persona en cuyo seno no subsistiera conflicto alguno entre sus inclinaciones y la conciencia del deber, actuaría con bondad y su acción resultaría bella a sus ojos y los demás que fueran como ella. Según el comentarista, esta noción de una persona que es una consigo misma y que actúa espontáneamente con bondad, guarda cierto parecido con la imagen del hombre en estado de naturaleza que, inescindible de esta última, actúa con espontaneidad, sin caer en los vicios y miserias morales del hombre afectado por la vida en sociedad. Babbitt considera que esta semejanza entre el planteo rousseauiano y el de Schiller se hace patente en *Über naive und sentimentalische Dichtung*: para Schiller, Rousseau es el poeta que encuentra el ideal o la naturaleza perdida en el pasado. Es un poeta sentimental, pues añora la naturaleza como cura para la corrupción social, (Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. Tomo XII de *Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Bänden*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838, pp. 229-30).

individuales, abstrayéndose de sus demás facultades<sup>99</sup>. Pero tal proceso de abstracción ha resultado en el empobrecimiento de la vida del individuo. Sólo la armonía de las facultades dará por resultado hombres felices<sup>100</sup>. Por este motivo, la totalidad que la cultura ha destruido debe restablecerse por medio de una cultura superior a la moderna<sup>101</sup>.

En conclusión, observamos que, si bien es cierto existe cierta similitud entre la concepción de “alma bella” que postula Schiller y la concepción de “alma bella” que sostiene Hegel, aparecen sutiles diferencias que es necesario tener en cuenta. Schiller considera que la concordancia entre las inclinaciones sensibles y la conciencia del deber fue una realidad en la vida cotidiana de las *poleis* de la Grecia clásica. Pero esta armonía finalizó con el desarrollo de la especialización laboral, fruto de la división del trabajo. Esta interpretación del pasado le sirve al escritor alemán como fundamento para sostener que es imposible retornar al modelo social y político helénico. Sin embargo, también le permite establecer la necesidad de construir un modelo sociopolítico que sirva para que los hombres vuelvan a desarrollar armoniosamente sus facultades: la nueva sociedad debe lograr el mismo resultado que la polis helena, conservando los avances científicos y técnicos alcanzados en la modernidad. En este contexto, la noción de “alma bella” se contrapone al Estado moderno como el ideal de un hombre que es capaz de conjugar la satisfacción de su deseo con la conciencia de su deber moral<sup>102</sup>. Hegel también reconoce que la armonía entre las inclinaciones naturales y la conciencia del deber fue el atributo más relevante del modelo sociopolítico de las *poleis* de la Grecia clásica. A diferencia de Schiller, Hegel no considera que la decadencia de esta cultura se haya debido al desarrollo de la división del trabajo. El filósofo alemán sostiene que la caída del mundo antiguo se debió a la desacralización de la virtud

---

<sup>99</sup> Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, p. 92. El comentarista señala que Schiller pensaba que la bella armonía ateniense no era recreable ni superior a la modernidad, pues ha surgido el espíritu individual, que se autodetermina.

<sup>100</sup> Vid. op. cit., p. 99. El comentarista sostiene que años después de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Schiller escribiría un drama denominado *Wilhelm Tell*. En esta obra, Schiller encontraría que el renacimiento de la inocencia antigua y la libertad del país sólo pueden ser alcanzados cuando tanto el pueblo como el individuo sean libres; separados, pero en armonía.

<sup>101</sup> Vid. op. cit. p. 94. El comentarista sostiene que Schiller reconocía la democracia ateniense como un factor crucial para el desarrollo de su pueblo, pero no quería una constitución democrática moderna, porque permanecía leal al principio institucional mentado por Shaftesbury. El filósofo británico consideraba que el modelo a seguir eran las instituciones representativas británicas, ya que eran el medio entre el orden despótico y la anarquía.

<sup>102</sup> Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*. Carta XXVII, pp. 123-133.

republicana, con la consecuente desintegración de los lazos que mantenían unidos a los miembros de la comunidad. Perdido el trasfondo religioso y cultural que posibilitaba la armonía entre las inclinaciones sensibles y la conciencia del deber, los individuos asumen que su existencia no está vinculada con lo divino, absoluto, bello, universal e infinito. En este contexto histórico surge el “alma bella”. Para Hegel, un alma bella es una conciencia individual que intenta restablecer la relación entre su existencia finita, representada por sus apetencias, y lo infinito, que se manifiesta en la ley moral de la cual es consciente. La aparición del alma bella debe comprenderse como resultado del ocaso de la religión pagana helénica; pues lo que persigue un alma bella se daba naturalmente en las *poleis* de la Grecia clásica y en la república romana<sup>103</sup>.

## 2. La concepción de “alma bella” de Hegel: diferencias con la noción de “alma bella” de Schiller

Schiller considera que el carácter virtuoso, propio de un alma bella, no puede ser alcanzado realmente. Pues la armonía entre la inclinación sensible y la conciencia del deber no puede sostenerse indefinidamente, y el conflicto entre ambos momentos eventualmente se hace presente<sup>104</sup>. El alma bella es entonces una idea regulativa: un

---

<sup>103</sup> Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, p. 133. La evaluación que hace Hegel de los tres modelos ejemplares de sociedades históricas para la experiencia occidental de la religión auténtica refleja esta conclusión a favor de la *Phantasiereligion* griega. Tanto el judaísmo como la “nueva” sociedad iniciada por Jesús comparten una hostilidad hacia el mundo “objetivo”, mientras que la *Phantasiereligion* griega soporta su propio acercamiento a la libertad como una reconciliación estética con el mundo. De acuerdo con este análisis, Abraham y Noé convirtieron una relación “natural” amigable entre humanidad y naturaleza, en una que requiere el señorío sobre la naturaleza. Jesús opuso a este abismo entre el hombre y la naturaleza, su propia exaltación del amor como el elemento más alto de la vida. Pero incluso esta “alma bella”, Jesús, no sólo estuvo en contienda con un medio externo hostil, sino que sostuvo internamente las distorsiones en relaciones humanas con la naturaleza que, de acuerdo a Hegel, caracterizó a la historia judía. Confrontando con el mundo judío “objetivo”, de su tiempo, con gente sin libertad y una religión “positiva”, Jesús separó radicalmente su “reino de Dios” del mundo: él excluyó el dominio “monstruoso” de la objetividad para siempre de su círculo de amor. Pero este paso, según Hegel, es inherentemente inestable porque la pureza de este orden, inevitablemente provoca hostilidad al “mundo exterior”.

<sup>104</sup> La relación entre la inclinación sensible y el deber moral no se produce de hecho como una armonía, sino como una contradicción constante. En esta relación conflictiva, una potencial alma bella privilegia el deber ante lo que desea. El conflicto entre ambos impulsos y la primacía de la conciencia del deber frente a la inclinación sensible son representados como la “dignidad” (*Würde*) del hombre sublime (Vid. *Ueber Anmuth und Würde*, pp. 320-1). El ideal de una completa humanidad exige la armonía entre lo ético y lo sensible. La dignidad entonces no se relaciona intrínsecamente al ideal, ya que es expresión del conflicto entre deber e inclinación. Para lograr tal armonía entonces habría que superar el concepto de naturaleza humana. Al contrario, las almas pequeñas son aquellas que toman por dignidad cumplir con deberes comunes. Tal es el caso de Franz Moor, personaje de *Die Räuber* (Vid. Schiller, Friedrich, *Die Räuber. Ein Schauspiel von Schiller*. Tubinga, en la J. G. Gottaschen Buchhandlung, 1805), quien, a pesar de su puntilloso cumplimiento del derecho escrito, se muestra como un hipócrita que descrea de las



ideal al que debe apuntar todo hombre, aunque sepa que sea imposible alcanzarlo<sup>105</sup>. Para Hegel, el obstáculo que encuentra un alma bella es la realización de su carácter virtuoso. Pues cada acción que el alma bella realizase estaría objetivamente condicionada. Es decir, estaría limitada por las condiciones espacio-temporales, históricas, culturales y materiales bajo las cuales se realizara. Las consecuencias de una acción limitada de este modo no logran expresar la intención que anima al sujeto de la misma<sup>106</sup>. Hegel sostiene en los esbozos de lo que luego sería “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”:

Por eso que las “almas bellas” (que son infelices, o bien porque son conscientes de su destino, o bien porque simplemente no encuentran satisfacción para toda la plenitud de su amor) son tan caritativas: tienen bellos momentos de fruición, pero momentos solamente. Las lágrimas de la compasión, de la conmoción, vertidas por razón de una acción bella son expresión de la nostalgia que surge a raíz de su limitación. Igualmente, el rechazo obstinado, la no-aceptación de un agradecimiento, la magnanimidad que se esconde (la de Montesquieu con Robert en Marsella)<sup>107</sup> es un sentimiento de vergüenza ante la situación limitada, viciada. El bienhechor es siempre superior al que es objeto de su beneficencia.<sup>108</sup>

El autor afirma que las “almas bellas” son infelices. Hegel sostiene que los motivos de su infelicidad pueden ser dos: la conciencia de su destino, o la imposibilidad de encontrar satisfacción para toda la plenitud de su amor. El primer caso lo

---

instituciones legales y busca constantemente el beneficio personal en cada acto realizado, pero siempre ocultando la propia responsabilidad en el hecho.

<sup>105</sup> Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*, pp. 320-1.

<sup>106</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “A. Entwürfe“. En *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 388-9.

<sup>107</sup> Vid. Mercier, Louis-Sébastien, *Montesquieu à Marseille: Pièce en trois actes* (1788). Estados Unidos de América, Nabu Press, 2010. Es una obra teatral de tres actos. En la misma se narran las vicisitudes ficticias del autor de *El Espíritu de las leyes* en la ciudad de Marsella. Montesquieu sostiene que hay gente que es virtuosa por instinto. El protagonista define así al virtuoso como un vástago de la naturaleza. Madame de Pérouville coincide con esta postura y resalta la necesidad de la virtud en conjunción con el talento. La naturaleza virtuosa de Montesquieu se hace notoria en la ayuda que el protagonista dispensara a la familia de Robert. Este último era un comerciante que había sido secuestrado por piratas cerca de Creta y había sido tomado como esclavo. Montesquieu había ayudado económicamente al hijo de Robert y su familia, luego de que este le narrara las peripecias de su padre. El protagonista había intentado mantenerse en el anonimato, al ocultar su nombre. Pese a ello, el hijo de Robert averigua que había sido Montesquieu quien había ayudado económicamente a su madre para que no fuera desahuciada. Finalmente, Robert vuelve con su familia a Marsella. El comerciante relata a los suyos que alguien había pagado su rescate a los piratas, costado su traslado, su comida y su ropa. Se descubre entonces que había sido Montesquieu quien lo había hecho. Pero cuando los familiares y amigos de Robert buscan al protagonista para agradecerle por semejante obra, este se retira abruptamente de la reunión y desaparece de Marsella sin dejar rastro.

<sup>108</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino (esbozos)”, pp. 271-2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „A. Entwürfe“, p. 389: “Darum schöne Seelen, die unglücklich sind, entweder daß sie sich ihres Schicksals bewußt, oder daß sie nur nicht in der ganzen Fülle ihrer Liebe befriedigt sind, so wohlthätig sind – sie haben schöne Momente des Genusses, aber auch nur Momente; und die Tränen des Mitleids, der Rührung über eine solche schöne Handlung sind Wehmut über ihre Beschränktheit – oder die hartnäckige Ausschlagung der Annehmung des Dankes, die verborgene Großmut (Montesquieu mit Robert in Mars) eine Scham über die Mangelhaftigkeit des Zustandes. Der Wohltäter ist immer größer als der Empfangende.“

encontramos cuando un “alma bella” asume que sus acciones siempre estarán condicionadas por los factores antedichos. El individuo que encarna esta figura se hace consciente del hiato existente entre la finitud de una buena acción y la infinitud de la ley moral. Es decir, el “alma bella” comprende que es imposible que su praxis resulte en una acción que exprese plenamente la ley moral. El segundo caso lo encontramos cuando un “alma bella” no es consciente de la imposibilidad de realizar una acción que colme la plenitud de la ley moral. El individuo que encarna esta figura se siente insatisfecho por el efecto limitado de su praxis y siempre encuentra obstáculos para expresar lo que siente. En ambos casos, asistimos a la infelicidad del “alma bella”. La misma se manifiesta en la “nostalgia” (*Wehmut*) que esta siente ante sus limitaciones: el anhelo de realización, imposible de satisfacer, la hace sentir infeliz.

Obsérvese una diferencia sutil entre ambas posturas. Schiller considera que el alma bella es un ideal concretamente irrealizable. Hegel se refiere al alma bella como un tipo humano que es encarnado por personajes históricos. Es decir, el filósofo alemán afirma que el alma bella existe concretamente. Pero luego reconoce que su carácter virtuoso no puede expresarse por medio de las acciones que realiza, pues cada acción tiene como resultado un efecto limitado. Schiller sostiene que la virtud de un hombre no puede definirse por la realización de una buena acción; Hegel sostiene que el carácter virtuoso de un alma bella no puede mostrarse en una buena acción. Si el primero afirma que la virtud consiste en el carácter de un hombre que en todo momento es virtuoso, el segundo señala que una acción no revela el verdadero carácter de un alma bella. En ambos casos se muestra la imposibilidad de reducir la subjetividad a una determinación objetiva. En el caso de la exposición presentada por Schiller, el citado inconveniente es dejado de lado cuando el autor reconoce que el alma bella es un ideal concretamente irrealizable. Pero en el caso de la exposición presentada por Hegel, el problema ni es dejado de lado, ni tampoco es solucionado. El filósofo alemán sostiene que el alma bella existe concretamente, pero esta no puede mostrar su subjetividad en toda su magnitud debido a los condicionamientos propios de la determinación objetiva. La pregunta que surge inmediatamente es cómo puede fundamentar Hegel la existencia del alma bella, si reconoce que una subjetividad semejante no se revela por medio de su objetivación. La respuesta a este interrogante la encontramos en la insatisfacción que el alma bella confiesa ante los limitados alcances de su acción. Un hombre correcto se daría por satisfecho si hiciera una buena obra; pero un alma bella se sentiría insatisfecha, pues la

acción ejecutada no logra colmar sus expectativas<sup>109</sup>. El objetivo al que tiende es imposible de alcanzar, pues para lograrlo debería rebasar toda limitación, todo condicionamiento. Pero la insatisfacción que le invade ante el fracaso de sus intenciones, reflejo del anhelo por alcanzarlo, definen a este carácter virtuoso justamente como un “alma bella”. Si para Schiller, el alma bella es un ideal inalcanzable, para Hegel es el anhelo insatisfecho por este ideal inalcanzable lo que la define<sup>110</sup>.

Tal como el autor de “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” sostiene, el alma bella se siente insatisfecha por los límites y condiciones que enfrenta al momento de expresar sus intenciones. Las limitaciones de la acción no se refieren solamente al alcance limitado de sus consecuencias. También nos remiten a las condiciones bajo las cuales debe actuar el alma bella: esta última busca la expresión de su carácter virtuoso en un entorno caracterizado por la presencia de hombres viciosos. Cuando Hegel hace referencia a situaciones viciadas, piensa en el medio en el que debe desenvolverse el alma bella: rodeada por quienes no comparten su inclinación al deber, se ve en la necesidad de pactar con ellos según sus términos, o abstenerse de actuar. Por este motivo, cuando el autor se refiere a Jesús como un “alma bella”, sostiene que su pureza se mantiene al precio de la renuncia a toda relación terrenal, porque todo vínculo está profanado por el signo de la opresión que ejercían los hombres hacia sus prójimos<sup>111</sup>. La libertad y la belleza, índice de lo divino, no pueden manifestarse en un mundo profanado por intereses egoístas. Así, Hegel sostiene que “la libertad suprema - la posibilidad de renunciar a todo para conservarse - es el atributo negativo de la belleza

---

<sup>109</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, pp. 292-3. Hegel se refiere a la figura de María Magdalena como un alma bella. Al respecto, remite al lector al perdón que le concede Jesús. Según el autor, la gente honesta no perdona, pues el perdón implica la superación del deber. La transgresión de un derecho implica una falta que una persona “honesta y correcta” no puede pasar por alto. Una persona honesta aún concibe la ley moral como un universal objetivo que se antepone a la subjetividad de su conciencia.

Pero un alma bella concibe la ley moral como un momento de la armonía entre esta y su inclinación al deber. Prefiere perdonar la violación de un derecho a renunciar a su capacidad de velar por el bienestar de su prójimo. Por este motivo, Hegel sostiene que las “personas honestas y correctas” son incapaces de comprender la postura de un alma bella.

<sup>110</sup> Vid. Fiala, G. Andrew, “Aesthetic Education and the Aesthetic State: Hegel’s Response to Schiller”. En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Editado por William Maker. Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 171-85. Según Schiller, la alienación social y política se subsanarían en un Estado estético ideal, ya que el placer por la belleza traería la armonía a la sociedad, comenzando por el establecimiento de la armonía en el individuo. Hegel rechaza esta propuesta porque la considera una utopía de Schiller. Para el filósofo alemán, la utopía sólo se da en la opinión. (Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1952, p. 26).

<sup>111</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 326.

del alma”<sup>112</sup>. El alma bella se determina negando toda determinación exterior dada, con la finalidad de mantener la pureza de su carácter virtuoso. Es decir, se caracteriza por la exclusión de todo lazo social en un intento por conservarse inmaculada<sup>113</sup>. Pero la huída de todas las determinaciones de la vida implica necesariamente su padecimiento, pues el alma bella siente la opresión de aquello que intenta evitar constantemente<sup>114</sup>.

### 3. La crítica de Hegel a la postura del alma bella: la vida de Jesús

Como se ha visto, se asiste al doble fracaso del alma bella. En primer lugar, esta se abstiene de actuar en el mundo. Por un lado, su abstención se debe a que sus acciones no logran expresar sus verdaderas intenciones. Por otro lado, su renuncia a actuar se debe a la negativa de sostener vínculos con hombres cuya conducta considera inmoral. Así, este es su primer fracaso, pues no logra transformar el mundo en el que vive<sup>115</sup>. En segundo lugar, su intento de distanciarse del mundo se ve frustrado, pues la huida de las relaciones que lo rodean implica su reconocimiento como tales. Es decir, un alma bella que evade las relaciones y vínculos que no ha logrado transformar, reconoce la existencia de los mismos en el movimiento de evasión. Por este motivo, no evita padecerlas. Se asiste entonces a su segundo fracaso.

Jesús, como la encarnación del “alma bella”, es un buen ejemplo de esta frustración<sup>116</sup>. Su intento por imponer los fundamentos morales que emanan de su

---

<sup>112</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 328. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 286: “Die höchste Freiheit ist das negative Attribut der Schönheit der Seele, d. h. die Möglichkeit auf alles Verzicht zu tun, um sich zu erhalten.“

<sup>113</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 286. Hegel sostiene que la renuncia a las determinaciones objetivas implica la superación de las condiciones jurídicas. Es decir, la *resignación* al reconocimiento de sus derechos. Cuando el alma bella - en este caso, Jesús -, renuncia a sus derechos, no puede ser ofendido porque alguien los transgreda. El ofensor no es visto como tal. Por eso el alma bella perdona a quien lo ofende y se reconcilia con él.

Pero Hegel reconoce que el perdón cristiano de los pecados no es una solución tolerable para el mal que aqueja a la humanidad. La práctica del perdón cristiano sustrae a los hombres de este mundo, especialmente fuera de la sociedad con sus reclamos y deberes. (Vid. Shklar, Judith, “The Phenomenology: Beyond Morality”. En *The Western Political Quarterly*, Volumen 27, No. 4 (Dec., 1974), pp. 597-623, pp. 613-4).

Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel”. En *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1 (1923) pp.28-43. El comentarista sostiene acertadamente que Hegel comete un error de interpretación en su intento por exaltar la figura de Jesús como un “alma bella”. Hegel deja de lado que Jesús, al reivindicarse como hijo de Dios, forma una unidad inseparable con su padre. Pero Dios es el juez de las acciones de los hombres, según la doctrina cristiana. Luego, Jesús, en tanto es inseparable de su padre, también juzgará a los hombres.

<sup>114</sup> Vid. op. cit., p. 324.

<sup>115</sup> Vid. op. cit., p. 326.

<sup>116</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Volksreligion und Christentum“, pp. 67-9. Según Hegel, Jesús no es un modelo de virtud, sino la virtud misma encarnada en un ideal humano.

interioridad subjetiva fracasa, pues la moralidad no logra convertirse en la “Eticidad” (*Sittlichkeit*) de una comunidad<sup>117</sup>. Tal como lo estableciera Hegel en los esbozos de “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”<sup>118</sup>, la disposición a actuar moralmente se traduce en una acción que no refleja la verdadera intencionalidad del sujeto de la acción. Una buena acción es la supuesta expresión de la unificación de la razón y la inclinación sensible. Pero esta unidad no se expresa más que limitada por los alcances objetivos de la acción que la refleja. Por este motivo, Jesús se ve obligado a repetir indefinidamente las buenas acciones, con el objetivo de lograr la unificación de la razón y la inclinación sensible, o de abstenerse de realizar buenas acciones, en vista de la imposibilidad de expresar positivamente la unificación de ambos términos.

Es el mismo problema que enfrenta María Magdalena, a quien Hegel también considera un “alma bella”<sup>119</sup>. Ella se dirige a casa de un fariseo, sabiendo que en la misma se encuentra Jesús. Al encontrarlo, besa sus pies y los unge con los perfumes más costosos. El anfitrión, Simón, se escandaliza por la presencia de María Magdalena. Los discípulos de Jesús, en cambio, objetan sus acciones, porque no la comprenden: consideran que lo más indicado hubiera sido vender el costoso perfume y donar el dinero para ayudar a los más necesitados<sup>120</sup>. Centrándose en la relación entre los discípulos y María Magdalena, Hegel la define como un ‘alma bella’, resistida por la gente honesta. A continuación aclara que es justamente este tipo de personas - la gente honesta -, la que siente rencor hacia las almas bellas<sup>121</sup>. La honestidad es aquí entendida como la virtud de actuar tal como lo estipula la ley, pero no por temor a la pena que eventualmente sigue a la infracción, sino por el respeto a la propia ley. El hombre honesto se subordina a la ley como si este fuera el universal que lo rige. Esta virtud adolece un grave problema; a saber: el universal no es determinado por aquél que se

---

<sup>117</sup> Vid. Gethmann-Siefert, Annemarie, “Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik“, pp. 148-52. La comentarista sostiene que Hegel critica tanto la postura kantiana de la virtud, como la concepción de la virtud que sostenía Schiller en “Der Geist des Christentum und sein Schicksal”.

<sup>118</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “A. Entwürfe”, pp. 388-9.

<sup>119</sup> Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 276-7. Tal como lo establece el comentarista, María Magdalena es la única figura de los Evangelios, además de Jesús, que es catalogado como un “alma bella” por Hegel en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Según Norton, María Magdalena es merecedora de este título porque cancela sus pecados por el mismo medio en que pecó. Es decir, amando.

<sup>120</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Volksreligion und Christentum“, p. 11. No es la primera vez que Hegel se refiere a este pasaje de los Evangelios. Ya lo había hecho en “Volksreligion und Christentum”, realzando la figura de María Magdalena como aquella en quien el corazón se antepone ante el entendimiento (*Verstand*).

<sup>121</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 292.

encuentra subordinado al mismo. De esta manera, la ley se presenta como una exterioridad. Es decir, como un elemento extraño y ajeno al propio individuo. Por ello, la figura de un alma bella - que perdona y es perdonada por sus faltas -, es repelida por quien no ve opción alguna al cumplimiento del deber<sup>122</sup>.

Hegel declara: “Frente a espíritus groseros lo único que cabe es impedirles que puedan mancillar a una bella alma; sería inútil querer explicar a una organización grosera la finura de un espíritu cuyo soplo no puede percibir”<sup>123</sup>. En primer lugar, lo que salta a la vista es que esta declaración es la justificación del alma bella desde la propia perspectiva de la misma: es lo que diría para justificar su conducta. En efecto, si se observa la afirmación realizada por el pensador alemán, sólo algunos pueden aprehender el verdadero sentido de las acciones de un alma bella. Hegel no especifica quienes son aquellos que sí pueden ‘apreciar’ sus cualidades, pero afirma claramente su desprecio hacia quienes se encuentran incapacitados para lograrlo. El trato peyorativo hacia estos últimos implica que, por derivación, las acciones de un alma bella sólo pueden ser juzgadas como loables: aquél que no lo juzgara así sería un ‘espíritu grosero’. Pero si ningún cuestionamiento resulta aceptable, entonces sólo es juzgable por quien coincida completamente con su pensamiento. El único intérprete que puede juzgar favorablemente todo lo que haga alguien es él mismo. Dado el peculiar criterio en el cual se enmarcan las condiciones para el juicio de su conducta, el único juez de un alma bella es entonces esta misma. En segundo lugar, en la justificación que el alma bella hace de sus propios actos, reconoce que es imposible comunicar a los demás los móviles de su acción. Por este motivo, la manifestación objetiva de la interioridad subjetiva es una tarea condenada al fracaso.

---

<sup>122</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, pp. 354-5. Ante un pueblo que consideraba que la piedad sólo podía ser dada por una fuerza suprahumana, que la rectitud era obediencia, alguien que decía que tenía el poder de perdonar los pecados era un charlatán o un loco. El caso de María Magdalena - cuya acción no es comprendida por los hombres honestos, pero sí por Jesús, quien define su acción como “bella” (en griego kalón) -, demuestra la confrontación de dos perspectivas que no logran comprenderse unas a otras.

Vid. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 219. Según el comentarista, la exaltación hegeliana de la figura de María Magdalena como un alma bella muestra claramente el conflicto entre los reclamos de la subjetividad individual y la objetividad de la ley.

<sup>123</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 335. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, p. 293: “Gegen rohe Seelen muß man sich begnügen, nur eine Entweihung eines schönen Gemüts durch sie abzuwenden; es wäre vergebens einer groben Organisation den seinen Dust des Geistes erklären zu wollen, dessen Anhauch für sie unempfindbar war.“

Jesús responde a este fracaso, replegándose en sí mismo. Su vida es estéril. Las relaciones con los demás se reducen a su mínima expresión. De esta manera, evita ser ‘contaminado’ por la impureza reinante, pues “solamente las almas de un alto grado de pureza pueden separar, sin sufrir y sin condolerse, lo puro de lo impuro; las almas impuras se aferran a ambos”<sup>124</sup>. La reducción del vínculo con los demás, que alcanza incluso a los familiares<sup>125</sup>, culmina con la abstracción de todo lo terrenal y la sublimación hacia un más allá del mismo: “Como su Reino de Dios no encontró lugar en la tierra, tuvo que trasladarlo al cielo”<sup>126</sup>.

La ausencia de compromisos con los demás es el rasgo más relevante de la inocencia y la pureza del alma de Jesús. Pero esta inocencia es, paradójicamente, su mayor falta: Jesús es culpable de perjurio a la vida. La negativa a sostener vínculos con los demás, y la exigencia a sus discípulos de que se abstuvieran de tenerlos<sup>127</sup>, implica la renuncia a las relaciones por medio de las cuales se desarrolla la vida<sup>128</sup>. La abstención es también una acción. Por este motivo, el destino de Jesús es padecer por

---

<sup>124</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 367. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 326: “nur ganz reine Gemüter können ohne Schmerzen und Bedauern das Reine und Unreine scheiden, unreinere Gemüter halten an beiden fest.”

<sup>125</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 326.

<sup>126</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 367. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 326: “weil sein Reich Gottes nicht auf Erden noch Plaß finden konnte, so mußte er es in den Himmel verlegen.”

Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 266. Según Harris, el reino de Jesús no está en este mundo, pues sus postulados (renunciar a la propiedad, perdonar a quien nos ha ofendido), no se conciben con el derecho civil a la propiedad privada y a la autodefensa, que son parte de la configuración social.

Cf. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pp. 212-20. Para Lukács, Hegel percibe la propiedad como un derecho inalienable en la sociedad moderna. Cuando el autor sostiene que Jesús huye de la posesión y de la propiedad porque eran un obstáculo para el establecimiento de relaciones bellas, critica la inhumanidad de la sociedad capitalista.

Pero Lukács pasa por alto que la crítica de Hegel no es dirigida a la propiedad privada en sí misma, sino a la relación entre el amor puro y esta. El ideal de una comunidad espiritual no puede abarcar también la comunidad de bienes materiales, pues los hombres, debido a su condición finita, necesitan trabajar y poseer el fruto de su trabajo para subsistir. El amor puro no logra la reconciliación entre la subjetividad y la objetividad, sino que pretende negar al mundo objetivo.

<sup>127</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, pp. 217, 371-2, 381. Jesús era un maestro privado, ya que sus enseñanzas llevaban a sus discípulos a cortar con la sociedad. Pero al separarlos del mundo, hacía que sus discípulos no pudieran desarrollar su independencia ni su individualidad. Jesús vive en la paradoja de ser un profeta de la equidad, que no vive en equidad con nadie. Los que lo amaban y seguían lo llamaban maestro. Jesús escapa del mundo terrenal y funda su reino de Dios en los sueños; pero, a la vez, actúa como maestro en sus diatribas al estado de cosas del mundo. Así, a diferencia del ideal de una sociedad racional, el ideal de un alma bella que pasa por encima de lo natural no puede ser reconstruido para sacar conclusiones prácticas.

<sup>128</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, pp. 284-287.

sus acciones<sup>129</sup>. Su crucifixión termina siendo un hecho necesario y comprensible en vista a su renuencia a actuar, incluso en su propia defensa<sup>130</sup>.

#### 4. Síntesis.

Como hemos observado, la concepción de “alma bella” del joven Hegel es similar a la esbozada por Schiller en sus escritos. Sin embargo, esta similitud no implica que sean idénticas. Para Schiller, el “alma bella” es un ideal humano inalcanzable, que sirve como criterio para establecer el progreso de los individuos. Para Hegel, el “alma bella” es un tipo humano que se caracteriza por la insatisfacción que siente en tanto no puede alcanzar aquello que anhela: la armonía entre sus propias inclinaciones y la ley moral de la cual es consciente. La distinción entre ambas interpretaciones permite comprender la postura crítica adoptada por el filósofo suabo hacia la noción de “alma bella”. El hecho singular es una exteriorización condicionada que no refleja la universalidad del deber. La insatisfacción del alma bella se traduce, o en la repetición compulsiva de acciones en un intento por “objetivar” su interioridad subjetiva, o en la renuncia a cualquier tipo de acción en tanto la misma no puede reflejar su verdadera intención. Si el alma bella se abstiene de actuar, su existencia es estéril. Luego, comete el mayor perjurio contra la vida: la renuncia a la determinación de sí mismo y de su entorno, la falta de compromiso con los demás.

---

<sup>129</sup> Vid. Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 145-6. Solomon sostiene que la noción de “destino” en “El Espíritu del Cristianismo y su destino” guarda cierta similitud con la perspectiva existencialista acerca del mismo: cada individuo y cada pueblo elige su destino. No sólo las acciones, sino también las omisiones son elecciones que implican elegir nuestro destino. Así, Jesús elige su destino, que es escapar de la vida y convertirse en un “alma bella”. Siguiendo con el destino elegido por Jesús, la virtud del “perdón” en el cristianismo no es una virtud moral, sino más bien un intento de ponerse “por encima” de la ley, o de ignorarla, pero en ambos casos de ponerse por fuera de ella; es decir, alienándose del cuerpo de la sociedad en general.

Vid. Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, pp. 305-6 y 385. El destino siempre aparece como involuntario, pues el sujeto no es consciente de la violencia que ejerce contra su naturaleza humana. Tal como lo resalta Harris, Hegel sostiene que el sufrimiento que padece Jesús, no es una afección contingente, sino el producto de sus propias decisiones.

<sup>130</sup> Cf. Taylor, Charles, *Hegel*. New York, Cambridge University Press, 1975, pp. 61-3. Para Taylor, Hegel intenta establecer que la renuencia de Jesús a su propia defensa es un movimiento estratégico con el fin de mantener la unidad de los opuestos en la “reconciliación” del amor. Pero esta hipótesis de lectura nos llevaría a pensar que Jesús era capaz de trascender intelectualmente los límites de su propia condición como “alma bella”. Si este fuera el caso, no se explicaría por qué no trascendía las limitaciones de su carácter. Los límites del carácter de un individuo son aquéllos que determinan su destino. Por este motivo, Jesús no pudo evadir su propia crucifixión (Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 275).



## II. Los referentes del “alma bella”: Fichte y sus continuadores

Habíamos observado en el capítulo anterior que la concepción de “alma bella” expuesta por el joven Hegel guarda cierta similitud con la noción esbozada por Schiller. La perspectiva de un alma bella que armonice entre sus inclinaciones y la ley moral implica la preexistencia de una ontología dualista. Pues la armonía entre ambas instancias nos remite a dos momentos cualitativamente distintos. La obra posterior del filósofo alemán mostrará una transformación dramática en su interpretación del mencionado tipo humano. Veremos a continuación que los autores señalados como exponentes de una filosofía del “alma bella” sostienen una ontología monista, que se diferencia radicalmente de la exposición realizada por Schiller.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel se refiere a la figura del Espíritu conocida como “alma bella” con los siguientes términos: “la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo = yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia”<sup>131</sup>. Varios comentaristas sostienen que la referencia a la intuición de la identidad del yo consigo mismo implica la inclusión de la filosofía fichteana entre los exponentes de la particular concepción hegeliana de “alma bella”<sup>132</sup>. Sin embargo, Hegel afirma que la

---

<sup>131</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Basada en la edición de Johannes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 383. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952, [PhG], p. 461: “Wir sehen hiemit hier das Selbstbewußtsein in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Äußerlichkeit als solche verschwindet, - in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Dasein ist.”

<sup>132</sup> Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Florida, University Presses of Florida, 1984, pp. 176-7. Vid. Kaan, André, “Le mal et son pardon”, en *Hegel-Studien*, Beiheft 3: *Hegel-Tage*, Royaumont, 1964. Bonn, H. Bouvier und Co. Verlag, 1966, pp. 187-94. Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*. Alemania, GRIN Verlag, 1992, pp. 16-19. El comentarista afirma que, si bien Hegel ve en la *Wissenschaftslehre* una consecuencia de la filosofía de Kant, Fichte no distingue la realidad del Yo, puesto que en la mencionada obra se postula que yo soy objeto de mi conciencia. Para Paha, en la primera proposición de *Wissenschaftslehre* - la identidad del yo consigo mismo -, está contenida la problemática del “alma bella”, que se hunde en el deseo de algo que se le contraponga, de un objeto para la autoconciencia: el alma bella engendra sólo la apariencia de un objeto, de un contenido. Vid. Shklar, Judith N., “The Phenomenology: Beyond Morality”. La comentarista sostiene que para Fichte no hay distinción entre conciencia subjetiva y conciencia universal, pues el Yo absoluto determina la subjetividad. Por este motivo, la propia convicción de la conciencia subjetiva es la ley moral y puede vivir en armonía consigo misma, en completa felicidad, pues no hay ley más allá de su propia convicción. Las conciencias establecen lo que ellas consideran qué es lo correcto para ellas. Tratan de convencer a las demás que lo que hacen es lo correcto. Pero no aceptan la imposición de normatividad legal asumida por la sociedad; pues la sociedad se les presenta como una imposición

perspectiva propia del “alma bella” fue expuesta por un círculo de continuadores de la filosofía de Fichte<sup>133</sup>, y no por el mencionado filósofo.

Según el pensador suabo, la filosofía de Fichte postula una actividad que se dirige a la reconciliación de los opuestos (No y No-Yo) en el infinito y que da paso al anhelo de realización. Un primer grupo de continuadores del sistema fichteano son los ironistas, con Friedrich Schlegel como su representante más conocido. Los ironistas postulan al Yo como lo absoluto e incondicionado, negando la objetividad del No-Yo. Así, el Yo se impone sobre el No-Yo y trata de rebasar constantemente el límite impuesto por este último. El Yo es la negación absoluta, radical, sin determinación ulterior, del No-Yo. El segundo grupo de continuadores sostiene una filosofía en la que la subjetividad pone en duda la objetividad de todo pensamiento<sup>134</sup>. Como consecuencia de ello, la subjetividad no lo logra realizarse objetivamente y busca subsumirse bajo lo positivo en un intento por aferrarse a algo concreto. El tercer grupo de continuadores del sistema de la *Doctrina de la Ciencia* concibió una filosofía de la subjetividad, que consiste en una carencia, una actividad hacia lo concreto, y permanece así tan sólo un anhelo (*Sehnsucht*). Hegel señala que los escritos de Novalis representan el anhelo de un alma bella. Esta subjetividad permanece anhelante y se extingue en sí. Es una

---

ajena. Para lograr la armonía de la comunidad, se necesita buscar el bien común. Y la ley de la sociedad es la posibilidad de realizar el bien común. Pero como las conciencias se rehúsan a respetar la ley que se les impone externamente, hay una disolución social potencial. El lenguaje puede unir a las conciencias; pero una comunidad lingüística entre conciencias que sólo buscan justificar sus intenciones y actos deriva en la hipocresía y la ironía. El lenguaje aquí no une, sino que aparta, pues se da una comunidad lingüística pero de conciencias que sólo se admiran a sí mismas. Lo único que las une es justamente que cada una se admira a sí, se justifica a sí misma en cada acto que realiza y busca que las demás adopten su mismo punto de vista. Esta comunidad lingüística es incluso posible en una comunidad de “almas bellas”. Pero en esta comunidad lingüística, dada esta situación, sólo hay lugar para el mal y la hipocresía, pues “deber” es sólo una palabra. Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Estados Unidos de América, Hackett Publishing Company, Inc. 1997, pp. 458-77.

Vid. Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 576-7. Para Solomon, la conciencia a la que se refiere Fichte es aquella que juzga si una acción moral es correcta o no. La conciencia dispone arbitrariamente de cada decisión, según lo que ella piensa. Así, la conciencia es divina para sí misma. Pero no está determinada: es un ente vacío e indeterminado, que siempre está en lo correcto, pues no tiene un contenido concreto que se le contraponga. Esta “conciencia” vacía es el “alma bella”. La “pura conciencia” que está encima del mundo moral, que no se compromete consigo, que se abstiene de toda acción, y se enorgullece de su impotencia.

<sup>133</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo. Decimoquinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Berlín, editado por Duncker y Humblot, 1836, pp.641-6.

<sup>134</sup> Se debe recordar que Hegel se refiere a la objetividad del pensamiento, en tanto cada pensamiento es “para la conciencia” que lo piensa. Cuando la conciencia individual se concibe a sí misma como la única esencia, pues todo pensamiento surge de ella misma, sostiene al mismo tiempo la “inesencialidad” de lo pensado. Con esta última operación, niega la objetividad del pensamiento, pues ya no lo concibe como lo que se le opone a ella, sino como el producto de su propio movimiento reflexivo.

subjetividad que es pura interioridad, pues permanece en sus pensamientos, cayendo en la extravagancia y la locura<sup>135</sup>.

Los comentaristas que consideran que la filosofía fichteana es un claro ejemplo de lo que Hegel concebía como una filosofía del “alma bella” sostienen, en general, que la reconciliación del Yo y el No-Yo - postulada por Fichte -, no es realizable en el mundo. Consecuentemente, la tendencia del Yo se transforma en el anhelo nunca satisfecho de realización. Por este motivo, la filosofía de Fichte debe ser comprendida como uno de los claros exponentes de la perspectiva que presenta un “alma bella”. Sin embargo, los comentaristas que apoyan esta hipótesis de lectura no tienen en cuenta que Fichte distingue entre el Yo absoluto y el Yo determinado. El primer caso, el Yo absoluto, se refiere al fundamento incondicionado de toda conciencia. Es decir, sólo el Yo absoluto hace posible la conciencia. Es un principio sin demostración ulterior posible. El Yo se pone a sí mismo gracias a su propia actividad. La esencia del Yo como incondicionado es su propia actividad (su propio poner-se a sí mismo). Por este motivo, el Yo es al mismo tiempo lo activo y lo producido por esta misma actividad. De esta manera, aquello cuya esencia simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto. Del mismo modo que él se pone, es; y entonces el yo es necesariamente y absolutamente para el yo. El Yo, en este caso, es definido por la proposición “Yo = Yo”<sup>136</sup>. El segundo caso, el Yo determinado, se refiere al Yo limitado por el No-Yo. Para comprender a qué se refiere Fichte con este principio, es necesario entender que el No-Yo es lo puesto por el Yo absoluto sin condición alguna. El No-Yo es la negación del Yo, y como tal está condicionada por la actividad del Yo originario que la ha puesto<sup>137</sup>. El Yo determinado nace de la limitación impuesta por el No-Yo: en principio, Fichte observa que el No-Yo es puesto por el Yo. Pero si el Yo pone su propia negación, él mismo se anula con la mencionada operación. Si el Yo fuera negado, entonces no podría ponerse el No-Yo. Por este motivo, el pensador considera que el Yo no es negado absolutamente por el No-Yo, sino tan sólo en parte.

---

<sup>135</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, pp. 644-5. Existe un cuarto grupo de continuadores de la filosofía de Fichte. Ellos postulan la subjetividad del arbitrio, la ignorancia. Su exponente es Fries. Sostienen que la última manera del conocimiento es el saber inmediato, el estado fáctico de la conciencia. Todo es tomado como una opinión. Si todo se disuelve en opiniones, nadie puede pensar por otro; cada individuo tiene el mundo en él y no conceptualmente, sino inmediatamente.

<sup>136</sup> Vid. Fichte, Gottlieb Johann, *Doctrina de la Ciencia*. Traducción e introducción de Juan Cruz. Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1975, pp. 13-20.

<sup>137</sup> Vid. op. cit., pp. 20-23.

El Yo es limitado por el No-Yo, de tal manera que contiene su propia negación en sí mismo; es decir, en su propio límite. Es un *algo* que contiene en sí la negación. Por este motivo, se opone al Yo absoluto: es lo finito, por oposición a la infinitud del Yo absoluto<sup>138</sup>. Por eso, el yo finito es limitable. El Yo absoluto se limita a sí mismo al poner al No-Yo como su negación; pero el Yo limitable padece la oposición del No-Yo, no como producto de su propia negación, sino como una limitación exterior. De esta manera, el Yo absoluto no puede pensarse como una conciencia subjetiva, ni la conciencia subjetiva puede pensarse como el Yo absoluto que ha sido limitado. La confusión entre el Yo absoluto y el Yo finito, limitable, determinado, conduce justamente a sostener que el último mencionado se postula a sí mismo como lo infinito, cuando de hecho es determinado por el objeto que se le antepone. Los comentaristas que afirman que la filosofía fichteana es un ejemplo de lo que Hegel consideraba como la postura de un “alma bella”, caen en la misma confusión que los discípulos de Fichte que interpretaron que el Yo absoluto era la conciencia individual.

La filosofía de Fichte resulta más bien un exponente de la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”<sup>139</sup>. El yo determinado tiende a la

---

<sup>138</sup> Vid. op. cit., pp. 23-34.

<sup>139</sup> Vid. PhG, pp. 429-44. En esta figura del Espíritu, el hombre concibe su deber moral como lo esencial para él. No experimenta extrañamiento ante esta esencia. La identifica consigo mismo. Identifica el deber con su libertad: mientras respete la ley moral, será libre. Por otro lado, es consciente de su existencia como singularidad sensible. Es decir, es consciente de la objetividad natural. La naturaleza se le aparece como un objeto extraño: un objeto con una normatividad propia, que él mismo no rige. Como lo esencial para el hombre es el deber, la naturaleza le resulta indiferente. Pero el hombre depende de la naturaleza. No sólo se enfrenta a este objeto como algo que se le antepone, sino que debe reconocer que es parte de ella debido a la materialidad de su cuerpo y sus apetencias. Se produce un conflicto entre ambos ámbitos – la conciencia del deber y la conciencia de la naturaleza –, ya que el cumplimiento de las obligaciones no implica la dicha. Pero la felicidad no puede ser descartada en la ejecución del deber. El hombre es consciente que lo que debía hacer se ha concretado, sólo cuando siente satisfacción por lo realizado. Por consiguiente, sin la intuición de la dicha, no es posible referencia alguna a la realización moral.

Como el hombre no puede anular la naturaleza, intenta lograr la armonía entre esta y el deber. Supone que la concreción del deber traerá aparejada la dicha. Con ello logrará el equilibrio entre ambos momentos. Pero el objetivo en cuestión no puede concretarse, en tanto la conciencia del deber actúa como el límite de la sensibilidad. O sea, la moralidad se presenta como la normatividad que no puede concretarse fácticamente. Si la norma se concretara, sólo ella podría realizarse. Se dejaría de lado nuevamente el momento sensible de la condición humana. Como ya se ha señalado anteriormente, la anulación de la naturaleza implicaría la imposibilidad de realizar el fin proyectado, ante la ausencia de la satisfacción por el logro concretado. Por consiguiente, la armonía entre la naturaleza y la moralidad resulta imposible. O más bien, se proyecta como un perfeccionamiento infinito de la relación entre naturaleza y moralidad.

De esta manera, el hombre se enfrenta a una tarea infinita. Sabe que no puede concretar finalmente la ansiada armonía. Por ello, el verdadero objetivo de la obra en cuestión es la propia acción que lleva a cabo. Es decir, como sabe que no puede alcanzar la armonía perseguida, la verdadera finalidad del intento de lograr esta relación armoniosa es ese mismo intento. De tal manera, que el propósito es la acción tendiente, pero nunca verdaderamente realizable, a la armonía entre deber y naturaleza. Así, el verdadero fin es aquello que en principio aparentaba ser el medio para alcanzarlo. Esta inversión no es un

reconciliación con el No-Yo, su opuesto, para devenir el Yo absoluto original de cuya unidad primordial ha sido escindido. Pero esta tendencia no encuentra jamás su culminación. Por este motivo, la tarea del yo determinado resulta infinita<sup>140</sup>.

### 1. La crítica de Hegel a la postura de Wilhelm Traugott Krug

En 1802, Hegel publica “Einleitung über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”<sup>141</sup>, en el *Kritischen Journal der Philosophie*. En el mencionado artículo, el filósofo suabo sostiene que, si la filosofía prescinde de la sistematización y la científicidad, renuncia a darle un contenido objetivo al pensamiento. Es decir, el pensamiento filosófico deviene mera opinión sin contenido científico alguno: es la posición de una conciencia subjetiva que opina sin esforzarse por saber si su opinión es

---

cambio menor en la postura del sujeto moral, ya que implica el reconocimiento de la naturaleza como momento ineludible de su propia acción. Incluso como momento a ser armonizado, la naturaleza era percibida como una instancia que obstaculizaba la universalidad del deber y que debía ser anulada. Esta nueva perspectiva obliga al hombre a reconsiderar la sensibilidad como un momento esencial de la tarea a realizar. De esta manera, el hombre desdobra su actividad en la conciencia del deber, que es el momento formal que le sirve como normativa, y la conciencia de los deberes específicamente determinados y afectados por la materialidad del mundo. La pluralidad de deberes a realizar es el contenido fáctico de la actividad que se lleva a cabo. Si no se llevaran a cabo los deberes determinados, no se puede cumplir el deber como tal. Pero si se deja de lado el deber como tal, no habría concepto de deber a tener en cuenta, y con ello no habría deberes determinados.

Sin embargo, el hiato entre la universalidad formal de la moralidad y la singularidad del contenido sensible no logra ser anulado por la actividad del sujeto. La conciencia que actúa en la sensibilidad es percibida como imperfecta por la conciencia del deber. No sólo es un individuo contingente, sino que su deseo sigue afectado por la apetencia sensible. Como la naturaleza es lo contingente, no puede esperar la dicha como algo necesario. Así, la actividad moral del hombre siempre es juzgada como imperfecta. Con ello, pierde validez. Pero lo mismo sucede con la conciencia del deber como normatividad universal. Al considerar que es imposible de ser realizada plenamente, la realidad moral es percibida como la representación de un fin inalcanzable. Es decir, la representación moral del mundo es concebida entonces como una meta proyectada por la imaginación humana. Sin embargo, no deja de ser lo mentado por el mismo individuo que se juzga a sí mismo como imperfecto. Por este motivo, la realidad moral también puede ser considerada como producto de una contingencia.

<sup>140</sup> Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”. En *Materialen zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 245-75. Compartimos la postura de Hirsch, quien considera que la filosofía de Fichte - en especial, *Bestimmung des Menschen* -, puede ser catalogada como un exponente de la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”. Según el comentarista, el pensamiento de Fichte puede ser confundido con la perspectiva que el propio Hegel tenía acerca del “alma bella”, porque el primero sostenía en su *Sittenlehre* (1798), que es un deber publicitar las máximas morales, del mismo modo que el pensador suabo sostenía que un alma bella necesita exteriorizar su convicción. Pero, según Hegel, cuando un alma bella se aferra por deber a su convicción, más se desvanece en la abstracción de un Yo puro (vid. PhG, 461). Es decir, para Hegel, el individuo que encarna el alma bella entiende que sus proposiciones pertenecen a su propia singularidad: las máximas morales expresadas no son concebidas como el producto de su reflexión, sino como lo inmediatamente establecido por él mismo. Semejante concepción de la enunciación de la convicción no encuentra referencia alguna en el pensamiento de Fichte.

<sup>141</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, “Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”. En *G.W.F. Hegel Werke: Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 171-87.

acertada o no. Hegel considera que esta transformación de la filosofía en mera opinión es propia de almas bellas. Tales individuos no se atreven ni a desarrollar sus propios supuestos ni ponerlos a prueba:

Por lo que concierne a lo último, se debe admitir con felicidad y goce, si la idea pura de la filosofía se expresa sin alcance científico con un espíritu ingenuo que no alcanza la objetividad de una conciencia sistemática; es la impresión de un alma bella, que tuvo la pereza de preservarse ante el pecado original del pensamiento, pero también careció del coraje de contraer la deuda y ejecutarla hasta darla por finalizada, y por esto tampoco alcanzó a la intuición de sí en un todo objetivo de la ciencia. Sin embargo, la forma vacía de tales espíritus, quienes sin espíritu quieren dar en pocas palabras la esencia y el tema central a la filosofía, no tiene ni significado científico, ni un significado interesante.<sup>142</sup>

Hegel sostiene que algunos de estos pensadores presentan sus especulaciones con las formas y palabras de los grandes sistemas filosóficos, pero que en el fondo carecen de un contenido interno. Abrevan especialmente en los sistemas filosóficos de Kant y de Fichte<sup>143</sup>. Pero los pensadores calificados por Hegel como “almas bellas” no emulan la rigurosidad de la deducción de los principios, sino tan sólo la manera en que los mencionados filósofos exponen:

Sin embargo, existe todavía una manera, a la que la crítica tiene que ceñirse, a saber aquélla que pretende tener la propiedad de la filosofía, utiliza formas y palabras en las cuales se expresan los grandes sistemas filosóficos, cuenta mucho, pero en última instancia es un palabrerío vacío sin contenido interior. Semejante parloteo sin la idea de la filosofía gana por medio de su extensión y su propia arrogancia un tipo de autoridad, en parte porque parece casi increíble, que tanta cáscara no tenga semilla, en parte porque el vacío tiene un tipo de inteligibilidad universal. Pues no hay nada más repugnante como esta transformación de la seriedad de la filosofía en trivialidad, así que la crítica tiene que apelar a todo lo que tenga a su disposición para prevenir esta desgracia.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Op.cit., p. 174: “Was das letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivität sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseins gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muts entbehrte, sich in ihn zu stürzen und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen, darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche noch sonst eine interessante Bedeutung.“ [La traducción es nuestra]

<sup>143</sup> Vid. op. cit., p. 176-7.

<sup>144</sup> Op. cit., p. 176: “Es gibt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu sein vorgibt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne inneren Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, teils weil es fast unglaublich scheint, daß soviel Schale ohne Kern sein soll, teils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres gibt als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Platitude, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dies Unglück abzuwehren.” [La traducción es nuestra]

Posteriormente, Hegel publica “Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug”<sup>145</sup>. En el mencionado artículo, realiza una crítica al pensamiento de Wilhelm Traugott Krug, a quien presenta como un ejemplar exponente del tipo de pensamiento filosófico que había criticado en su generalidad.

Para comprender la crítica que expone Hegel, es necesario conocer la obra de quien es objeto de su análisis. Wilhelm Traugott Krug publica *Briefe über die Wissenschaftslehre* en 1800<sup>146</sup>. El citado libro se presenta como una exposición crítica de la *Doctrina de la Ciencia* en una serie de cartas. En la tercera carta, el autor sostiene que el yo puro pergeñado por Fichte actúa con límites, no con arbitrio y libertad. Krug se pregunta entonces si la independencia del yo realmente subsiste ante los límites, aunque ellos fueran puestos por el propio yo: “¿Ha conservado pues ahora mi absoluta o, como pudiera llamársela también, total independencia, que los límites, en los cuales estoy encerrado, surjan de mí mismo, si no surgen de mi libertad y arbitrio?”<sup>147</sup>. Ante el interrogante, el autor responde que - sea el Yo limitado por la necesidad de su propia naturaleza, o sea el Yo limitado por una fuerza exterior a este -, lo importante es que el Yo es limitado. Por este motivo, el Yo actúa necesariamente de cierta manera, y no puede actuar de distinto modo:

Si yo he sido limitado de cierto modo por la necesidad de mi propia naturaleza, o por medio de la necesidad de una naturaleza exterior a mí, es en última instancia completamente lo mismo. Es suficiente con que yo esté limitado, actúe necesariamente de cierta manera, deba actuar así, y no pueda actuar de otra manera; por consiguiente, no actúo absolutamente, no soy independiente con respecto a esto. Este impulso y compulsión puede provenir de donde quiera.<sup>148</sup>

La representación de un objeto se produce acorde a la necesidad de las leyes naturales - sea que estén fundadas en la naturaleza del sujeto, en la naturaleza del objeto, o en la naturaleza de ambos -. Por consiguiente, la representación se produce sin

---

<sup>145</sup> Hegel, Georg, Wilhelm, “Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, -dargestellt an den Werken des Herrn Krug“. En *G.W.F. Hegel Werke: Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 188-207.

<sup>146</sup> Vid. Krug, Wilhelm Traugott, *Briefe über die Wissenschaftslehre*. Estados Unidos, Bibliobazaar, 2005.

<sup>147</sup> Krug, Wilhelm Traugott, *Briefe über die Wissenschaftslehre*, pp. 27-29: “Ist denn nun meine absolute oder, wie man sie auch nennen könnte, totale Selbstständigkeit dadurch gerettet, dass die Schranken, in die ich eingeschlossen bin, aus mir selbst hervorgehen, wenn sie nicht aus meiner Freyheit und Willkür hervorgehen?” [La traducción es nuestra].

<sup>148</sup> Op. Cit., pp. 29-30: “Ob ich durch die Nothwendigkeit meiner eignen Natur auf gewisse Weise beschränkt bin, oder durch die Nothwendigkeit einer Natur ausser mir, das ist im Grunde völlig einerley. Genug ich bin beschränkt, ich handle auf eine gewisse Weise nothwendig ich muss so handeln, und kann nicht anders handeln; ich handle also nicht absolut, nicht in jeder Hinsicht selbstständig, mag jener Drang und Zwang herkommen, woher er wolle.” [La traducción es nuestra].

independencia, y la manera que me represento un objeto no depende de la libertad y el arbitrio:

La representación de los objetos, que son observados como dados, sucede según leyes naturales necesarias, que pueden ser vistas como internas (fundadas en la naturaleza del sujeto), o como externas (fundadas en la naturaleza del objeto), sea completamente o en parte. Por consiguiente, aquí no se encuentra ninguna independencia y no puede ser encontrada, porque no depende de la libertad y el arbitrio como me represente un objeto, tal como sostiene la Doctrina de la Ciencia.<sup>149</sup>

Ante esta situación, el autor encuentra que el hombre sólo es independiente en su volición: sólo cuando deseo soy independiente, porque sólo cuando deseo puedo determinarme a mí mismo. Una criatura racional infinita gozaría de completa independencia. Pero en el caso de una criatura racional finita, como el ser humano, la independencia de la volición entra en contradicción con los límites originales, impuestos independientemente de la libertad y el arbitrio:

Sólo en vista del querer (en la práctica) soy independiente, puedo serlo al menos en tanto yo quiero, porque la voluntad sólo puede determinarse a sí misma. Y sólo en esta independencia nos puede ser cedido algo como criaturas racionales. Sólo una criatura racional infinita tiene derecho a una independencia total o absoluta. Sin embargo, la Doctrina de la Ciencia no ha demostrado que una independencia pudiera tener lugar sin la otra, y no puede afirmarlo siquiera una vez, porque entonces, y debido a la limitación original, que se supone independiente de la libertad y el arbitrio, la independencia del querer (la práctica o moral, así como aquélla pudiera denominarse teórica o física) debería ser igualmente negada, lo cual contradeciría totalmente sus propios fundamentos.<sup>150</sup>

Nuevamente asistimos a una confusión entre el Yo absoluto y el Yo determinado. Krug reconoce que el No-Yo es puesto por el Yo<sup>151</sup>. Sin embargo, este reconocimiento se complementa con el cuestionamiento sobre los límites del yo

---

<sup>149</sup> Op. Cit., p. 31: “Das Vorstellen der Objekte, die als gegeben betrachtet werden, geht vor sich nach nothwendigen Naturgesetzen, sie mögen nun als innere (in der Natur des Subjekts gegründete), oder als äussere (in der Natur der Objekte gegründete), entweder ganz oder zum Theile, angesehen werden. Hier findet also keine Selbstständigkeit statt, und kann keine statt finden, weil es nicht, wie die Wissenschaftslehre selbst eingesteht, von der Freyheit und Willkür abhängt, wie ich mir ein solches Objekt vorstelle.” [La traducción es nuestra].

<sup>150</sup> Op. Cit., pp. 31-2: “Nur in Ansehung des Wollens (im Praktischen) bin ich durchaus selbstständig, kann es wenigstens seyn, sobald ich nur will, weil den Willen nichts, als er selbst, bestimmen kann. Und nur an dieser Selbstständigkeit kann uns, als endlichen Vernunftwesen, etwas gelegen seyn. Eine totale oder absolute Selbstständigkeit könnte nur einem unendlichen Vernunftwesen zukommen. Dass aber die eine Selbstständigkeit ohne die andre nicht statt finden könne, hat die Wissenschaftslehre nirgends erwiesen, und kann es auch nicht einmal behaupten, weil dann durch die ursprüngliche Beschränktheit, welche sie als unabhängig von Freyheit und Willkür annimmt, die Selbstständigkeit des Wollens (die praktische oder moralische, so wie man jene die theoretische oder physische nennen könnte) ebenfalls aufgehoben werden müsste, welches ihren eignen Grundsätzen gänzlich widersprechen würde.” [La traducción es nuestra].

<sup>151</sup> Vid. Op. Cit., pp. 49-51. En la sexta carta, el autor coincide con Fichte en que la actividad infinita del Yo encuentra un obstáculo que desvía su rumbo y la hace reflexionar. Ello explica las determinaciones del Yo. Pero la pregunta que se hace Krug es de dónde proviene el impulso-obstáculo (*Anstoss*). El autor sostiene que el *Anstoss* puede provenir de dos principios: el Yo y el No-Yo. Si el Yo es la actividad infinita, el *Anstoss* debería ser puesto por el No-Yo. Pero como el No-Yo es puesto por el Yo, la actividad que se le contrapone al Yo es reducible al Yo mismo.



psicofísico. Tal como se ha señalado anteriormente, el autor establece que, si la actividad de un individuo es condicionada por la necesidad interna del sujeto o la necesidad externa del objeto, entonces no es absolutamente independiente. Krug rechaza la concepción de independencia como autodeterminación; es decir, no comprende que la determinación del Yo absoluto por sí mismo pueda ser tomada como la independencia del mismo. Por este motivo, el autor de *Briefe über die Wissenschaftslehre* considera que el Yo absoluto no es libre. La determinación del Yo psicofísico tampoco puede serlo, pues el agente de la mencionada operación es justamente el Yo absoluto: si el Yo absoluto es condicionado, su producto - el yo psicofísico -, también lo será. El yo psicofísico es limitado por el No-Yo. El No-Yo es puesto por el movimiento determinado del Yo absoluto. Entonces, el yo psicofísico es doblemente limitado. Por un lado, el yo psicofísico es limitado por las propias limitaciones del Yo absoluto; por otro lado, el yo psicofísico es limitado exteriormente por el No-Yo. Como resultado de este doble condicionamiento, el yo psicofísico se presenta como una subjetividad cuyo anhelo nunca es satisfecho, debido a las limitaciones que se presentan originalmente en su seno. La contradicción insuperable que Krug encuentra en el seno del yo psicofísico - a saber, que sea independiente en tanto yo volitivo, pero que sea condicionado debido a los límites que se le han impuesto -, sólo puede ser tomada como tal, si se presupone que el yo psicofísico debe ser el Yo absoluto sin determinación interna o externa.

Por este motivo, Hegel sostiene que Krug concibe al Yo como una cosa. El Yo cosificado es un yo psicofísico postulado como el sujeto de la acción realizada o el conocimiento adquirido<sup>152</sup>. Según Hegel, la única prueba que alega Krug para pensar al

---

<sup>152</sup>Hegel, Georg, Wilhelm, "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, -dargestellt an den Werken des Herrn Krug", p. 200: "Herr Krug hat diese Zusammenstellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding ist, ist eins der Grundprinzipien dieses Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweist (S. 80 über transzendentalen Idealismus): wo wir ein Handeln wahrnehmen, müssen wir auch ein Handelndes annehmen, d.h. ein Subjekt von gewisser Realität setzen, von welchem das Handeln gleichsam ausgeht; oder im Organon: es gibt ein Ich, das Subjekt der Tätigkeit ist, denn wirkliche Tätigkeit ohne ein Subjekt der Tätigkeit läßt sich nicht denken, wie jeden, versichert Herr Krug, sein Bewußtsein lehren wird, sobald er den Versuch machen will, so etwas zu denken. Daß das principium essendi des Erkennens oder das Realprinzip der Erkenntnis ein erkennendes Subjekt sei, davon gibt Herr Krug eine Art von Beweis; denn, sagt er, wäre kein solches Subjekt da, so wäre auch keine Erkenntnis da." "El señor Krug ha superado esta reunión de Yo o razón, pues la razón no puede ser hecha cosa; pero que el Yo es una cosa, es uno de los principios fundamentales de este sintetismo, que él comprueba frecuentemente y diligentemente (p. 80 Über transzendentalen Idealismus): donde nosotros percibimos una acción, debemos también suponer un actor; esto significa, suponer un sujeto de cierta realidad, del cual la acción se desprende igualmente; o en el Organon: hay un Yo, que es el sujeto de la actividad, pues la actividad real sin un sujeto de la actividad no puede ser pensada, como a cualquiera enseñará su conciencia, asegura el señor Krug, tan pronto haga el intento de pensar algo por el estilo. Que el principium essendi del conocer o el principio real del

Yo como una cosa es la necesidad de pensarlo como tal, si quiere concebir la existencia de un agente al momento de pensar una acción. Así, Krug pone como principio fundamental de su filosofía la existencia de una conciencia empírica, que se postula como idéntica a sí misma:

Por consiguiente, el señor Krug se cree con todo el derecho de hacer a la conciencia empírica principio de su especulación; de la misma manera y por este motivo, que aquello que encuentra en su conciencia empírica y debe ser pensado en ella misma, es completamente verdadero. Él debe pensar el yo como una cosa, y de allí que sea una cosa.<sup>153</sup>

La conciencia empírica mentada por Krug es idéntica consigo misma, del mismo modo que el Yo absoluto lo es consigo mismo; pero no es capaz de ponerse a sí misma como su opuesto, como un No-Yo. En vez de ello, se contrapone a una serie infinita de elementos finitos que la limitan<sup>154</sup>. El anhelo de libertad que muestra la conciencia empírica es su anhelo por lo absoluto<sup>155</sup>. El obstáculo que representa el mundo exterior, refleja la finitud de la conciencia empírica. Con ello, también, su propia contingencia, pues resulta ineludible que es tan finita y contingente como los límites del mundo que pretende superar.

## 2. La crítica de Hegel a la postura de Friedrich Jacobi

En *Glauben und Wissen*<sup>156</sup>, Hegel afirma que la filosofía de Jacobi es un claro exponente del pensamiento de un “alma bella”. Insiste con esta afirmación en “[Über]

---

conocimiento sea un sujeto cognoscente, de ello extrae el señor Krug un tipo de prueba; pues, dice él, no habría ningún sujeto allí donde no hubiera ningún conocimiento.” [La traducción es nuestra].

<sup>153</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug“, pp. 201-2: “Zum Prinzip seiner Spekulation das empirische Bewußtsein zu machen, dazu glaubt sich Herr Krug also mit allem Fuge berechtigt, und ebenso dazu, daß das, was er in seinem empirischen Bewußtsein finde und in demselben denken müsse, vollkommen wahr sei; er müsse das Ich als Ding denken, und daher sei es ein Ding.” [La traducción es nuestra].

<sup>154</sup> Vid. op. cit., p. 202.

<sup>155</sup> El anhelo por lo absoluto es, en realidad, el anhelo por la concreción de su universalidad indeterminada. La conciencia, tal como la ha concebido Krug, es el yo psicofísico. Se comprende a sí mismo como lo universal. Pero en sí mismo es la simple identidad vacía de sí consigo mismo. Es decir, el yo psicofísico es universal para sí mismo, pero en sí mismo es lo indeterminado. Desde la perspectiva de la conciencia empírica, su exteriorización sólo sería posible mediante una acción que manifestara su universalidad: una determinación que negara todo lo dado en el mundo y elevara su singularidad a lo universal en y por sí mismo. Desde la perspectiva de un observador imparcial, la conciencia empírica no puede exteriorizarse, pues carece de contenido concreto alguno que le permita objetivarse.

<sup>156</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Segundo tomo de *George Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979. La traducción que se empleará en el presente apartado pertenece a Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Creer y saber*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Santa Fé de Bogotá, Colombia, Editorial Norma S.A., 1992.

Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band”<sup>157</sup>, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>158</sup> y en las *Lecciones sobre la estética*<sup>159</sup>. Tanto en *Glauben und Wissen* como en la recensión citada, Hegel se refiere a *Jacobi an Fichte*<sup>160</sup>: una serie de cartas escritas por Jacobi y dirigidas a Fichte, con diversas críticas y consideraciones referidas al sistema fichteano.

Jacobi sostiene que el Yo es la actividad que pone al No-Yo, al igual que lo pensaba Fichte. De este modo, supera el dualismo entre sujeto y objeto<sup>161</sup>. Pero Jacobi confunde el Yo absoluto fichteano con el yo psicofísico: al sostener que el hombre construye su propio objeto de conocimiento desde la nada, supone que la conciencia individual pone al No-Yo<sup>162</sup>. Según el autor, el espíritu humano es el creador, incluso de

---

<sup>157</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band”. En *G.W.F. Hegel Nürnberger und Heidelberg Schriften 1808-1817*, Werke 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 429-61.

<sup>158</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, pp. 542-549

<sup>159</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Aesthetik*. Erster Band, zweiter Band, dritter Band. Editado por Hermann Glockner. Decimosegundo, decimotercero, decimocuarto tomos de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Stuttgart-Bad Sanstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1971. [VA] Vid. Falke, Gustav, “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”. En *Hegel – Studien. Band 22*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987, pp. 129-42. El comentarista sostiene que la descripción del alma bella realizada por Hegel en su Fenomenología del Espíritu concuerda con la crítica a la filosofía de Jacobi que el filósofo hiciera en *Glauben und Wissen*, “[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band”, la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Falke demuestra que incluso la terminología es idéntica. Según el comentarista, Woldemar es de central importancia para comprender la perspectiva hegeliana de “alma bella”.

<sup>160</sup> Vid. Jacobi, Friedrich, *Jacobi an Fichte*. Hamburgo, Friedrich Perthes, 1799.

<sup>161</sup> Vid. op. cit., pp. 1-11. Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Estados Unidos, Harvard University Press, 2003, pp. 78, 111, 117-8. Jacobi sostiene, contra el dualismo ontológico kantiano, que es una contradicción postular la existencia de la cosa en sí, pues Kant define el conocimiento en términos de una actividad subjetiva. Para que la filosofía crítica kantiana sea coherente, debe ser un idealismo subjetivo absoluto. Jacobi pensó que el único análisis posible de la concepción kantiana de sensación podría darse si las sensaciones no fueran más que calificaciones de los estados de la subjetividad. De esta manera, no podrían ser consideradas como algo distinto de nosotros mismos. Es decir, la sensación sería un estado particular. Las leyes supuestamente objetivas son entonces un constructo subjetivo.

<sup>162</sup> Vid. op. cit., p. 15.

Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, pp. 76, 90-95, 100, 102, 110, 112. El comentarista reconoce la influencia que ha tenido la filosofía de Fichte sobre el pensamiento de Jacobi. Pero también tiene en cuenta las reflexiones que hacía el escritor y pensador alemán sobre la ontología monista en general. Según Henrich, Jacobi sostenía que una filosofía, si era racional y coherente, podía ser un spinozismo o un idealismo subjetivo absoluto. Ambos casos son ejemplos de monismo ontológico. Si la filosofía deviene un spinozismo, es un determinismo absoluto. Si la filosofía deviene un idealismo subjetivo absoluto, es nihilismo. Jacobi no quería ser ni determinista ni nihilista. Por este motivo, consideró que no tenía otra alternativa más que desarrollar una filosofía de la fe, que no estuviera fundada en la razón formal. Henrich llama a esta doctrina, “filosofía de la intermediación”. Pues la base de esta filosofía es la certeza que nos da la intuición inmediata de la existencia de otro exterior a la subjetividad que lo intuye: sea este “otro” Dios, otra subjetividad, o cosas en el mundo. Sin embargo, la filosofía de Jacobi sería asociada paradójicamente con el spinozismo. Para comprender esta paradoja, es

sí mismo: se limita, determinándose a sí mismo<sup>163</sup>. Jacobi afirma que el espíritu humano es el todo, fuera del cual nada existe: “Sólo él es aquel todo, y nada hay fuera de aquel todo.”<sup>164</sup> Sin embargo, la totalidad a la que hace referencia Jacobi es la universalidad del pensamiento sin contenido concreto alguno. Su interpretación del pensamiento filosófico de Fichte lo lleva a sostener que el sistema concibe verdades, pero no lo verdadero<sup>165</sup>. Es decir, es un sistema que pergeña formas lógicamente necesarias sin contenido concreto alguno. El contenido concreto - que es lo verdadero -, se ubica fuera del sistema. Así, la reducción del Yo absoluto a la conciencia individual sensible deriva en la concepción del No-Yo como formalidad del pensamiento. Si Fichte concebía al No-Yo como el resultado de la actividad del Yo absoluto, Jacobi concibe al No-Yo como lo pensado por la subjetividad humana<sup>166</sup>.

El pensamiento humano choca contra lo concreto. Lo concreto no es abarcado por el pensamiento, pero es su referente; pues sin este, no existe referencia a lo verdadero. Sin embargo, como el pensamiento es la totalidad sistémica compuesta por la conciencia individual y lo pensado por esta, lo concreto resulta incognoscible. Al ubicarse más allá de los límites de la configuración formal del pensamiento, el contenido concreto y verdadero resulta inaprehensible. Por este motivo, Jacobi sostiene

---

necesario tener en cuenta que la filosofía crítica kantiana, dominante en su época, sostenía la libertad como su principio fundamental. Pero contraponía la libertad de la subjetividad a la determinación exterior de la objetividad fenoménica. De esta manera, a Jacobi le resultaba imposible conciliar ambas instancias. Ante esta aporía, la generación a la que pertenecía Jacobi postularía la concepción de un “spinozismo de la libertad”. Según Spinoza, Dios no es trascendente, sino inmanente. Según la generación a la que pertenecía Jacobi, Dios es la razón. Por este motivo, la razón es inmanente al mundo. Es decir, la razón es intrínseca a todos los entes del mundo: Tanto el plano subjetivo como el plano objetivo comparten la misma racionalidad. La subjetividad racional se determina a sí misma en las elecciones que hace en su vida. Por este motivo, la subjetividad es libre. La libertad del hombre está fundada en su racionalidad. Su razón es lo divino en lo humano. Jacobi sostiene que una perspectiva spinozista, tal como la que se ha descrito anteriormente, reconoce la libertad como un hecho. Pero el “spinozismo de la libertad” no puede reconstruir racionalmente las causas de la libertad. Es decir, no puede demostrar con argumentos racionales la existencia de Dios. Sin tal demostración, no puede establecerse racionalmente la existencia de la libertad como esencia de la vida humana. Sin embargo, la creencia en Dios no puede ser reducida a argumentos racionales. La creencia en el mismo se reduce a la fe que pueda tenerse en su existencia.

<sup>163</sup> Vid. op. cit., pp. 16-17. Jacobi sostiene que el Yo es el fundamento y principio de toda ciencia. Pero el Yo al que se refiere el autor es una conciencia sensible.

<sup>164</sup> Op. cit., pp. 19-20: “Er allein und rein ist jenes Alles, und es ist in Allem jenen nichts außer ihm.” [La traducción es nuestra].

<sup>165</sup> Vid. op. cit., p. 25.

<sup>166</sup> Vid. Pöggeler, Otto, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)”. En AAVV, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*. Editado por Dieter Arendt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 307-49. Pp. 309-10. Jacobi considera que la razón del Idealismo no supera la certeza de sí misma. Es decir, queda reducida a la subjetividad que sólo tiene la razón que está cierta de sí misma, y no puede acceder a lo verdadero. Pensar algo fuera de esta razón cierta de sí es quimérico.

que, si lo verdadero pudiera ser pensado, dejaría de ser justamente lo verdadero, para devenir un artificio de la invención humana:

Todas las ciencias son concebidas en principio como medios para otros fines, y la filosofía propiamente dicha, la metafísica, no escapa a ello. Todos los filósofos fueron en busca de la cosa misma que está detrás de la figura de la cosa; detrás de la verdad, esto es, ir a lo verdadero: ellos querían saber lo verdadero - sin saber que, si lo verdadero pudiera ser concebido por un ser humano, dejaría de ser lo verdadero, para ser una mera creación de la invención humana, un figurarse y formarse de la imaginación sin esencia.<sup>167</sup>

Lo verdadero es anterior al saber y está fuera de este. La razón presupone lo verdadero. Este último legitima la existencia de la razón:

Entiendo por verdadero, algo que precede al saber y está fuera de él; algo que le da un valor al saber y a la facultad de saber de la razón.

Percibir presupone lo perceptible; la razón presupone lo verdadero: ella es la facultad de presuposición de lo verdadero. Una razón que no presuponga lo verdadero es un absurdo.<sup>168</sup>

Pero la razón no es la capacidad por la cual el hombre puede construir una ciencia de lo verdadero, sino la facultad por la cual se hace consciente de su ignorancia: “Con la razón no es dada al hombre la facultad de una ciencia de la verdad, sino sólo el sentimiento y la conciencia de su ignorancia: la sospecha de lo verdadero.”<sup>169</sup> El individuo posee la razón, pero no lo bueno o lo verdadero a lo que tiende la razón. Lo verdadero y lo bueno son el fundamento de la razón, pero no le pertenecen ni al yo, ni a la razón<sup>170</sup>. Para Jacobi, lo verdadero y lo bueno tienen que ser una esencia más alta, en la cual el individuo y la razón tienen su origen: tiene que ser algo mejor que el yo. Dios es esta esencia superior al yo:

Tan cierto como que poseo razón, tan cierto que no poseo con la razón humana la plenitud de la vida, ni la totalidad del bien y de la verdad; y tan cierto como que no lo poseo con la razón, y lo sé; tan cierto que yo sé que es una esencia más alta y que

---

<sup>167</sup> Jacobi, Friedrich, *Jacobi an Fichte*, p. 26: “Alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden, und Philosophie im eigentlichen Verstande, Metaphysik, ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist, zur Sache selbst; hinter die Wahrheit, das ist, zum Wahren zu kommen: sie wollten das Wahre wissen – unweißend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesensloser Einbildungen zu werden.” [La traducción es nuestra].

<sup>168</sup> Op. cit., p. 27: “Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist; was dem Wissen, und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Werth giebt. Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding.” [La traducción es nuestra].

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 28: “Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewusstseyn seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben.” [La traducción es nuestra].

<sup>170</sup> Vid. op. cit., p. 39. Jacobi sostiene que él postula su filosofía del no saber, o nihilismo, frente a un sistema científico de verdades formales, cuyo fundamento último es una yoidad vacía de contenido alguno.

yo tengo en ella mi origen. Por este motivo pues no es tampoco signo mío y de mi razón: yo; ¡Sino más que yo! ¡Mejor que yo! – Algo completamente diferente. ¡Yo no soy y no puedo ser si él no es! – ¡Yo mismo, ciertamente! No me parece que pueda ser mi esencia más alta... Así me adoctrina mi razón instintivamente: Dios. Con fuerza irresistible muestra lo más alto en mí algo más alto que todo, que está sobre mí y fuera de mí; me fuerza lo inconcebible – sí, lo conceptualmente imposible de creer, en mí y fuera de mí, del amor, por medio del amor.<sup>171</sup>

El yo psicofísico no puede conocer lo verdadero o lo bueno en sí mismo. Es decir, no es capaz de conocer a Dios tal como es. Sólo puede pensarlo. Sin embargo, como lo verdadero es en sí mismo incognoscible, lo que concibiera el individuo no podría establecerse como erróneo. Así, Dios es justamente lo que el individuo piensa que es Dios<sup>172</sup>. Además, aquello que el hombre considere que es bueno, es ni más ni menos que bueno<sup>173</sup>. Jacobi sostiene que él no rechaza la doctrina ética emanada de la razón, pues reconoce que su principio moral - coherencia consigo mismo en una unidad sin variación -, es el concepto primordial. La unidad consigo mismo es la condición invariable y absoluta de la existencia racional. Consecuentemente, es la condición absoluta de toda acción libre y racional. Pero esta unidad no es la esencia ni la verdad: es en sí misma vacía. La legalidad de esta unidad vacía no puede apelar al corazón de los hombres, pues es sólo una ley formal. Sólo el amor del hombre lo puede elevar a lo absoluto, que es la Idea<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, pp. 30-1: “So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, und es weiß; so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: Ich; sondern, Mehr als Ich! Besser als ich! – ein ganz Anderer.

Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! - Ich selbst, wahrlich! Kann mein höchstes Wesen mir nicht seyn... So lehret mich meine Vernunft instinktmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche - ja das im Begriff Unmögliches zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe.” [La traducción es nuestra].

<sup>172</sup> *Ibid.* op. cit., pp. 48-9. Según el autor, el hombre encuentra a Dios, porque él mismo se encuentra en Dios. Es decir, el individuo se refleja en una esencia que se da necesariamente y sin fundamento alguno. Si, ante la falta de fundamento, el individuo negara la existencia de Dios, debería ponerse él mismo como fundamento último de sí mismo. Pero si el hombre mismo fuera el fundamento último de sí mismo, entonces él sería Dios.

<sup>173</sup> *Ibid.* op. cit., pp. 32-3.

<sup>174</sup> *Ibid.* op. cit., pp. 34-5. Vid. Pöggeler, Otto, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)”, pp. 319-20. Jacobi se opone a la voluntad que no quiere nada que no sea el puro deber. Rechaza la subsunción de la voluntad particular a la formalidad del concepto vacío y abstracto. El autor de las cartas a Fichte sostiene que si este concepto vacío es la irrupción de lo divino en el hombre, entonces él es ateo. Jacobi no niega el pensamiento del entendimiento. Pero exige al hombre que tenga en cuenta sus sentimientos, su corazón, para dar un salto más allá de los límites del pensamiento. Sólo por medio de la fe es posible huir del nihilismo y abrirse a un más allá del mismo. El nihilismo es así una consecuencia del entendimiento. Hegel concuerda con Jacobi en el rechazo a un concepto puro, vacío, abstraído de las determinaciones. Pero considera que la propuesta de Jacobi no implica la superación de esta instancia, sino tan sólo un movimiento lógicamente necesario dentro del pensamiento del entendimiento. Pues la apuesta por el sentimiento individual, por el corazón, no es más que la particularización de la acción del

Hegel sostiene que, de la escisión entre el yo psicofísico y lo absoluto postulada por Jacobi, resulta la oposición inmediata de ambas instancias. Es decir, no existe elemento alguno que permita el tránsito de la subjetividad finita a lo absoluto e incondicionado. La ausencia de un vínculo entre la conciencia individual y lo absoluto implica la imposibilidad de pensarlo. El individuo no es capaz de pensar lo absoluto, pues ello significaría condicionar lo incondicionado<sup>175</sup>. Para Jacobi, lo absoluto es lo verdadero. Como Jacobi postula que lo verdadero no es contenido por la razón, sino presupuesto por ella, tampoco el mundo puede ser aprehendido por el pensamiento<sup>176</sup>. Por este motivo, todo conocimiento alcanzado no es más que una creencia, una “revelación”<sup>177</sup>. Lo absoluto, en tanto es Dios, no puede ser pensado y es inefable<sup>178</sup>. Hegel afirma que, para Jacobi, la razón es lo divino y supranatural. Pero sostiene además que el autor de las *cartas a Fichte* contrapone el fundamento de la razón a todo contenido racional, pues lo define como lo absoluto indeterminado<sup>179</sup>. En efecto, Jacobi establece que la razón presupone lo verdadero como su fundamento. Él agrega que lo verdadero es lo absoluto. Pero Jacobi entiende que lo absoluto, en tanto es incondicionado, no puede ser condicionado por el pensamiento<sup>180</sup>. Por este motivo, no puede ser conocido. La razón no puede conocer el propio fundamento que presupone. La proposición por la cual se sostiene que la razón presupone lo verdadero es una creencia sin fundamento alguno.

---

individuo, que intenta abstraerse de la legalidad impuesta por el concepto muerto. Para Hegel, la verdadera superación del pensamiento del entendimiento sólo es posible si el concepto no es abstraído de sus determinaciones. Al contrario, el concepto debe ser la unidad de la totalidad de las determinaciones.

<sup>175</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, p. 542.

<sup>176</sup> Vid. op. cit., pp. 542-3.

<sup>177</sup> Vid. op. cit., p. 544. Según la perspectiva de la conciencia creyente, la esencia absoluta, o Dios, está puesta inmediatamente con la conciencia. De esta manera, la conciencia creyente se siente penetrada por la esencia absoluta. Pero esta última se presenta como otro distinto al Yo. Incluso al Yo pensante que la piensa. Dios es el ser absoluto, real en sí mismo. La autoconciencia se presenta ante esta esencia absoluta como el entendimiento finito.

<sup>178</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band”, p. 439.

<sup>179</sup> Vid. op. cit., pp. 448-449.

<sup>180</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, p. 548. Según la perspectiva de Jacobi, lo único que puede establecerse de Dios es que es. La imposibilidad de concepción racional alguna de Dios implica que el mismo sea establecido como un más allá irrepresentable. Todo intento de determinación de lo absoluto implicaría un condicionamiento finito hecho por el pensamiento. El supuesto retorno de Jacobi a una fe ingenua e irracional es criticada por Hegel. El filósofo suabo sostiene que la aparente inmediatez del sentimiento religioso postulada por el autor de Jacobi an Fichte es, en realidad, producto de una operación de abstracción por medio de la cual se establece la imposibilidad que encuentra el entendimiento al momento de conocer lo absoluto, la libertad, las cosas del mundo. Ante este límite, Jacobi apuesta por la fe irracional en la existencia de lo mencionado, (Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*, pp. 177-80).

El fundamento último de la filosofía de Jacobi es entonces la fe en lo absoluto. La imposibilidad de concebir lo incondicionado da paso al sentimiento personal acerca de la presencia de Dios<sup>181</sup>. El yo psicofísico que pergeña Jacobi es una subjetividad finita, cuyo vínculo con lo absoluto es la fe en Dios. Pero la relación que traza el autor de *An Fichte* entre la subjetividad finita y lo absoluto infinito es tal que la primera se mantiene por fuera del último. Es decir, la subjetividad finita no es parte del absoluto en el que cree. Lo absoluto es condicionado y limitado por la subjetividad finita<sup>182</sup>. La subjetividad puede interpretar lo verdadero, lo bueno, Dios, arbitrariamente, sin más fundamentación que su propia convicción, pues está aislada de este supuesto absoluto<sup>183</sup>. Para confirmar esta lectura de la filosofía de Jacobi, Hegel cita un pasaje de *Jacobi an Fichte en Glauben und Wissen*:

---

<sup>181</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise von Daseyn Gottes*. Primera parte. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840, p. 128. Puede observarse la oposición de Hegel a la perspectiva sostenida por Jacobi, en tanto el primero plantea que el sentimiento es la forma sensible que el hombre comparte con los animales. Pero los animales no tienen sentimientos hacia Dios. Pues Dios es asunto del pensamiento. Aunque se pueden tener sentimientos acerca de Dios.

<sup>182</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, pp. 77-8.

Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise von Daseyn Gottes*. Primera parte, p. 171. Hegel critica la postura de aquéllos quienes, como Jacobi, sostienen que la subjetividad finita no puede conocer a Dios porque es lo infinito que siempre se ubica más allá de ella. A la vez, la subjetividad tiene la certeza de ser absolutamente finita. Es decir, permanece inalterable en su condición finita ante un infinito inalcanzable. Tal postura sólo puede conducir a la melancolía (*Sehnsucht*), pues se busca algo que se sabe que no se puede alcanzar. Finalmente, el filósofo suabo agrega que esta es la perspectiva que se tiene acerca de Dios en su época.

Vid. Pöggeler, Otto, "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)", p. 345. Para Hegel, Jacobi comete el error de crear una distancia abismal entre la subjetividad finita y lo absoluto. De esta manera, la única forma de sostener un vínculo con la infinitud es por medio de la fe. Pero Hegel aclara que la fe niega radicalmente la finitud de las subjetividades. Por este motivo, no hay superación posible por medio de la fe.

<sup>183</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise von Daseyn Gottes*. Primera parte, pp. 181-7. Lo finito no puede alcanzar lo infinito porque este último se presenta como la suma ideal de singularidades. Como lo infinito es sólo ideal, entonces no es verdadero. Por tal motivo, lo infinito es una quimera. A la vez, lo infinito es la negación de lo finito. Este último se pone a sí mismo como lo afirmativo frente a esta negación de lo real que es lo infinito.

Lo infinito, como el "más allá" del cual se afirma su existencia, es lo positivo. El yo, frente al cual es puesto lo infinito, es la negación de lo positivo. A la vez, lo infinito es la negación del yo finito. Pero si lo infinito es tan sólo una quimera, entonces el yo finito es lo real. Por este motivo, el yo es la negación de la negación. Como el yo es la negación de su propia negación, se afirma a sí mismo como lo positivo e incondicionado. El yo, en tanto es incondicionado, es infinito.

Pero esta perspectiva, que pareciera la cumbre del yo, es una formalidad que deja de lado toda consideración objetiva y no posee objeto propio. Es la cumbre de la subjetividad, que niega toda determinación. El Yo lo es todo, y nada tiene realidad en sí y por sí. Es la unidad de lo finito y lo infinito, pero concebida desde el punto de vista de lo finito, pues toma la singularidad inmediatamente como si fuera universalidad. Según Hegel, es la perspectiva de la filosofía actual. Como no hay un Dios más allá de mí que sea efectivamente real, entonces no hay una imposición de lo que es verdadero o bueno. Los



Sí yo soy el ateo e impío, quien contra la voluntad que nada quiere, - quiere mentir, como mintió Desdémona moribunda, quiere mentir y engañar como Pílates que se hizo pasar por Orestes, quiere asesinar como Timoleón, quebrantar la ley y el juramento como Epaminondas, como Juan de Witt, suicidarse como Otón, robar el Templo como David, - sí, recoger espigas en sábado, aunque sólo fuera porque tengo hambre y la ley fue hecha para el hombre y no el hombre para la ley. Porque con la más sagrada certeza que tengo en mí, se que el *privilegium aggratiandi* (privilegio de ser perdonado) por tales crímenes contra la pura letra de la ley absolutamente universal de la razón es el auténtico *derecho de majestad* del hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina.<sup>184</sup>

Hegel sostiene que el llamado “*derecho de majestad*” del hombre es la libre interpretación que hace la subjetividad sobre los postulados de la razón. Para Jacobi, la razón presupone lo incognoscible. Entonces, aquello que la subjetividad defina como lo presupuesto es el fundamento de su racionalidad. Por este motivo, la subjetividad actúa con completa arbitrariedad, y culmina concibiéndose a sí misma como el fundamento divino de la razón. El individuo que se toma a sí mismo como el fundamento divino de su propia racionalidad, no tiene en cuenta la normatividad legal de una sociedad. Pero la *Eticidad*, tal como la define Hegel, no es un simple grupo de leyes positivas de las que la sociedad se sirve como si fueran un instrumento. Es la expresión del trasfondo sagrado, divino, de la totalidad social. El individuo que transgrede las leyes sagradas se opone a lo absoluto, y se reivindica a sí mismo como el fundamento infinito de todo lo dado<sup>185</sup>.

Hegel hace extensiva su crítica a dos novelas de Jacobi: *Woldemar*<sup>186</sup> y *Eduard Allwills Papiere*<sup>187</sup>. Observa que los personajes de ambas obras son subjetividades que

---

deberes y lo que sea bueno, lo decido yo. Yo soy bueno por naturaleza. Es decir, tal como soy como fui traído al mundo, sin conciencia. Desde este punto de vista es imposible constituir religión alguna, pues lo único positivo y afirmativo soy yo mismo.

<sup>184</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Creer y Saber*, pp. 133-4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, pp. 83-4: “Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der nichts will, zuwider - lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David, - ja, Ähren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. - Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich - daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.”

<sup>185</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, pp. 84-5.

<sup>186</sup> Vid. Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Erster Theil und Zweiter Theil. Königsberg, publicado por Friedrich Nicolovius, 1796. La novela se divide en dos partes. En la primera parte, el autor nos presenta los personajes de la obra. Eberhard Hornich tenía tres hijas: la mayor se llamaba Carolina, la segunda Henriette y la tercera Luise. Un joven, Dorenburg, se compromete con Carolina. Hornich estaba muy satisfecho con la relación, pues Dorenburg venía de una familia prominente. Gracias a este vínculo,

se repliegan en sí mismas y rechazan toda posibilidad de objetivación: “Ahora bien, el tono fundamental de esas figuras es esa carencia consciente de objetividad, una subjetividad que se aferra a sí misma”<sup>188</sup>. Debido a este retraimiento, los personajes de las novelas de Jacobi son subjetividades vacías. La falta de objetivación resulta en la ausencia de contenido concreto alguno. Por este motivo, su único objeto de observación y análisis es su propia subjetividad. Tal como lo expresara Hegel: “El interés por semejantes subjetividades, que siempre permanecen sólo en sí mismas, es un interés vacío, por más que abriguen la opinión de que son naturalezas superiores, más puras, que produjeron en sí lo divino, tan bien escondido en los más íntimos repliegues, y

---

Hornich podía formar parte del negocio de la familia de Dorenburg. Este último tenía un amigo íntimo, Biderthal, quien se había enamorado de Luise. Pero Hornich no aprobaba la relación, pues no quería que ninguna de sus hijas se casara con un erudito. Por este motivo, Luise y Biderthal sostuvieron su amor en secreto. Dorenburg estaba al tanto del secreto romance entre Luise y Biderthal. Trató de convencer a Hornich para que aceptara la relación. Pero el padre no aceptó. Entonces Dorenburg incluyó a Biderthal en la asociación comercial. Henriette no era bella como sus hermanas Caroline y Luise. Hornich creía que Henriette seguiría siendo soltera y lo cuidaría.

El hermano menor de Biderthal se llamaba Woldemar, y se hospedaba en la casa del primero desde que este se había casado. Woldemar había culminado su servicio para el príncipe G, y estaba ahora en la ciudad. Biderthal y Woldemar no se habían visto por seis años. Biderthal le insinuó a Henriette si acaso no desearía desposarse con Woldemar. Pero Henriette le respondió que sería mejor que Allwina se desposara con él. Allwina Clarenau era una íntima amiga de Henriette, que había perdido a sus padres. Tanto Allwina como su fortuna estaban bajo la tutoría del padre de Henriette. Hornich despreciaba a Woldemar. Le molestaba que Woldemar se guiara sólo por sus convicciones. Henriette, debido a su amistad con Allwina, también pasaba mucho tiempo con el mismo Woldemar. Allwina estaba interesada en Woldemar. Henriette y Woldemar se hacían cada día más íntimos. Biderthal deseaba que Woldemar desposara a Henriette, y habló al respecto con Luise y Dorenburg. Pero no veían ninguna posibilidad de que aquello sucediese mientras Hornich viviera y se opusiera a la unión. Hornich presentía que su muerte se acercaba. Henriette ya había prometido a Hornich que nunca se casaría. Por este motivo, desairó a Woldemar, aunque no le reveló su promesa. Henriette le pidió la mano a Woldemar, pero para que desposara a Allwina; Woldemar reconoció que no sentía pasión por Allwina.

Ya en la segunda parte de la novela, Henriette reconocía que Hornich odiaba profundamente a Woldemar. Para Hornich, Woldemar era un hombre conflictivo, sin ley ni Dios. Para Hornich, Henriette sufriría con este hombre a su lado. Woldemar aceptó casarse con Allwina e hizo público su compromiso con ella. Henriette sufrió en silencio. Woldemar le confesó su amor a Henriette, y ella hizo lo mismo, pidiéndole perdón. Woldemar a su vez le pidió perdón a Henriette por el sufrimiento causado y reconoció que él había sido el hipócrita por haberse rehusado a perdonarla antes.

<sup>187</sup> Vid. Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*. En *Sammlung der besten deutschen prosaischen Schrifsteller und Dichter. Hundert und achtzehnter Theil. Jacobi vermischte Schriften*. Karlsruhe, publicado por Christian Gottlieb Schmieder, 1783. La novela está compuesta como una serie de cartas. Las mismas eran conservadas por Eduard Allwill: un hombre, pietista, que ha sufrido una serie de infortunios a lo largo de su vida, sin perder por ello su buen semblante. Tiene un hermano llamado Guillermo, quien es muy distinto a Eduard, pues no es un hombre que se maneje con rectitud. Se conservan cartas dirigidas o escritas por Sylli: una mujer que a los quince años perdió a su madre y vivía con su padre. Otro de los personajes es Clerdon: amigo de Allwill y Sylli, casado con Amalia y padre de familia. Finalmente, los personajes secundarios son Lenore y Clärchen: amigas de Sylli.

<sup>188</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Creer y Saber*, p. 136. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, p. 85: “Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objektivität, diese an sich selbst festhängende Subjektivität.”

permitieron que fuera contemplado en *negligé*.”<sup>189</sup> Esta afirmación se condice con algunos pasajes de *Woldemar*, en los cuales el protagonista sostiene que la razón es incapaz de conocer sus propios fundamentos. Ante esta imposibilidad, el hombre no puede conocer los principios de su racionalidad. Con ello, no puede conocerse a sí mismo como ser racional. El ser humano puede intuir el origen de su naturaleza divina, sin conocerla realmente:

Por consiguiente, cada vez que la razón toma tales verdades como premisas para sus conclusiones, no toma lo que ha producido. Todo lo que sea absolutamente primero y último se halla fuera de su ámbito. Toda su actividad propia es una actividad meramente mediadora para el sentido, entendimiento y corazón, cuya economía unida tiene que administrar.

Por ello, esta razón no puede ser de ninguna manera la fuente misma de aquella sabiduría, que exigimos como el bien más alto. Tampoco puede estimular la sed por esta sabiduría en primer lugar; sólo puede hacer más sensible la sed: por consiguiente, aumentarla. Que nosotros somos naturaleza divina, nos lo dice algo original profundamente velado en el alma; nos hace saber un impulso de naturaleza no engendrada en nosotros, transformar lo pasado en imperecedero, compartir la naturaleza de lo eterno con lo temporal, impulsa a dar independencia a lo dependiente: un impulso, que muchos se imaginan como la razón, antes que algo que pudiera ser imaginado por la razón.<sup>190</sup>

Así, el protagonista de la novela afirma que es imposible sostener con seguridad cuál es la constitución interna del hombre, pues el ser humano es un abismo sin límite alguno que lo determine: “¡Oh, el hombre es un abismo inconmensurable – un laberinto infinito!”<sup>191</sup>

Se observa la constitución de una subjetividad sin límites determinados, ni contenido concreto que la determine. El individuo bien puede considerarse como una abstracción que no se determina a sí misma. Todo intento que hace el hombre por conocerse a sí mismo choca contra la imposibilidad de conocer los principios de la

---

<sup>189</sup>Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1989. [LSE], p. 176. VA I, p. 327:“Das Interesse für dergleichen Subjektivitäten, die immer nur in sich selber bleiben, ist ein leeres Interesse, wie sehr jene auch die Meinung hegen, die höheren reineren Naturen zu seyn, welche das Göttliche, das so recht in den innersten Falten stecke, in sich hervorbrächten und recht im Negligée sehen ließen. –“

<sup>190</sup>Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Erster Theil, p. 145:“Also jedesmal wenn die Vernunft solche Wahrheiten als Vordersätze zu ihren Schlüssen nimmt, so nimmt sie nicht was sie hervorgebracht. Alles absolut Erste und Letzte liegt außer ihrem Gebiet. Ihre ganze eigenthümliche Geschäftigkeit ist eine bloß vermittelnde Geschäftigkeit für Sinn, Verstand und Herz, deren gemeinschaftliche Oekonomie sie zu verwalten hat.

Diese Vernunft kann daher unmöglich die Quelle selbst jener Weisheit seyn, nach der wir, als dem höchsten Gut, verlangen. Auch den Durst nach dieser Weisheit kann nicht sie zuerst erregen; nur empfindlicher kann sie ihn machen: also ihn vermehren. Daß wir göttlicher Natur sind, sagt uns etwas in der Seele tief verborgenes Ursprüngliches; verkündigt uns ein Trieb unerzeugter Natur in uns, der Vergängliches in Unvergängliches zu verwandeln, Zeitlichem die Natur des Ewigen mitzuthemen, Abhängigem Unabhängigkeit zu geben strebt: ein Trieb, der viel eher sich Vernunft ersinnen, als durch Vernunft eronnen werden könnte.” [La traducción es nuestra].

<sup>191</sup> Op. cit., p. 175: “O, der Mensch ist ein unermeßlicher Abgrund – ein unendliches Labyrinth!” [La traducción es nuestra].

razón con la cual intenta llegar al conocimiento de sí. Por este motivo, resulta incomprendible incluso para sí mismo.

Los personajes de las obras de Jacobi buscan medios alternativos para acceder a su autoconocimiento ante la imposibilidad de tener un conocimiento cierto de sí mismos por medio de la especulación racional. Woldemar, por ejemplo, intenta conocerse a sí mismo a través del mundo que lo rodea. Él busca su propio reflejo en las cosas que observa, de tal manera que pueda percibirse en ellas como si fueran un espejo de su interioridad. Tal como lo señala Hegel, el reflejo especular al que se refiere Jacobi no es más que la certeza de cierta semejanza encontrada entre distintos objetos<sup>192</sup>. Su afirmación es corroborada por un pasaje de *Woldemar*, en el cual el protagonista sostiene que el hombre no puede percibir incluso su propia configuración física, si no es por medio de otro cuerpo en el cual se refleje. A la vez, el alma humana sólo puede experimentar a través de otra alma que refleje su propia impresión:

El hombre se siente más en otro que en sí mismo. Nuestra figura corporal no puede ser percibida por nosotros, como en otro cuerpo que la refleje ante nosotros; nuestra alma no puede sensibilizarse, como no sea por medio de otro espíritu, el cual refleja su impresión sobre ella. Éste es el hálito viviente en la nariz del nudo de la Tierra. Por esto toleramos preferentemente cualquier miseria, antes que una completa soledad; por esto huiríamos del más exquisito jardín encantado, donde tuviéramos todo, a excepción de peligros; - contra cualquier carencia, contra cualquier temor, para encontrar hombres.<sup>193</sup>

Sin embargo, esta supuesta determinación recíproca fracasa. La subjetividad que no realiza objetivamente lo pensado por medio de la acción, tiende a convertirse en una conciencia que piensa abstracciones sin forma adecuada a las condiciones históricas, sociales, culturales, e incluso lingüísticas en las que transcurre su existencia. Sus pensamientos se configuran como formas vagas, de contenido indeterminado y de límites difusos. En consonancia con su objeto, el pensamiento, la conciencia que lo

---

<sup>192</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, p. 41. El autor sostiene que la convicción lograda por medio del encuentro de semejanzas entre dos objetos es una certeza de segunda mano. La certeza de primera mano es la fe, (*Glauben*). De esta manera, la identificación siempre se produce en el marco de la exterioridad entre la subjetividad y lo otro. En el caso de la certeza de primera mano, lo otro - llámese Dios o la esencia absoluta -, es una realidad independiente al pensamiento. En el caso de la certeza de segunda mano, la operación de identificación se da entre distintos objetos que son observados por la subjetividad y a los cuales se les encuentran ciertas semejanzas. Pero el pensamiento actúa en relación de exterioridad con respecto a los objetos.

<sup>193</sup> Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Erster Theil, pp. 56-7: "Der Mensch fühlt sich mehr im Andern als in sich selbst. Unsere körperliche Gestalt können wir nicht gewahr werden, als in einem andern Körper, der sie vor uns abspiegelt; unsere Seele kann sich nicht empfinden, als mittelst eines andern Geistes, der ihren Eindruck auf sie zurückwirft. Dies ist der lebendige Odem in die Nase der Erdenkloßes. Darum ertragen wir lieber jedes Elend, als eine gänzliche Einsamkeit; darum würden wir aus den herrlichsten Zaubergärten entfliehen, wo wir alles hätten, nur keinen Gefährten; - entgegen jedem Mangel, jedem Schrecknisse, um Menschen anzutreffen." [La traducción es nuestra].

piensa no encuentra determinación ulterior a la identidad inmediata de sí consigo misma. La vaguedad de sus postulados le permite evadir las limitaciones de su existencia concreta. La supuesta identificación de la subjetividad con los demás se funda en la representación de sí misma en la figura del otro. Pero el descubrimiento de semejanzas con los demás presupone la exterioridad del otro a quien la subjetividad le impone arbitrariamente una representación de sí misma. Por otro lado, la propia representación que la subjetividad tiene de sí misma es arbitraria, pues esta misma desconoce sus propias determinaciones más allá de la intuita identidad de sí consigo misma. La exterioridad de la representación no logra expresar la interioridad carente de determinación de una subjetividad que no ha llegado siquiera a conocerse a sí misma<sup>194</sup>.

Fruto de este fracaso es la constante búsqueda de su reflejo en todas las cosas, tal como lo afirmara Woldemar - el protagonista de la novela homónima -, al sostener que es propio de la naturaleza del hombre buscarse a sí mismo en ellas: “Por naturaleza, el hombre sólo se busca a sí mismo ante todo y en todas las cosas”<sup>195</sup>. El individuo, en tanto es un “abismo” inconmensurable, no se refleja completamente en lo finito: ni en lo humano, ni en la naturaleza. El yo psicofísico no puede ser aprehendido por una representación finita. Sólo puede ser reflejado en la representación de lo inconcebible, de lo inconmensurable: “Grandes presagios tomaron mi Espíritu. Mi alma concibió aproximarse a lo inconcebible. ¡Ella, que en otros tiempos no había sido consciente de una representación, ahora tan llena de sensibilidad y pensamiento! Existencia propia y con sentido - ¡De la nada! - ¡Creación!”<sup>196</sup>. Sin embargo, lo inconcebible no puede ser

---

<sup>194</sup> Vid. Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987, p. 47. Tal como lo sostiene el comentarista, Jacobi exige a la subjetividad que se duplique en una apariencia (*Schein*) bella. Este “otro” reduplicado es la exteriorización de su interioridad. El planteo se hace manifiesto en Eduard Allwills Papiere, pues se exige que la vida del poeta sea bella. Es decir, un poeta sólo es tal si la exteriorización de su interioridad subjetiva es bella.

Al comentario de Eisenhauer habría que agregar que Hegel critica esta posición, pues la supuesta exteriorización de la belleza interna de la subjetividad termina en la inacción. La belleza, entendida como la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, es irrealizable a sola voluntad del individuo. Este último no controla el mundo objetivo. Por este motivo, no puede asegurarse a sí mismo que sus acciones sean bellas. Ante la incertidumbre, o reconoce que entonces no es una bella individualidad, o permanece sin actuar. Pero si el individuo no actúa, el contenido objetivo de su conciencia es nulo. Con ello entramos en un círculo vicioso, pues una subjetividad vacía no puede exteriorizar su interioridad. Con lo cual, permanece en la inacción.

<sup>195</sup> Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Erster Theil, p. 120: “Von Natur sucht der Mensch überall und in allen Dingen nur sich selbst.” [La traducción es nuestra].

<sup>196</sup> Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Zweiter Theil, p. 20: “Hohe Ahnungen ergriffen meinen Geist. Meine Seele wähte, dem Unbegreiflichen sich zu nähern. Sie, die einst nicht Einer Vorstellung sich bewußt war, nun so voll Empfindung und Gedanke! Eigenes, gefühltes Daseyn – aus dem Nichts! – Schöpfung!” [La traducción es nuestra].

representado, justamente porque es inconmensurable. Tal como lo explica Allwill en una de sus cartas, en el hombre vive la eternidad, lo celestial. Atributos que no pueden ser descriptos ni representados: “Cielo y eternidad viven aún en mi alma como lo estuvieron antes: ¡yo obré correctamente! Y veo que todas mis acciones son buenas, o sus consecuencias; pues a través de todas mis experiencias sopla el hálito viviente de la naturaleza, que, creciente, eternamente fecunda de nuevo.”<sup>197</sup> Las acciones del hombre deben ser juzgadas acorde a lo divino que anida en su alma. Pero entonces no pueden ser juzgadas por otros hombres, ni tampoco según parámetros sustentados en leyes naturales. Es decir, siendo el individuo inconmensurable, es imposible que la intencionalidad de sus actos pueda ser comprendida tomando como referencia las consecuencias fruto de su praxis. Los móviles de su accionar tampoco pueden ser comprendidos por otros individuos, pues ellos no logran concebir el sentido que trasciende sus actos. Así, el único capaz de juzgar los actos del individuo es el propio individuo, pues sólo él es capaz de intuir el “mandato” divino por el cual ha actuado<sup>198</sup>. Como la intuición de lo divino en el seno del alma no puede ser aprehendida conceptualmente por la propia razón del individuo, sus mandatos sólo pueden ser

---

<sup>197</sup> Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*, p. 232: “Himmel und Ewigkeit sind schon lebendiger in meiner Seele als sie vorher waren: ich that wohl! Und siehe, so sind alle meine Thaten gut, oder ihre Folge wird’s; denn durch alle meine Empfindungen weht der lebendige Athem der Natur, der vermehrende, ewig neu gebährende.” [La traducción es nuestra].

<sup>198</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise von Daseyn Gottes*. Primera parte, p. 174-6. Hegel critica esta postura - la cual considera dominante desde la aparición de la filosofía kantiana -, por la cual se concibe al hombre bueno en sí mismo. La misma se funda en la suposición del buen origen del ser humano. Es lo inverso a la teología cristiana tradicional, que juzga que el hombre es originalmente malo, debido al pecado original.

En esta nueva concepción de la naturaleza del hombre, la única determinación es la identidad del individuo consigo mismo. El individuo permanece vacío, sin determinaciones ulteriores que le permitan hacer concreta su naturaleza. Es incapaz de negarse a sí mismo. Por este motivo, no puede transformar ni transformarse. En este sentido, el hombre es la finitud absoluta: la permanencia inmutable de lo finito en su identidad consigo mismo. Concibe lo infinito como el “más allá” de su propia finitud.

La determinación abstracta del individuo se muestra claramente en los vínculos trazados con los demás. La identidad inmediata del hombre consigo mismo se hace evidente cuando el individuo sostiene que la determinación de lo bueno yace sólo en su propia convicción. Esta última se funda a la vez en la naturaleza esencialmente buena del individuo. Por este motivo, el planteo esbozado presupone una tautología. Pues cada acción realizada por el individuo sólo es juzgable desde la perspectiva del agente del acto en cuestión. Todo lo que haga el individuo es una afirmación de su bondad natural. La perspectiva que otra conciencia pudiera tener sobre el acto realizado no es relevante, pues los demás están excluidos de la identidad del agente consigo mismo: única determinación a tener en cuenta en este caso. Los demás sólo observan la apariencia de la acción, pues desconocen la esencia: los motivos que han llevado al agente a actuar de tal modo. Aunque incluso conocieran los móviles que impulsan al actor, no podrían aprehenderlos. Pues el principio determinante y fundamental de su acción es justamente la identidad de sí consigo mismo, y ninguna otra conciencia podría llegar a entenderlo verdaderamente.

En conclusión, toda acción realizada no es más que la afirmación de su propia identidad vacía. Su anhelo (*Sehnsucht*) por el infinito “más allá” es el anhelo por la infinitud que niega radicalmente a la conciencia finita. Y este persistente anhelar es su sustancia.

percibidos y aprehendidos por medio del sentimiento de la propia subjetividad que los experimenta:

La idea más superficial del mundo es que la mera razón puede ser la base de nuestras acciones. ¿Cuál es la esencia de la razón? ¿Es una conciencia más transparente que ha sido lograda por medio de la sensibilidad más tenue? ¿Tomada en su completa extensión y abstraída de cualquier cosa particular, más como sistema de nuestras experiencias y tendencias? Al final es sólo la experiencia, el corazón, que nos mueve, nos determina, da vida y obra, dirección y fuerza.<sup>199</sup>

Por este motivo, los personajes de las novelas de Jacobi reclaman constantemente la necesidad de seguir los dictados de su corazón<sup>200</sup>. Son subjetividades que buscan sostener un estrecho vínculo emocional con su interioridad. Sus sentimientos le dan la seguridad que no han conseguido por medio de la razón. Según ellos, los individuos que siguen los impulsos dictados por sus sentimientos, son los sabios que alcanzan la virtud y conquistan la libertad:

No obstante me fue preservado mucho de mi añadidura, y por este motivo yo sé en quién creer. Yo obedezco únicamente a la voz de mi corazón. Percibirla, distinguirla, entenderla, a esto llamo yo sabiduría; seguirla valerosamente, virtud. Así sentí propiedad, libertad – plenitud de la vida. ¡Y, oh cómo cuesta esto, tanto cómo la comodidad de la tranquilidad, de la seguridad; incluso tanto cómo la paz de lo celestial!<sup>201</sup>

La virtud es entendida como el resultado del ejercicio moral que el individuo pone en práctica constantemente. En las propias palabras de Woldemar, esta actividad es lo divino en el hombre:

Pues el impulso ético en el hombre no podría dejar de causar efecto, y tampoco en vistas de la totalidad de la humanidad dejaría de manifestarse activamente: sería la

---

<sup>199</sup>Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*, pp. 224-5: “Es ist die hohlste Idee von der Welt, daß die bloße Vernunft die Basis unsrer Handlungen seyn könne. Das Ding Vernunft, woher hat es sein Wesen? Ist es mehr als helleres Bewußtseyn durch zartere Sinnlichkeit hervorgebracht? In seinem ganzen Umfange genommen, und zu einem besondern Dinge abstrahiert, mehr als System unsrer Empfindungen und Neigungen? Am Ende ist es doch allein die Empfindung, das Herz, was uns bewegt, uns bestimmt, Leben giebt und That, Richtung und Kraft.” [La traducción es nuestra].

<sup>200</sup> Vid. Falke, Gustav, “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”. El comentarista reconstruye el razonamiento de Jacobi a la luz de la crítica realizada por Hegel. Jacobi considera que la fe es el saber inmediato. Hegel sostiene que la supuesta inmediatez de la fe - o certeza sensible -, es resultado de múltiples mediaciones, (Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1959, p. 91, §65). Sostenemos que las múltiples mediaciones a las que se refiere el filósofo suabo son, en suma, una operación de abstracción. Por medio de esta última, la subjetividad finita se aliena de la totalidad a la cual pertenece. La conciencia, al extrañarse del universal, no encuentra otra base sobre la cual fundamentar el conocimiento que no sea la fe en la existencia de lo otro - sea el mundo, Dios, u otras subjetividades -.

<sup>201</sup>Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*, p. 228: “Dennoch wurde mir viel von meiner Beylage bewahrt, und darum weiß ich, an wen ich glaube. Der einzigen Stimme meines Herzens horch ich. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, heißt mir Weisheit; ihr muthig zu folgen, Tugend. So ward mir Eigenheit, Freiheit – Fülle des Lebens; und, o wie viel köstlicher das, als die Behaglichkeiten der Ruhe, der Sicherheit; als der Friede des Heiligen sogar!” [La traducción es nuestra].

verdadera energía humana; Dios en el hombre. El objeto de este impulso sería la virtud en su propia figura; es decir, la virtud pura: la virtud como fin en sí mismo.<sup>202</sup>

Pero tanto la moral puesta en práctica como la virtud resultante de esta actividad no son producto de fundamentos esgrimidos racionalmente, sino resultado de la percepción subjetiva de sus propios sentimientos. Una ética basada en los sentimientos que experimenta un individuo, no es permeable a máximas surgidas del raciocinio. Tampoco da lugar a la deliberación, pues ningún individuo puede someterse a los dictámenes de otro. Una subjetividad que se guíe sólo por lo que siente, rechaza toda norma que le sea impuesta como un deber. Sólo acepta su deseo como único factor determinante de su actividad: “¡Con qué medios él juega al maestro, le es indiferente, mientras él juegue! Robo, traición, mentira y asesinato, todo le agrada y le hace bien, si él logra con esto poder: independencia de todas las obligaciones es su mayor deseo.”<sup>203</sup> Tal como lo dictaminara Hegel con respecto a los personajes de Woldemar: “Pues una tal alma bella tampoco está abierta a los intereses verdaderamente éticos y fines sólidos de la vida, sino que se encierra en sí misma y vive y se mueve sólo en sus subjetivísimas elucubraciones religiosas y morales.”<sup>204</sup>

Hegel sostiene que Woldemar es un alma bella, que “mediante la superioridad desde la que todo lo rechaza como indigno de sí, se oculta a sí misma la debilidad para soportar y elaborar el auténtico contenido del mundo dado.”<sup>205</sup> Para Woldemar no es digno comprometerse con su entorno. Considera humillante el vínculo con el prójimo, a quien trata con cierto desdén, pues no cree que esté a su altura. Al respecto, Hegel sostiene que “a este entusiasmo interno por la exagerada excelencia propia con que ante sí misma se magnifica se añade luego una infinita susceptibilidad respecto a todos los demás, que deben en todo momento adivinar, comprender y venerar esta belleza

---

<sup>202</sup>Jacobi, Friedrich, *Woldemar*. Erster Theil, p. 258: “Denn der sittliche Trieb im Menschen könnte zu wirken und auch in Absicht des Ganzen der Menschheit sich thätig zu beweisen nicht aufhören: er wäre die wahre eigentliche Menschenenergie; Gott im Menschen. Der Gegenstand dieses Triebes wäre – Tugend in eigener Gestalt; nämlich: reine Tugend, Tugend als Zweck an sich.” [La traducción es nuestra].

<sup>203</sup> Op. cit., p. 120: “Durch welche Mittel er den Meister spiele, ist ihm gleichgültig; wenn er ihn nur spielt! Raub, Verrätherey, Betrug und Mord, alles ist ihm lieb, und macht ihm wohl, wenn er nur Gewalt damit erhält: Unabhängigkeit von allen Pflichten ist sein höchster Wunsch.” [La traducción es nuestra].

<sup>204</sup> LSE, p. 176. VA I, p. 326: “Denn auch für die wahrhaft sittlichen Interessen und gediegenen Zwecke des Lebens ist solch eine schöne Seele nicht offen, sondern spinnt sich in sich selber ein, und lebt und webt nur in ihren subjektivsten religiösen und moralischen Ausheckungen.”

<sup>205</sup> Op. cit., p. 176. VA I, p. 326: “...und die Schwäche, den ächten Gehalt der vorhandenen Welt nicht ertragen und verarbeiten zu können, vor sich selbst durch die Vornehmheit versteckt, in welcher sie Alles, als ihrer nicht würdig, von sich ablehnt.”



solitaria.”<sup>206</sup>Un alma bella - en este caso, Woldemar -, sustenta una relación asimétrica con sus semejantes. La alta valoración que tiene de sí se da en desmedro del prójimo. Considera correcto que los demás estén siempre dispuestos a atender sus necesidades afectivas; mientras que, para él, los conflictos de ellos no ameritan atención alguna. Su exasperación ante la incompreensión de quienes lo rodean es una prueba fehaciente del escaso respeto que tiene hacia el prójimo: “Y si los otros no saben hacerlo, todo el ánimo se conmueve y se siente infinitamente herido en lo más profundo. Entonces toda la humanidad, toda la amistad, todo el amor quedan de una vez por todas sentenciados.”<sup>207</sup>

Además, piensa que los problemas cotidianos no merecen un serio tratamiento, porque son irrelevantes. Tras el desprecio por el mundo que lo rodea se esconde el miedo a que su tiempo y sus facultades sean absorbidos por cuestiones banales. Pero si los asuntos que debe tratar requieren todo su esfuerzo, entonces no son tan fútiles como él los pensaba. O bien, ha sobrevalorado su capacidad. Woldemar prefiere abstenerse de actuar para conservar la imagen que tiene de sí mismo. Al respecto, Hegel sostiene que: “No poder soportar la pedantería y la mala educación, los menores inconvenientes y contratiempos, que un carácter fuerte y grande pasa por alto inmune, supera todo lo imaginable, y son precisamente tales nimiedades fácticas las que llevan tal ánimo a la suprema desesperación.”<sup>208</sup> Su inacción le impide transformar lo dado. Pero la negativa a la modificación de lo dado implica la renuncia a la conversión de la cosa en un ser

---

<sup>206</sup> Op. cit., p. 176. VA I, p. 326, p. 326:”Zu diesem innern Enthusiasmus für die eigene überschwengliche Trefflichkeit, mit welcher sie vor sich selber ein großes Gepränge macht, gesellt sich dann sogleich eine unendliche Empfindlichkeit in Betreff auf alle Uebrigen, welche diese einsame Schönheit in jedem Momente errathen, verstehen, verehren sollen.”

<sup>207</sup> Op. cit., p. 176. VA I, p. 326:”können das nun die Anderen nicht, so wird gleich das ganze Gemüth in Tiefsten bewegt und unendlich verleßt. Da ist mit einemale die ganze Menschheit, alle Freundschaft, alle Liebe hin.”

Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*. New York, Cambridge University Press, 1976, p. 113. La comentarista se refiere a Woldemar al tratar la “sinceridad” del personaje y señala que su reclamo por la completa transparencia emocional lo lleva a apostar por la espontaneidad. Es decir, por la expresión de su vida emotiva tal como la experimenta a cada momento. La ausencia de censura celebrada por el protagonista de la novela presenta un serio inconveniente que no es tenido en cuenta por él mismo: como Woldemar no reflexiona acerca de sus emociones, estados afectivos pasajeros y la manera en que afectan la manifestación de los mismos a los demás, los vínculos que puede trazar con su entorno son sumamente frágiles. El personaje no se compromete afectivamente con los demás, pues sus constantes oscilaciones lo conducen a cambios repentinos y drásticos en su conducta. Por este motivo, Shklar considera que este comportamiento es socialmente destructivo.

<sup>208</sup> Op. cit., p. 176. VA I, p. 326:”Die Pedanterie und Ungezogenheit, kleine Umstände und Ungeschicklichkeiten, über welche ein großer starker Charakter unverletzt fortsieht, nicht ertragen zu können, übersteigt jede Vorstellung, und gerade das sachlich Geringfügigste bringt solches Gemüt in die höchste Verzweiflung.”

para él. Es decir, no convierte a la cosa en un objeto. Por este motivo, la conciencia de Woldemar no puede darse un contenido objetivo. Al contrario, es una subjetividad replegada en su interioridad: su único objeto es la imagen que tiene de sí misma. La falta de objetivación también puede ser corroborada con la composición ficticia de *Eduard Allwills Papiere*: una serie de cartas que son encontradas y publicadas por Friedrich Jacobi. El protagonista de la novela - Eduard Allwill -, no publica las esquelas, ni hace pública su vida por medio de una autobiografía. Allwill no está interesado en objetivar la experiencia subjetiva de su existencia a través de una novela. La publicación de los manuscritos que había conservado es un hecho completamente ajeno a su voluntad.

Hegel afirma que, si a simple vista los personajes de las novelas de Jacobi parecieran gozar de piedad religiosa<sup>209</sup>, un análisis más riguroso permite observar que son ególatras, concentrados en su propia interioridad. Podría pensarse que la sumisión al deseo particular como único fundamento válido para la acción resultaría en la sistemática violación de todo lo socialmente penado<sup>210</sup>. Pero el intento de evadir toda obligación - sea consagrada positivamente en la ley escrita, sea la obligación moral padecida por la subjetividad que lo evade -, da por resultado la inacción. Pues ningún individuo que dejara de lado toda máxima moral para guiarse sólo por su deseo, se

---

<sup>209</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, p. 86. Hegel piensa posiblemente en la personalidad de Allwill. En una carta de Clerdon a Sylli, fechada el 8 de Marzo, el primero describe a Allwill como un pietista piadoso, de constitución física frágil, pero de buen talante y personalidad independiente, (vid. Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*, pp. 174-5). Cf. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, p. 67, nota al pie 2. El comentarista señala que Jacobi era pietista. Su filosofía está consecuentemente basada en la fe y el sentimiento religioso, en desmedro del pensamiento crítico. Sin embargo, se debe agregar que la calificación hegeliana de “alma bella” no ha sido aplicada solamente a personajes, ficticios o reales, calificados como pietistas: Novalis era católico, y personajes literarios como Werther, Romeo y Julieta, o Hamlet, no tenían vínculo alguno con el pietismo. Por otro lado, Hegel no consideró que todos los pietistas fueran almas bellas. Tal es el caso de Kant, cuya filosofía fue considerada por el filósofo suabo como exponente de la figura del Espíritu conocida como “representación moral del mundo”.

Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, p. 110. La comentarista nos recuerda que la crítica de Hegel al pensamiento de Jacobi partía de la negativa a aceptar la intuición de lo absoluto - definido como inefable -, en detrimento del pensamiento especulativo. Tal “filosofía del sentimiento” es un claro síntoma del alma bella. Esta última no advierte que la filosofía no es una opinión personal, sino el pensamiento universal. Mientras que no tiene en cuenta que el sentimiento siempre es individual.

<sup>210</sup> Vid. Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*, pp. 93-6. El comentarista afirma que un personaje como Allwill es en realidad un paradigma que engloba a una multiplicidad de individuos parecidos, los cuales, debido a su egoísmo, tienen un comportamiento destructivo hacia la ley y la sociedad. Pero habría que agregar a los dichos de Eisenhauer, que este comportamiento destructivo hacia la Eticidad no se traduce en acciones, sino en el rechazo a integrarse a la sociedad.

arriesgaría a actuar si temiese que su acción lo condujera a la necesidad de cumplir una serie de obligaciones:

Así como encontramos en los poetas, que conocen lo que es eterno y lo que es finito y condenado, - tanto en los antiguos, como en Dante, como también en *Goethe* con sus Orestes, condenado por un tiempo de su vida al infierno -, en qué consiste esa condenación a los infiernos, a saber, en estar eternamente atado al acto subjetivo, en estar solos con lo que nos es más propio y contemplar eternamente esa propiedad, así vemos también en los héroes Allwill y Woldemar representado ese mismo tormento de contemplarse eternamente a sí mismo, y esta vez ni siquiera en un acto, sino en el aburrimiento y debilidad aún mayores del ser vacío, y esa impudicia consigo mismo representada como la razón de la catástrofe de sus aventuras poco novelescas.<sup>211</sup>

La condena a la que son sometidos los personajes de las novelas de Jacobi es justamente el resultado de la falta de objetividad. La huida del mundo objetivo implica el replegarse en su interioridad subjetiva. Los héroes novelescos como Woldemar y Allwill se abstraen del mundo. La supuesta inmediatez de la intuición de su existencia presupone un movimiento de abstracción, por el cual se perciben a sí mismos escindidos de su entorno. Los tipos humanos creados por Jacobi manifiestan su subjetividad en su anhelo de libertad. Pero su rechazo a todo tipo de constrictión - la independencia con respecto a cualquier deber -, revela la evasión de toda exterioridad a la cual pudiera enfrentarse esta misma subjetividad. Pues en la misma acción de evasión se afirma la existencia de aquello que se evade. El “alma bella”, pergeñada y ponderada por Jacobi, se abstrae del mundo exterior para regodearse en la intuición de su identidad consigo misma. Este “contemplarse a sí mismo” representa el goce en “lo más propio” que puede tener un individuo. La “propiedad” mencionada no es más que una identidad vacía sin determinación. Es la conciencia que se percibe a sí misma y se toma como objeto, dejando de lado todo contenido que no sea ella misma.

Hegel sostiene que la trama de las aventuras expuestas por Jacobi es poco novelesca. El motivo de esta carencia es un desarrollo argumental muy pobre, debido a la falta de acción de los personajes. Tanto en el caso de *Woldemar* como en el de *Eduard Allwills Papiere*, la trama se circunscribe a la exposición de largos discursos

---

<sup>211</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Creer y Saber*, p. 137. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, p. 86: “Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle ausgesprochen finden, nämlich als das ewige Verbundensein mit der subjektiven Tat, das Alleinsein mit seinem eigenen, sich selbst Angehörigen und die unsterbliche Betrachtung des Eigentums, so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer Tat, sondern in der noch größern Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seins, und diese Unzucht mit sich selbst als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt.”

declamados por los héroes y personajes secundarios de la obra. Los discursos se centran, directamente o indirectamente, en el tratamiento de la personalidad de los propios expositores. Los caracteres creados por Jacobi son ególatras, enamorados del reflejo de sí mismos en cada cosa del mundo. Sus parlamentos en defensa del amor revelan que lo único que sienten es amor por sí mismos. La perspectiva que posee Hegel acerca del amor como sentimiento subjetivo humano es muy distinta de la concepción narcisista de Jacobi. Para el último, el amor es la única manera que el individuo puede acercarse a la inconmensurabilidad de su propia subjetividad. Para Hegel, el amor implica la negación de sí del amante: asume su finitud en la dependencia afectiva hacia el otro. Ante lo absoluto, el individuo se reconoce como finito, y es consciente que lo otro es lo infinito con el cual desea reconciliarse. El individuo debe negar sus propias limitaciones para lograr la reconciliación subjetiva con lo absoluto y divino. Al hacerlo, niega su propia existencia. Se presenta una situación paradójica, pues renuncia libremente a su propia personalidad para reconciliarse con otro. El temor y la resistencia a dar este último paso son comprensibles, pues implica el fin de la vida tal como la había conocido. De hecho, para el amante es el fin de su vida. Pero su existencia se transforma al lograr la reconciliación con lo absoluto. Pues el individuo se hace consciente de su participación en lo divino<sup>212</sup>.

### 3. La crítica de Hegel a la postura de Novalis

Hegel califica a Novalis como un alma bella en el segundo artículo de “Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel”<sup>213</sup>. También considera que los escritos del poeta alemán son una clara exposición de su pensamiento en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>214</sup>. Tal como sucediera con la filosofía de Wilhelm Krug y la obra de Friedrich Jacobi, las reflexiones de Novalis están influenciadas por el sistema

---

<sup>212</sup> Vid. VA III, pp. 34-52. Hegel se refiere a la pintura en la forma romántica y su contenido argumental. Al respecto, el filósofo enfatiza el tratamiento del amor cristiano como temática central. Reconoce diferencias entre el amor terrenal y el amor a Dios. Pero sostiene que el amante se encuentra con la conciencia de su propia finitud tanto en la relación amorosa con otro individuo, como en el vínculo afectivo establecido con Dios.

<sup>213</sup> Vid. Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, “Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel”. Zweiter Artikel. En *G.W.F. Hegel: Berliner Schriften 1818-1831*, Werke 11. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 205-74.

<sup>214</sup> Vid. Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, pp. 644-5.

filosófico fichteano<sup>215</sup>. Más adelante, veremos que la interpretación que el escritor alemán hace de la filosofía de Fichte deriva en una particular perspectiva de la subjetividad y el mundo objetivo que se le contraponen. A través de esta óptica, Novalis considera que el objeto se reduce a la reflexión de la conciencia que lo contempla. De este modo, la objetividad no es más que la subjetividad que se opone a sí misma.

Novalis sostiene que el Yo se pone a sí mismo a condición de que haya un No-Yo que se le oponga. Ambos, Yo y No-Yo, son contenidos en la esfera denominada “Yo” o “Dios”: “La acción de ponerse el yo como yo tiene que estar vinculada a la antítesis de un no-yo independiente y a la relación con una esfera que las abarque y contenga – esta esfera puede llamarse Dios o Yo.”<sup>216</sup> A simple vista podría pensarse que la reflexión del escritor alemán se ajusta a la línea interpretativa de Fichte. Pues tal pareciera que reconoce que el Yo determinado y el No-Yo son puestos por el Yo absoluto. Pero un análisis más riguroso nos permite comprender que existen importantes diferencias en los planteos de los dos pensadores. En primer lugar, Novalis afirma que el Yo se pone a sí mismo, en tanto haya un No-Yo independiente que se presente como su antítesis. Según Fichte, el Yo que se pone a sí mismo es el Yo absoluto. Si el Yo absoluto sólo pudiera ponerse a sí mismo a condición de que existiera un No-Yo independiente a él que fuera su antítesis, entonces no sería absoluto, ya que estaría condicionado por otro que no es puesto por él mismo. Por este motivo, el Yo que se pone a sí mismo debe ser el Yo determinado. Novalis plantea entonces que el yo psicofísico se pone a sí mismo. La subjetividad es, por un lado, condicionada por la existencia independiente de su antitético No-Yo. Pero, por otro lado, el movimiento de autoposición es propio del Yo absoluto.

La supuesta confusión entre la subjetividad y el Yo absoluto es, en realidad, una identidad entre ambos términos, ya que Novalis establece que ambos son uno y lo mismo: “Sujeto y Yo absoluto son uno.”<sup>217</sup> La subjetividad es el Yo absoluto que se pone a sí mismo como conciencia individual. La identificación entre los dos momentos repercute en la concepción del No-Yo. Este último es puesto por el Yo absoluto. Si la

---

<sup>215</sup> Vid. Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 98. Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 21-2. Acerca de la crítica que hace Hegel a la obra de Novalis en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía.

<sup>216</sup> Novalis, *Estudios sobre Fichte*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Introducción, traducción y notas, Robert Caner-Liese. Madrid, Akal, 2007, §8, p. 37.

<sup>217</sup> Op. cit., §45, p. 60.

subjetividad y el Yo absoluto son lo mismo, entonces el No-Yo es puesto por la subjetividad que lo concibe. Más específicamente, la conciencia individual percibe al No-Yo como si este último fuera una existencia independiente. Pero el No-Yo es ciertamente dependiente de la subjetividad que lo percibe, pues esta última es el Yo absoluto.

Novalis tiene una perspectiva particular del No-Yo, que le permite sostener que este es el reflejo de la interioridad de la subjetividad: “Si pregunto qué es un asunto, estoy preguntando por su representación y su intuición – yo sólo pregunto por *mí mismo*. Cuando pregunto qué es una cosa, estoy interrogando acerca de su representación y su intuición – estoy preguntando exclusivamente acerca de *mí mismo*.”<sup>218</sup> De esta manera, el conocimiento del mundo objetivo es, en realidad, el conocimiento de sí de la propia conciencia individual que percibe el objeto: “*Buscamos por todas partes lo incondicionado y encontramos siempre sólo cosas.*”<sup>219</sup> Aquello puesto por el yo como lo otro es su representación: el mundo, la naturaleza, es una manifestación de la subjetividad<sup>220</sup>. Tal es el núcleo conceptual de *Heinrich von Ofterdingen*<sup>221</sup>. La obra es una reflexión acerca de distintos tópicos que atraviesan la vida intelectual del autor. Entre ellos destaca la particular perspectiva que tenía acerca de la naturaleza. Esta última es concebida como la reflexión de la interioridad emocional e intelectual del hombre. Como la naturaleza quiere gozar del inmenso arte

---

<sup>218</sup> Op. cit., §373, p. 140. Vid. Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts, II. Aesthetik und Literatur*. Segunda parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826, p. 148. El autor sostiene que el Yo es simbolizado por el No-Yo. Inversamente, el No-Yo es simbolizado por la interioridad subjetiva de quien percibe.

<sup>219</sup> Novalis, Polen. En Estudios sobre Fichte y otros escritos, §1, p. 199. Novalis, *Blüthenstaub*. En *Athenaum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Erstes Bandes. Erstes Stück. Berlín, bey Friedrich Bieweg dem älteren, 1798, p. 70: “Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.”

<sup>220</sup> Vid. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Ediciones Península S.A., 1998, pp. 62-3. Para Novalis, el yo originario es la totalidad. De esta manera, el no-yo es puesto por el yo. El yo es consciente de la operación por la cual pone a su opuesto, pues es posible describir el movimiento. Como el yo es consciente de la posición del no-yo, este último es relativo al yo. Entonces, el no-yo no es un opuesto absoluto al yo, sino más bien un anti-yo: es un “tú”.

<sup>221</sup> Vid. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*. Primera parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826. Para una traducción al castellano, Novalis, *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, RBA Editores S.A., 1994. La novela inconclusa de Novalis trata sobre las peripecias que enfrenta Heinrich von Ofterdingen. Él emprende un viaje con Klingsohr - el padre de su prometida, Mathilde -, cuya finalidad es el aprendizaje. La separación de Mathilde es vivida como la muerte preanunciada de su amada: a su regreso, Heinrich se entera del fallecimiento de ella.

que ella encierra en sí misma, se transforma en seres humanos. Es decir, se hace consciente de sí misma a través de la subjetividad humana<sup>222</sup>.

La conciencia humana es la mediación del Yo universal (Dios, según Novalis), con lo terrenal. O sea, el Yo absoluto logra reconocerse a sí mismo en su otredad (el No-Yo puesto por él mismo), a través del hombre que percibe la naturaleza. Por este motivo, Novalis sostiene, a través de Silvestre (uno de los personajes de la obra), que el sufrimiento del ser humano terminará cuando la naturaleza ya no sea lo “otro” a lo cual se enfrenta y resiste. Cuando la naturaleza se haya vuelto dócil y sea una conciencia moral, devendrá la felicidad, pues la conciencia moral es el hombre en su glorificación<sup>223</sup>. Pero esta “docilidad” no supone la opresión de lo natural, sino su lectura clara y transparente.

El medio de conocimiento de la naturaleza es la poesía. El impulso poético es definido como la disposición a expresar lo que se ve. La expresión de lo percibido con la única finalidad de manifestarlo tal como es, establece al dominio natural como un fin en sí mismo. De este modo, el conocimiento perseguido no es instrumental<sup>224</sup>. Se busca,

---

<sup>222</sup> Si el No-Yo es el reflejo de la subjetividad, también es posible interpretar que esta última es el No-Yo (la naturaleza), que se hace consciente de sí misma.

<sup>223</sup> Vid. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, p. 167. Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 26-7. El comentarista relaciona la postura de Novalis en *Heinrich von Ofterdingen* con la perspectiva hegeliana de la conciencia formal. Esta última es postulada en §137 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. La conciencia tiene por contenido su propia subjetividad. Es decir, carece de contenido objetivo alguno. Por este motivo, sus elucubraciones son incontrastables. La ausencia de parámetros objetivos que permitan establecer la veracidad de lo pensado tiene como consecuencia que lo puesto por la propia subjetividad (sus reflexiones) carezca de límites y sean irrealizables. [Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. (PhR) Pp. 197-8. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Traducción de Eduardo Vázquez. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000. (FD). Página 204].

<sup>224</sup> Vid. Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*. En la primera parte de *Novalis Schriften*, pp. 49 y 70. La naturaleza se refleja en el ánimo y este la expresa. Novalis sostiene en esta obra que la poesía refleja el espíritu de la naturaleza y es su mejor herramienta de expresión. El ámbito natural no puede ser conocido apropiadamente por técnicas intrusivas que lo presupongan como un medio para otro fin. El pensamiento científico moderno ha creado un andamiaje conceptual cuyo objetivo no es el conocimiento del mundo, sino su explotación. La naturaleza se sustrae al pensamiento y exige ser develada, no como un medio, sino como un fin en sí mismo. Es decir, exige ser conocida en sí. Pero tal conocimiento no puede lograrse mediante la conceptualización de la misma, sino por medio de la observación sin intenciones ulteriores. Vid. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, pp. 92-3. Walter Benjamin señala correctamente que, para Novalis, la observación fuerza a la reflexión de sí de la cosa. Esta observación puede ser denominada irónica en el sentido otorgado por los pensadores del romanticismo. Es decir, no observa en su objeto nada individual, nada determinado. No se interroga a la naturaleza, sino que se llama al autoconocimiento de la cosa. Por ello se la denomina irónica, ya que en el no saber – en el observar -, se alcanza el saber, que resulta idéntico al objeto.

Vid. Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Traducido por Philip Barnard y Cheryl Lester. Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 44-50. Novalis se refiere a *Witz* (ocurrencia), como un modo alternativo de

en cambio, la asequibilidad de la sabiduría. El poeta es el verdadero sabio, pues revela el ser del No-Yo. Al hacerlo, revela también el ser del Yo determinado, que se refleja en el No-Yo. La intencionalidad de la poesía es revelar el ser de lo divino. La expresión poética busca manifestar al Yo universal, o “Dios”, mediante la revelación del No-Yo y el Yo. Pero la empresa no puede realizarse exitosamente, debido a que el lenguaje tiene una esfera limitada. La poesía no puede expresar lo inconmensurable<sup>225</sup>.

El intento de expresar lo desmesurado e inefable es tarea de la filosofía. Los verdaderos objetos de la poesía son la naturaleza o la historia. En el primer caso, la develación del ser del No-Yo revela el ser del Yo. En el segundo caso, asistimos a la manifestación inmediata del Yo. Quien quiera comprender la historia de la humanidad, debe contemplar su propio interior. La introspección le permite acceder a la naturaleza del Yo, que es común a todos los hombres. La subjetividad que conoce su propia interioridad, comprenderá la realidad humana en sus múltiples relaciones. Pero el asunto principal de la poesía es el amor, pues este último implica la reflexión y la identificación de una subjetividad en otra<sup>226</sup>. Los personajes de *Heinrich von Ofterdingen* vinculan el

---

conocimiento al analítico y predicativo. Este último trata con elementos homogéneos. Pero *Witz* implica la conjunción de elementos heterogéneos: en este caso, el vínculo entre el Yo y el No-Yo. La relación entre ambas instancias se establece como un doble juicio: el yo psicofísico no indaga en la naturaleza, sino que deja que esta se muestre tal cual es. La manifestación del No-Yo ante el Yo que la percibe es también la exposición del segundo, pues ambos son momentos de una misma unidad: el Yo absoluto o “universal” (Dios). El yo psicofísico se conoce a sí mismo a través del conocimiento de la naturaleza; a la inversa, el No-Yo se conoce a sí mismo a través del conocimiento del Yo determinado, o psicofísico. Finalmente, el conocimiento recíproco de ambas instancias implica el conocimiento de sí del Yo “universal” o Dios. De esta manera, la separación entre sujeto y objeto desaparece y el Yo absoluto – que, en este caso, también es el Yo determinado o psicofísico –, sabe que sabe acerca de sí mismo.

Cf. Verene, Donald Phillip, *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. Albany, State University of New York, 1985, p. 100. Verene considera que la postura de Novalis se opone a la racionalidad. Según el comentarista, el irracionalismo de Friedrich von Hardenberg es el principal motivo por el cual Hegel lo critica tan severamente. Para Novalis, el hombre logra la unidad inmediata con la totalidad universal por intermedio de la poesía. El comentarista interpreta que el poeta alemán deja de lado la reflexión racional, para valerse del impulso poético como medio de conocimiento. Sin embargo, el impulso poético concebido por Novalis no es irracional o inconsciente. Es una operación del entendimiento que presupone la identidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. De este modo, lo otro no es realmente conocido, sino tan sólo negado en su alteridad por medio de la identificación con el sujeto cognoscente. Hegel critica la identidad abstracta presupuesta en el vínculo inmediato entre el yo psicofísico y el No-Yo.

<sup>225</sup> Vid. Novalis, *Estudios sobre Fichte*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, §385, p. 131. El autor sostiene que las limitaciones del lenguaje representan una ventaja. Pues su incapacidad al momento de expresar la apariencia en su totalidad, permite que la belleza se mantenga pura en su inefabilidad.

<sup>226</sup> Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*. Memphis, General Books, 2010, p. 118. El comentarista sostiene que no hay objeto en el universo romántico, sólo sujeto. Es decir, los objetos son representaciones de la subjetividad que percibe. La reducción del universo a una reflexión del sujeto percipiente resulta en una tautología del tipo “yo = yo”, que nos deja sin interrogantes a nivel del conocimiento. Pero la situación se vuelve problemática cuando la subjetividad se presenta, no como el sujeto cognoscente, sino como el sujeto deseante. Pues el objeto de deseo siempre es una proyección de lo que desea el sujeto. O sea, el objeto de deseo no es más que el sujeto deseante reflejado en lo otro. Cada



amor con la eternidad, pues la relación entre dos conciencias que se reflejan entre sí devela el ser del Yo determinado. Este último es, en suma, el Yo universal o Dios; y lo divino es atemporal<sup>227</sup>. Sin embargo, los personajes de la obra sostienen que lo más importante en la poesía no es el asunto que trata. Lo relevante en la poesía es la aplicación poética que se hace sobre el tópico elegido. La poesía no es definida como una tarea particular, sino la forma de actuar general del espíritu humano. Es decir, lo importante es develar el Yo universal por medio del conocimiento del No-Yo y el Yo determinado.

Según Hegel, Novalis concibe una subjetividad carente de solidez, cuyo principal rasgo es su impulso constante por alcanzarla. Es decir, su cualidad principal es la tendencia a la concreción de lo que piensa y lo que siente. La tendencia subjetiva a la realización objetiva de su interioridad nunca logra su culminación:

La subjetividad consiste en la carencia que empero es un impulso hacia la solidez, y permanece así anhelo. Este anhelo de un alma bella se expone en los escritos de Novalis. Esta subjetividad permanece anhelo, no se hace sustancial, se extingue en sí, y se mantiene en esta situación, - el tejido y las líneas en sí mismas; es la vida interior y circunstancialidad de toda verdad – La extravagancia de la subjetividad deviene frecuentemente locura; ella permanece en el pensamiento, es atrapada en el torbellino del entendimiento reflexivo, que es siempre negativo ante sí mismo.<sup>228</sup>

Como ya se había señalado, Novalis reduce la objetividad del No-Yo a un reflejo de la subjetividad. Mientras el vulgo cree que la existencia del No-Yo es independiente de la conciencia que la percibe, el poeta intuye que el mundo sólo es un reflejo de sí mismo. Hegel sostiene que la ausencia de objetividad condena a la conciencia individual a permanecer en el anhelo (*Sehnsucht*). Pero la referencia al impulso (*Trieb*),

---

vez que el sujeto deseante alcanza su supuesto objeto de deseo, se desilusiona: lo deseado no es lo que él había imaginado. Lo deseado siempre está más allá del sujeto del deseo. El carácter evasivo del objeto de deseo sólo es entendible si se comprende que este es en última instancia el propio sujeto deseante. Babbitt recuerda al lector que la trama de *Die Lehrlinge zu Sais* de Novalis trataba sobre la búsqueda de la flor azul. Esta última es la metáfora de la felicidad. El autor había pensado dos finales para su relato inconcluso: en el primer caso, el protagonista descubre un velo, detrás del cual yace la flor azul; en el segundo caso, el protagonista descubre el velo y se encuentra con él mismo. El comentarista señala correctamente, que los dos casos representan un mismo y único final.

<sup>227</sup>Vid. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*. Primera parte de *Novalis Schriften*, p. 116-7. Vid. Novalis, *Hymnen an die Nacht*. Segunda parte de *Novalis Schriften*, pp. 1-4. El autor se refiere a la eternidad del amor, que encuentra en la mirada de la persona amada. Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, p. 227. Para Novalis, la eternidad es un instante atemporal que es alcanzado por el yo en la vida cotidiana.

<sup>228</sup>Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, pp. 644-5: “Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis’ Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich, und halt sich auf diesem Standpunkt fest, - das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit – Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektirenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negative ist.” [La traducción es nuestra].

nunca satisfecho no conduce a un análisis estrictamente psicológico sobre la situación de la subjetividad anhelante. El filósofo alemán sostiene, en cambio, que la permanencia en el anhelo no lleva a lo sustancial. La inclusión de la determinación *sustancia* (*Substanz*), en la exposición crítica del pensamiento de Novalis implica la introducción de un planteo ontológico. Cuando se piensa en el concepto de sustancia, usualmente se concibe a la misma como algo que subyace a otra cosa. Un soporte esencial a ciertos atributos secundarios. No es el caso del concepto de sustancia en la filosofía hegeliana, cuya ontología – más bien relacional –, se contrapone a una filosofía positiva. Luego, y en el marco de la ontología hegeliana, la sustancia no es concebida como “algo” que subyazca o sea el soporte de un atributo secundario<sup>229</sup>.

La descripción de la sustancia en el pensamiento hegeliano es sumamente compleja, pero en resumidas cuentas puede definírsela como un movimiento reflexivo que se determina a sí mismo. La sustancia es causa de sí misma<sup>230</sup>. Por mor de la reflexión en sí, la sustancia es la determinación de una relación que sólo es

---

<sup>229</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die Lehre vom Wesen*. Editado por Georg Lasson. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1963, pp. 184-205. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica. Segunda Parte. Libro Segundo: La Doctrina de la Esencia*. Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo de *Wissenschaft der Logik*. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968, pp. 221-44.

<sup>230</sup> Para entender a qué nos referimos cuando decimos que la sustancia es incluso su propia causa, debemos remitirnos a la determinación causal, denominando a la causa sustancia activa y al efecto sustancia pasiva. La sustancia activa es la acción determinante. Como toda determinación es una negación, la sustancia activa es la acción negatriz. La sustancia activa es, en sí, idéntica consigo misma. Ello significa que, establecida la proposición por medio de la cual se sostiene que la sustancia activa es idéntica a sí misma, esta se desdobra en dos términos que son idénticos entre sí. Sin embargo, el desdoblamiento de la sustancia activa en dos términos implica que, aunque idénticos, son fundados como diferentes entre sí. Es decir, el primer término se refiere al otro como idéntico a este. Pero, para que se establezca dicha identidad, es imprescindible que el segundo término sea fundado como el referente del primero. La referencialidad implica que los dos términos, el que refiere y el referente, son distintos entre sí. Por este motivo, la relación de identidad presupone la distinción de los términos.

El término puesto como fundado es entonces distinto al fundamento. Lo fundado es llamado la sustancia pasiva (efecto). La sustancia pasiva es presupuesta por la sustancia activa como si fuera una condición. O sea, sólo en tanto exista una sustancia pasiva, o efecto, es posible establecer la existencia de una sustancia activa. Pero la sustancia activa tiene un contenido idéntico al de la sustancia pasiva, pues la segunda fue puesta por la primera. De este modo, la sustancia pasiva es en realidad la sustancia activa.

Por otro lado, la sustancia pasiva es puesta por la sustancia activa como lo otro de ella. Tal como se ha señalado anteriormente, el fundamento y lo fundado son formalmente distintos. La sustancia activa es el fundamento. Como tal, se niega a sí misma. El resultado de esta determinación, la sustancia pasiva, es un ser-puesto que no se niega a sí mismo: una positividad. La sustancia pasiva es lo negativo de la sustancia activa, pues es lo opuesto a esta última. Luego, la sustancia pasiva es la negación de su propio fundamento. Entonces, es lo negativo como negativo mismo. Así, la sustancia pasiva se manifiesta como negatividad que se refiere a sí misma. Es decir, la sustancia pasiva se niega a sí misma: se pone como otro. O sea, la sustancia pasiva es formalmente idéntica a la sustancia activa.

La causa y el efecto son idénticos tanto en contenido como en la forma. Es decir, ambos son momentos de la misma determinación: la sustancia. Esta última es su propia causa y no es condicionada más que por sí misma.

condicionada por sí misma. De esta manera, la relación en cuestión no es condicionada por factor externo alguno. Al no ser condicionada por ningún otro factor que no sea sí misma, es incondicionada. Luego, lo incondicionado es absoluto.

Si la relación en cuestión no es condicionada por ningún elemento que no sea ella misma, no existe otra opción más que considerarla el sujeto de la determinación. Por otro lado, si lo único existente en el universo de la relación sustancial es la propia sustancia, el único objeto que puede ser determinado es ella misma. La sustancia se determina a sí misma, ya que no existe otro elemento que sea determinable. La autodeterminación de la sustancia es posiblemente su cualidad más relevante. Lo sustancial es definido como aquello que se determina a sí mismo, de tal manera que ningún elemento externo concurre en su constitución. Como no existe factor exterior que lo afecte, su desarrollo está sujeto a su propia legalidad. Lo que sea la sustancia, depende de su propia constitución interna. Por consiguiente, su devenir se presenta bajo la figura de la necesidad lógica, ya que el despliegue de la misma está determinado de antemano por su propia naturaleza.

La necesidad lógica que presenta la sustancia la “libera”, por así decirlo, de todo elemento aleatorio que se pudiera presentar exteriormente. Pero la ausencia de contingencias externas puede ser concebida también como la eliminación de toda determinación que no sea la propia. De tal manera que la sustancia se caracteriza por no estar sujeta al dominio de ningún elemento que no sea ella misma. Tal cualidad es comprendida como la libertad. La libertad es la naturaleza interna del concepto. El mencionado es la determinación ulterior de la sustancia. La necesidad lógica sustancial es el tránsito hacia la libertad del concepto. De esta manera, aquello que se determina a sí mismo es libre.

La sustancia es el sujeto que se pone a sí mismo como objeto de su propia determinación. Pero la subjetividad descrita por Novalis no se determina a sí misma: no se niega a sí misma para determinarse como algo distinto a ella misma. Al contrario, el poeta alemán considera que la objetividad se reduce a un reflejo de la subjetividad que la observa. Es decir, la subjetividad determina la objetividad como idéntica a sí misma. La única determinación que explica la concepción de subjetividad sostenida por Novalis es la identidad abstracta del yo consigo mismo. Debido a la identificación del yo psicofísico consigo mismo, este no puede objetivarse y su vida se agota en solitarias elucubraciones. Por este motivo, Hegel sostiene que la subjetividad se extingue en sí y

permanece abstraída en el pensamiento: es la vida interior y circunstancialidad de toda verdad. La conciencia sólo concibe formalidades, cuya única determinación excluyente es el principio de identidad al que se ajusta el entendimiento. La subjetividad se priva del conocimiento de lo otro, al identificarlo siempre con ella misma; pues dicha operación siempre culmina con la referencia a sí misma<sup>231</sup>.

Hegel critica la personalidad de Novalis, pues considera que la vida del poeta alemán es un claro ejemplo de lo que él considera que es un alma bella. El filósofo alemán reconoce implícitamente la coherencia que mostrara Novalis entre su pensamiento y su praxis cotidiana, ya que sostiene que la postura teórica del poeta alemán fue determinante en el fatal desenlace de su existencia:

Pues lo que se muestra como la individualidad de Novalis es que la necesidad del pensamiento esta alma bella sólo lo ha ejercitado hasta el anhelo y no ha podido ni superar el entendimiento abstracto ni tampoco rechazarlo. Esto ha golpeado tan fuerte al noble joven, con tal seguridad se puede decir, que el anhelo trascendental, esta tuberculosis del espíritu, se ha diseminado por el cuerpo, y consecuentemente ha determinado su destino.<sup>232</sup>

Hegel enfatiza nuevamente que el anhelo en el que queda estancado el pensamiento de Novalis le impide la superación o la exclusión del entendimiento abstracto. Según el filósofo alemán, este anhelo insatisfecho es una tuberculosis del espíritu, que ha afectado al poeta hasta el punto de transformarse en la enfermedad mortal que ha puesto fin a sus días. La sentencia final del párrafo citado es algo oscura, pues resulta difícil entender a qué se refiere el pensador cuando sostiene que la postura de Novalis lo condujo a la muerte por una enfermedad de las vías respiratorias<sup>233</sup>. Sin

---

<sup>231</sup> Vid. Well, Heinz, *Die "schöne Seele" und ihre "sittliche Wirklichkeit": Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*. Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang GmbH, 1986, pp. 71 y 140. El comentarista sostiene que la reducción a los sentimientos y al amor pergeñada por Novalis, no hace posible la reconciliación entre el individuo y el universal. Por este motivo, la única "reconciliación" posible es estética: sólo el artista puede manifestar lo universal por medio de su obra personal. No existe manera en que la individualidad del artista se realice como una realidad ética y social o como medio de la teoría del conocimiento. Lo ideal queda en la interioridad subjetiva del artista como la mitología del reino de la paz, irrealizable y siempre anhelada.

<sup>232</sup> Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel". Zweiter Artikel. En *G.W.F. Hegel: Berliner Schriften 1818-1831, Werke 11*, p. 267: "Denn was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, daß das Bedürfnis des Denkens diese schöne Seele nur bis zur Sehnsucht getrieben und den abstrakten Verstand weder zu überwinden noch ihm auch zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edlen Jüngling vielmehr so ins Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, daß die transzendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat." [La traducción es nuestra].

<sup>233</sup> Vid. Heine, Heinrich, *Die romantische Schule*, pp. 190-204. Heine también considera que la tuberculosis de Novalis había sido causada por un estilo de vida consecuente con su perspectiva de la existencia. Más específicamente, el comentarista considera que la poesía del escritor alemán es un reflejo de la existencia humana como un padecimiento necesario para que el hombre pueda identificarse con la naturaleza. Esta última aparece como lo opuesto al Yo. Por este motivo, al experimentar la naturaleza, se

embargo, quien reduce el mundo objetivo a un reflejo de su propia conciencia, se toma a sí mismo como el Yo absoluto. La subjetividad eleva su propia convicción al status de ley moral al asumirse como lo incondicionado<sup>234</sup>. Cualquier extravagancia u ocurrencia que tenga le resulta admisible, pues ella misma es el único juez de sus pensamientos y actos. De esta manera, se entrega a la satisfacción de sus deseos, sin tener en cuenta las consecuencias<sup>235</sup>.

Ante esta situación, Novalis busca un principio firme al cual aferrarse. Tal como puede verse en *La Cristiandad o Europa*<sup>236</sup>. En la citada obra, el autor sostiene que el Cisma protestante produjo el quiebre de la unidad de la Iglesia Católica, terminando con la “Edad de Oro” de la Cristiandad. Novalis no reniega del protestantismo, ya que gracias a este movimiento religioso ha nacido la confianza en la infinitud del hombre. De hecho, considera que el protestantismo ha sido la causa de la Ilustración. Pero critica la injerencia de los príncipes en el Cisma, pues implicó el dominio de lo político sobre lo religioso. El primado de lo político sobre lo religioso ha ocasionado la guerra entre Estados cristianos. Los hombres han dejado de lado la observación de lo divino, para abocarse sólo a su propia finitud. Sólo la naturaleza, siempre poética e infinita, ha resistido el avance de esta nueva racionalidad. Para Novalis, la religión es la clave para

---

la padece. Sólo atravesando este padecimiento es posible identificarse con lo opuesto para asumir la infinitud de la conciencia que la percibe.

<sup>234</sup> Vid. Novalis, *Estudios sobre Fichte*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, §497, p. 162. Según Novalis, el hombre que actúa de acuerdo a sus principios es honorable. Pero su honorabilidad no depende de los principios que siga. Para el autor, lo loable es que el hombre haga de sus principios formas rectoras de su existencia.

<sup>235</sup> Vid. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 144-8. Novalis considera que el hombre inauténtico se aferra a una vida rutinaria. El hombre auténtico debe llevar una existencia sin hábitos. La tentación de caer en una rutina es muy grande, pues los seres humanos buscan constantemente un hogar. De hecho, quieren transformar todo lugar en su hogar. De esta manera, los hombres persiguen como objetivo evitar el extrañamiento. Es decir, rechazan el distanciamiento de todo lo que los rodea. Pero todo su entorno debería extrañarles. Sólo mediante el extrañamiento de todo lo dado pueden tomar distancia del mundo para observar como este último se da a conocer ante ellos. Por este motivo, Novalis critica la propensión a la sistematización de los filósofos. Para el poeta alemán, el sistema filosófico es el impulso patológico a tener un hogar en todas partes. O sea, una estructura estable aplicable rutinariamente en todo momento y lugar. La filosofía de Novalis es consecuente con su crítica a la sistematización, pues es bosquejada en aforismos. De esta manera, se elude la construcción de un sistema con deducciones e inferencias concatenadas. Otra vía de escape al pensamiento rutinario es la constitución de una “filosofía comunal” o *Symphilosophie* (término acuñado por Friedrich Schlegel mediante la unión de *Sympathie* y *Philosophie*, que implica el filosofar comunal), consistente en la postulación de aforismos escritos entre varios pensadores. De este modo, se evita la unilateralidad de la perspectiva individual. Finalmente, Novalis considera que la “poetización” del pensamiento es un antídoto contra la patología de los sistemas filosóficos: la sistematización busca la homogeneización de lo dado por medio de razonamientos que sean supuestamente aplicables en cualquier situación y lugar. La poesía, en cambio, es la “revelación” de la cosa en su singularidad.

<sup>236</sup> Vid. Novalis, *Die Christenheit oder Europa*. Primera parte de *Novalis Schriften*. Novalis, *La Cristiandad o Europa*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*.

que cesen las guerras entre los Estados europeos. La finalidad de la Cristiandad es la reunificación de Europa. La iglesia volverá a reinar sin consideración de fronteras y Jerusalén será su capital.

El alma bella, tal como la describe Hegel, es fideísta y esteticista. Estos atributos corresponderían al pensamiento de Novalis. Podemos argumentar que la afirmación de la identidad de la subjetividad con Dios (o Yo universal), es un acto de fe, ya que no existe modo de establecer que el yo psicofísico sea idéntico al Yo universal. Sin esta identificación entre la subjetividad finita y el Yo absoluto, sería imposible sostener luego que el yo psicofísico se refleja en el No-Yo (o naturaleza), e, inversamente, que la naturaleza se refleja en el yo psicofísico. La perspectiva esteticista del escritor alemán establece que la poesía es la única vía de conocimiento de la naturaleza. La poesía también es el medio de conocimiento de la propia subjetividad que percibe la naturaleza, pues esta última es el reflejo de la primera. Pero sin el acto de fe fundacional por medio del cual la subjetividad finita es identificada con Dios, la postura esteticista de Novalis carecería de fundamentos.

El alma bella pergeñada por Novalis se concibe como lo divino: la ley ya no es una imposición externa, sino la interioridad espontánea del sentimiento. Si el hombre es lo incondicionado, no puede ser condicionado por un factor externo. Es decir, no puede ser constreñido por ninguna ley que no haya sido impuesta por él mismo. Pero la inmediatez del sentimiento implica que la única determinación posible es la identificación de lo que siente el individuo con la actividad que sostienen él y los demás. Si lo realizado no se ajusta a lo que siente la subjetividad finita, entonces es rechazado por esta última. La inmediatez del sentimiento es el contenido acorde a la identidad abstracta del yo psicofísico consigo mismo, pues de él no deriva mediación alguna que permita el tránsito de lo pensado a su realización. El alma bella sólo se realiza en el discurso de exhortación. El tipo humano mencionado se presenta como la única opción a la racionalidad instrumental de la Ilustración. Pero sus exhortaciones no conducen a la acción, sino a la abstención.

En este contexto, *La Cristiandad o Europa* cobra un nuevo sentido. La obra no es exactamente un proyecto ético político presentado por Novalis, sino la mirada nostálgica del autor hacia un pasado concebido fantasiosamente como la “Edad de Oro”: la vuelta a la Iglesia unificada del Medioevo. La fantasía concebida por el poeta alemán le permite identificarse con un mundo que ni siquiera es aquél del pasado. La Edad

Media que imagina Novalis es una extravagancia del entendimiento que sólo se realiza en el entramado de su singular discurso<sup>237</sup>. La “Edad de Oro” es una fase original, percibida como una etapa de armonía y felicidad. Un paraíso perdido al que se intenta retornar. No existen pruebas documentales o argumentales que permitan establecer la existencia de semejante estadio. Su presencia sólo es sostenida por la imaginación del

---

<sup>237</sup>Vid. Vega, Francisco C., “Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu”. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 32 (2011.4), pp. 1-17.

Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel”. Novalis considera que lo divino debe ser expresado poéticamente para ser aprehendido por el individuo. Pero esta aprehensión no se refiere al pensamiento reflexivo, sino al sentimiento que anida en el corazón. A pesar de cierta similitud con los planteos del Pietismo, Novalis se identifica con la representación de la interioridad religiosa del Catolicismo. Por este motivo, el poeta alemán proyecta el retorno al Medioevo: la vuelta a la unidad religiosa que le daba sentido a su visión del mundo e impedía la anarquía reinante en los tiempos de la Revolución Francesa.

Vid. Hernández, Javier Domínguez, “Lo romántico y el romanticismo en Schlegel, Hegel y Heine: Un debate de cultura política sobre el arte y su tiempo”. En *Revista de Estudios Sociales*, N° 34, Diciembre de 2009, pp. 46-58. La invasión de las tropas de Napoleón a Alemania fue vista como la amenaza de la secularización materialista que corrompía a la sociedad de la época. Ante esta corriente de pensamiento, los jóvenes del círculo de Jena contraponen la imagen del paraíso perdido del Medioevo. La propuesta alternativa del Romanticismo tenía un halo de religiosidad, tal como lo demuestra *La Cristiandad o Europa* de Novalis. La obra mencionada es también un proyecto de “poetización” de la política del Estado, pues sostiene, en primer lugar, que lo religioso debe reinar por encima de las diferencias políticas. En segundo lugar, que lo religioso sólo puede ser tal, en tanto se atenga a la representación de lo divino, sin tener en cuenta las cuestiones terrenales que afectan a las instituciones religiosas. Finalmente, que lo divino sólo puede ser manifestado por intermedio de la poesía. De esta manera, el fundamento último del proyecto político del escritor alemán es la vuelta a la poesía como la intuición del orden que debían darse los hombres a sí mismos. Al contrario, Hegel considera que el arte, incluida la poesía, ha agotado las posibilidades de manifestar la Idea.

Cf. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, p. 136. El comentarista sostiene que los primeros intelectuales del Romanticismo alemán (Novalis incluido), hacían énfasis en el conocimiento de la propia interioridad subjetiva. Este repliegue en la vida emocional interna era una reacción a su entorno: la Alemania de finales del siglo XVIII. El clima conservador y la rigidez de las costumbres llevaron a los integrantes del círculo de Jena a apostar por la exteriorización de la interioridad subjetiva en las exhortaciones y proyectos políticos que posteriormente fueron ampliamente conocidos. Sin embargo, la lectura de Pinkard no tiene en cuenta que el proyecto político de Novalis era una exhortación reaccionaria a la vuelta a una Edad Media, imaginada como la edad de oro de Europa.

Cf. Behler, Ernst, “Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik”. En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 66-85. El comentarista recalca que Novalis exigía una revolución sin condicionamientos, políticamente anarquista, cuyo fundamento teórico fuera el escepticismo. El poeta alemán consideraba que la Revolución Francesa era resultado de la nueva religión alemana. Tales consideraciones fueron hechas en *La Cristiandad o Europa*. La afirmación de Behler también encuentra fundamento documental en *Blütenstaub*. En dicha obra, Novalis sostiene que “lo mejor que los franceses han ganado en la revolución es una porción de germanidad”. [Novalis, *Polen*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, §63, p. 210. Novalis, *Blüthenstaub*. En *Athenaum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, p. 87: “Das Beste, was die Franzosen in der Revolution gewonnen haben, ist eine Porzion Deutschheit.”]. Sin embargo, el comentarista no tiene en cuenta que el núcleo conceptual de *La Cristiandad o Europa* es un proyecto político reaccionario consistente en el retorno a la religión cristiana unificada de la Edad Media. Behler está dispuesto a admitir que el pensamiento político de Novalis era anacrónico, tal como lo sostenía Marx; pero no acepta que este sea reaccionario y subjetivista, como lo postula Lukács, que sigue a Hegel (Vid. Behler, Ernst, “Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik”. En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 208-219).

autor. Es, en última instancia, la rememoración de una infancia perdida que se concibe como paradisíaca. Tal como lo estableciera Novalis en *Blüthenstaub*: “Donde hay niños, hay una Edad de Oro”<sup>238</sup>. El imaginario del autor es elevado a la condición de interpretación histórica, cuando este sostiene: “Poeta y sacerdote fueron inicialmente una única cosa - y sólo tiempos posteriores los han separado. Pero el verdadero poeta también es siempre sacerdote, así como el verdadero sacerdote continúa siendo poeta - ¿Y no nos traerá el futuro de nuevo el antiguo estado de cosas?”<sup>239</sup>. La frase citada revela el deseo de Novalis por una vuelta al pasado, sin transformación alguna con respecto al estado original<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> Novalis, *Polen*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, §96, p. 217. Novalis, *Blüthenstaub*. En *Athenaum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, p. 101: “Wo Kinder sind, da ist ein goldnes Zeitalter.”

<sup>239</sup> Novalis, *Polen*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, §75, p. 213. Novalis, *Blüthenstaub*. En *Athenaum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, p. 90: “Dichter und Priester waren im Anfang Eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der ächte Dichter ist aber immer Priester, so wie der ächte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeyführen?”

<sup>240</sup> Cf. Calvez, J.-Y., “L’âge d’or, essai sur le destin de la ‘belle âme’ chez Novalis et Hegel”. En *Etudes Germaniques*, Noveno año, N° 2-3, Avril-Septembre 1954, pp. 112-27. El comentarista sostiene que, para Novalis, el advenimiento de la Edad de Oro implica la liberación de todos los obstáculos para el desarrollo del alma del hombre. El alma bella escapa a las particularidades que no le permiten acceder a lo absoluto. Su proyecto de una religión absoluta se sustenta, según el comentarista, en el advenimiento de un tiempo en el que el universo devendrá perfectamente consciente de sí mismo a través del hombre. Según Calvez, la Edad de Oro que espera Novalis no es la vuelta a un pasado en el cual reinaba la armonía entre los hombres, inconscientes de su estado.

Curiosamente, Calvez demuestra que la pretensión de Novalis era el retorno a la imaginada armonía original de la humanidad. El comentarista reconoce que la identificación de la poesía con la verdad zanja el abismo entre la interioridad subjetiva y la acción. El poeta revela la infinitud del mundo al incluirse a sí mismo como el observador que es observado por aquello que observa. Su individualidad desaparece al reconocerse como el Yo universal que se conoce a sí mismo. Todas las individualidades se desvanecen y el hombre es intuido en su universalidad. Con ello, desaparecen todas las determinaciones espacio-temporales propias de la historia particular de cada ser humano. La única historia posible es la historia universal del hombre. Sin embargo, la elisión de sucesos particulares implica la anulación de la temporalidad. Pues el tiempo implica la sucesión de particularidades. La desaparición de la determinación temporal se produce a la par del desvanecimiento de la determinación espacial. Si las acciones individuales son elididas, tampoco es posible hacer referencia al espacio en que han tenido lugar. El sentido de la disciplina historiográfica se transforma completamente: la historia no reza sobre los acontecimientos ocurridos en un momento y lugar dados, no se refiere a las acciones ejecutadas por un hombre o grupo de hombres. La historia es una fábula, cuya finalidad es mostrar la interioridad subjetiva del hombre a través del relato de acontecimientos. La veracidad de los sucesos es irrelevante.

En este contexto, las acciones de los hombres sólo importan en tanto son expresiones de la interioridad subjetiva. La ejecución de una acción revela la intencionalidad del individuo. Pero el observador decide cuáles han sido los móviles por los cuales se ha realizado una acción. Este puede argumentar que, incluso si la acción no se ha realizado, existía la intención del potencial actor por ejecutarla. La praxis se reduce a la interpretación realizada por el observador. El intérprete tiene la certeza de haber hecho una exégesis correcta, pues la interioridad subjetiva del actor es idéntica a la del observador. En el marco teórico expuesto, el yo psicofísico individualizado es, en realidad, el Yo absoluto - o Yo universal, como lo denominaba Novalis -. Por este motivo, el actor tan sólo manifiesta la subjetividad de quien la observa. La armonía entre los hombres es justamente consecuencia de esta identificación entre la subjetividad interior del actor y la del observador.



#### 4. La controversia en torno a la obra de Hölderlin

Tal como se ha citado anteriormente, Hegel sostiene que las elucubraciones extravagantes de un alma bella eventualmente la hacen caer en la locura<sup>241</sup>. Varios comentaristas consideran que la mencionada afirmación es una referencia tácita al trágico destino de Hölderlin<sup>242</sup>. El filósofo alemán nunca incluyó explícitamente la obra de su amigo en el concierto de ejemplos que caían bajo la definición de “alma bella”. Sin embargo, la omisión de Hölderlin puede entenderse como una muestra de respeto a quien fuera objeto de su afecto personal.

A simple vista, el pensamiento del poeta alemán guarda cierto parecido con la concepción crítica de “alma bella” que Hegel expone en sus escritos. Hölderlin fue uno de los receptores de la filosofía de Fichte<sup>243</sup>. El poeta alemán criticaría a este último en *Urteil und Sein* (1795)<sup>244</sup>. En el citado manuscrito, Hölderlin sostiene que la identidad

---

Un mundo sin individuación, ni particularidades temporales, espaciales u históricas, es un universo atemporal, eterno. Para Novalis, la eternidad es la desaparición de toda determinación que permitiera particularizar o individualizar a los hombres: es lo infinito como negación absoluta de lo finito. Este mundo atemporal no presenta historicidad alguna. Los hombres pueden ser conscientes de su infinitud. Entonces comprenden que ellos mismos participan de la eternidad del Yo universal. Pero si no están advertidos de su condición infinita, se ciegan y se pierden en cuestiones terrenales. Contrario a lo que piensa Calvez, es imposible que el poeta alemán pensara en una fase original en la cual reinaba la armonía entre los hombres, sin que ellos fueran conscientes de su participación en el Yo universal.

El comentarista presupone erróneamente la identidad entre el Yo universal de Novalis y el Espíritu concebido por Hegel. Calvez cree que, para el poeta alemán, la realización del universal en la vida terrenal es un fenómeno histórico, de la misma manera que el desarrollo del Espíritu lo es en la obra del filósofo suabo. Pero el saber de sí mismo que propugna Novalis no es el saber absoluto al que se refiere Hegel. Este último es fruto de la mediación del universal consigo mismo a través de los individuos. El saber al que se refiere Friedrich von Hardenberg es la intuición de sí como Yo universal (*Witz*). La percepción inmediata no implica un proceso reflexivo, tal como lo demuestra su convencimiento de que los niños viven en la Edad de Oro.

Calvez se contradice al afirmar, correctamente, que la negación de la historia por parte de Novalis implica la negación de la realización del Espíritu. Pues es justamente la negación de la historicidad del universal lo que permite comprender que su concepción del Yo universal sea distinta a la concepción hegeliana de Espíritu. Si este no fuera el caso, la impugnación que realiza Hegel al pensamiento de Friedrich von Hardenberg sería incomprensible: la objeción a la ausencia de exteriorización que resulta en el puro anhelo sin realización, se funda en la crítica a la carencia de mediaciones entre lo individual y lo universal.

<sup>241</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, pp. 644-5.

<sup>242</sup> Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, p. 21. Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”, pp. 245-75. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 73.

<sup>243</sup> Vid. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, p. 137. Hölderlin asistió a las clases que impartía Fichte en la Universidad de Jena en 1794.

<sup>244</sup> Vid. Hölderlin, Friedrich, *Urteil und Sein*. En el tomo cuarto de *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1962, pp. 226-8.

del yo consigo mismo no es una unidad, pues tal identificación supone la distinción entre sujeto y objeto:

Si yo digo: yo soy yo, entonces el sujeto (yo) y el objeto (yo) no están tan unidos, de tal manera que ninguna separación pueda ser percibida, sin dañar la esencia de éste que tiene que ser separado; al contrario, el yo sólo es posible por medio de esta separación del yo por el yo. ¿Cómo puedo decir “yo” sin autoconciencia? ¿Pero cómo es posible la autoconciencia? Precisamente porque yo me opongo a mí mismo, me separo de mí mismo, pero a pesar de esta separación me reconozco en los opuestos como esto mismo. ¿Pero en qué medida como esto mismo? Yo puedo, así que debo preguntar; pues el yo se opone a sí mismo en otra perspectiva. Por consiguiente, la identidad no es ninguna unión de objeto y sujeto que tenga lugar sin más, y así la identidad no es = al ser absoluto.<sup>245</sup>

Cuando un individuo enuncia “yo”, afirma implícitamente la proposición “yo soy yo”. A pesar de su aparente simplicidad, la mencionada proposición no puede ser la unidad original. Pues la misma supone la distinción entre los dos términos de la identidad del yo consigo mismo: el primer “yo” es el sujeto, y el segundo “yo” es el objeto. La operación de identificación entre ambos es la homogeneización de elementos heterogéneos. La propia conciencia de sí no puede ser el punto de partida como unidad original. Esta última debe ser indivisa. Por este motivo, Hölderlin rechaza la concepción del Yo absoluto como principio de toda filosofía.

Para Hölderlin, el ser es el origen de la totalidad<sup>246</sup>. En *Hyperion*<sup>247</sup> el ser se manifiesta en la belleza<sup>248</sup>. Esta última es definida como la totalidad que anhelan los hombres<sup>249</sup>. Tal como se desprende de una carta de Hyperion a su amigo Bellarmin:

---

<sup>245</sup> Hölderlin, Friedrich, *Urteil und Sein*, p. 227: “Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und Subjekts, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein.” [La traducción es nuestra].

<sup>246</sup> Vid. Heinrich, Dieter, “Presupuestos históricos del sistema hegeliano”. En *Hegel en su contexto*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, pp. 37-77. El ser absoluto al que se refiere Hölderlin es el origen de la totalidad. Es una unidad a la cual intenta retornar la conciencia. Pero dado que el intento de retorno al ser original es un proceso sin fin, el ideal y la certeza de la unidad tienen que hacérsenos presentes por otro camino que aquél de la conciencia de sí.

<sup>247</sup> Vid. Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. En el primer tomo de *Friedrich Hölderlin's Sämtliche Werke*. Segunda sección. Stuttgart y Tübinga, J.G. Cotta'scher Verlag, 1846. Novela epistolar, compuesta de cuatro libros, que narra las peripecias de Hyperion. Su padre le había aconsejado que viajara a Smyrna para que conociera la cultura de los pueblos más avanzados. De esta manera, podría elegir una como la suya. Pero su estadía en Smyrna resultaría de lo más desilusionante. Desde entonces, estaría siempre solo. Adentrándose en el bosque, unos ladrones intentarían asaltarlo sin éxito. Al amanecer encontraría un hombre que dijo llamarse Alabanda. Este último estaba comprometido con el resurgimiento de Grecia, su madre patria. Hyperion se uniría a su causa. Alabanda consideraba que el Estado no es esencial para la formación ética, pues todo depende del espíritu, lo divino. Pero la relación

¡Oh vosotros, los que buscáis lo mas elevado y lo mejor en la profundidad del saber, en el tumulto del comercio, en la oscuridad del pasado, en el laberinto del futuro, en las tumbas o mas arriba de las estrellas! ¿Sabeis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo?  
Su nombre es belleza.<sup>250</sup>

---

entre Alabanda e Hyperion se ve dañada, ya que el primero detestaba la idea de ejercer poder sobre la población recurriendo a la sociedad con hombres y métodos indignos.

Hyperion se dirige con un amigo llamado Notara a Kalaurea y queda fascinado por la naturaleza de la isla. En ese lugar conocería a su amada Diotima. Ella escucharía a Hyperion mientras narraba su vida y le diría que él pasaba de la tristeza a la euforia inmediatamente. Que buscaba dioses, no hombres, y que sufría por no aprehender la totalidad. Hyperion, en una carta a su amigo Bellarmin, le confesaría que consideraba a Diotima una persona como él, y que sentía una abismal distancia con los demás cuando estaba con ella. Hyperion le dice a Diotima que cuando estaban juntos eran inmortales, pero cuando se separaban él volvía a ser mortal. Diotima le contesta que la mortalidad es sólo una apariencia: la inmortalidad es la esencia de los hombres y se les revela en el amor. Diotima le sugiere a Hyperion que viajara a Alemania, Italia, Francia, por unos tres años y que, cuando volviera, fuera el educador del pueblo, pues él había nacido para grandes cosas.

Alabanda le envía una carta a Hyperion. En la misma le comunica que los rusos avanzaban con una flota hacia el archipiélago y que buscarían la libertad de los griegos. Alabanda critica la postura intransigente de Hyperion. Este último había evitado el servilismo, pero a costa de convertirse en un soñador. Alabanda instiga a Hyperion a unirse con él en el mar abierto y luchar contra los turcos. Diotima lee la carta de Alabanda y le dice a Hyperion que la guerra lo destruiría. Finalmente, le pide que deje de lado sus ideales de juventud. Pero Hyperion decide unirse a Alabanda y su tropa en la península del Peloponeso. Lamentablemente, son derrotados por los turcos y sus aliados. Luego de la derrota, Hyperion y Alabanda se unen a la flota rusa de mar, abandonando Grecia. Hyperion le escribe a Diotima, diciéndole que en él ya no encontraría paz. Confiesa que, con la derrota en Grecia, ya no sabía cómo seguir adelante con su vida. Finalmente, le comunica a Diotima que se acerca una batalla en el mar y que no creía sobrevivir a la misma.

En la batalla naval, los rusos hicieron arder la flota turca. Hyperion estuvo convaleciente durante seis días, al cuidado de Alabanda. Pero logró sobrevivir. Hyperion le escribe a Diotima y le comunica que su padre ha comprado una casa en los Alpes. Él ya no pensaba volver a Grecia. Alabanda se despide de Hyperion, ya que había cumplido la misión que él mismo se había trazado. Considera que debe sacrificar su vida a los dioses y le desea buena vida a Diotima, a quien llama un “alma bella”. Diotima le escribe a Hyperion y le comunica su sorpresa, pues pensaba que él había fallecido en la batalla. Sin embargo, le dice que él ya no le pertenece. Finalmente, Diotima anuncia su muerte a Hyperion. Le dice que no se sienta mal, pues su destino ha sido tener una vida bella, que ahora debe ser coronada con una muerte bella. Hyperion se exilia en Alemania y vuelve a sus reflexiones sobre la naturaleza y la belleza, donde se encuentra la eternidad y Diotima continúa con vida.

<sup>248</sup> Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 122-3, 127-31. El comentarista afirma que Hölderlin había sido influenciado por la obra de Fichte. El autor de *Urteil und Sein* asistió incluso a las clases del pensador alemán en 1794. Pero Chytry afirma que la influencia más relevante en la formación intelectual de Hölderlin fue la lectura de la obra de Schiller, con quien también sostuvo algunas conversaciones. En base a esta experiencia, Hölderlin concluyó que sólo la intuición intelectual del ser absoluto puede superar la dicotomía sujeto-objeto. Finalmente, Hölderlin sostendría en Hyperion que el ser se hace presente como belleza. Esto significa que la intuición del ser es una experiencia estética.

<sup>249</sup> Vid. Heinrich, Dieter, “Hegel y Hölderlin”. En *Hegel en su contexto*, pp.11-35. El comentarista afirma que la filosofía de la unificación es el tema más relevante en la obra de Hölderlin. La unificación es el supremo anhelo del hombre, que no halla reposo ni en el consumo, ni en el reconocimiento. Hölderlin sostiene que el objetivo de la contemplación de la belleza es la unificación de la vida. Shaftesbury también había relacionado la unificación de la vida con la contemplación de lo bello, (Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, pp. 316-32). Pero Shaftesbury aún sostenía la dicotomía sujeto-objeto.

<sup>250</sup> Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o “El eremita en Grecia”*. Traducción: Jesús Muñárriz. España, Ediciones Hiperion, S.L., 1988, p. 29. Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, p. 48: “O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im

Del párrafo citado se desprende que la belleza es el fin último de la teoría y la praxis. Pues es lo más elevado a lo que puede aspirar quien busca la sabiduría o quien se entrega a la acción. La belleza se presenta como la totalidad armónica, o lo que es uno y todo<sup>251</sup>. El vínculo estrecho entre la belleza y el ser se presenta en la poesía (*Dichtung*), ya que en dicha expresión artística habita el ser infinito y divino. El lenguaje poético no se circunscribe a la finitud, sino que se refiere a la infinitud que lo finito presupone. El ser infinito es intuitivo como bello por el individuo que intenta percibirlo. Sin embargo, Hölderlin reconoce que el ser no puede ser intuitivo ni concebido como tal. La filosofía busca dar cuenta del ser, pero no logra reconciliar los opuestos<sup>252</sup>. El pensamiento filosófico sólo puede tener su origen en la poesía, pues la unidad de los irreconciliables - la tarea de la filosofía -, supone la presencia del ser absoluto que se presenta en la dimensión poética. La filosofía no puede tener su origen en el entendimiento, pues este último se limita a la esfera de los entes finitos. Tampoco puede originarse en la razón, ya que esta última es el impulso constante y ciego por reunificar y distinguir. Pero la razón es guiada por un factor externo; a saber, el principio divino de lo uno en sí mismo distinguido, o ideal de belleza, que le revela por qué y para qué busca la reconciliación y la distinción. Es decir, la razón, por intermedio del ideal divino de belleza, busca dar el orden de la totalidad armónica al mundo de los entes finitos. Esta “luz” divina que emana sobre la razón, no proviene de la razón misma, sino de la poesía<sup>253</sup>.

---

Dunkel des Vergangenen, im Labyrinth der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? Den Namen deß, das Eins ist und Alles?  
Sein Name ist Schönheit.”

<sup>251</sup> Vid. op. cit., p. 76. Hyperion sostiene que la proposición de Heráclito - que el uno está escindido en sí mismo -, define la esencia de la belleza. Es decir, la belleza no se presenta como una unidad abstraída de la finitud, sino immanente a cada ente finito del mundo. Por otro lado, la unidad en la diversidad es también el principio de la filosofía.

<sup>252</sup> Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o “El eremita en Grecia”*, pp. 43-4: “¿Qué tiene que ver la filosofía?” me respondio, ‘¿que tiene que ver la fria excelsitud de esa ciencia, con la poesia?’

‘La poesia’, dije seguro de lo que decia, ‘es el principio y el fin de esa ciencia. Como Minerva de la cabeza de Jupiter mana esa ciencia de la poesia de un ser infinitamente divino. Y asi confluye al fin tambien en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesia.’”

Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, p. 75: “Was hat die Philosophie, erwiedert’ er, was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu thun?”

Die Dichtung, sagt’ ich, meiner Sache gewiß, ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft. Wie Minerva aus Jupiters Haupt, entspringt sie aus der Dichtung eines unendlichen, göttlichen Seyns. Und so läuft am End’ auch wieder in ihr das Unvereinbare in der geheimnißvollen Quelle der Dichtung zusammen.”

<sup>253</sup> Op. cit., p. 77: “De la pura inteligencia no ha surgido ninguna filosofía, pues la filosofía es mas que una ciega exigencia de un progreso nunca demasiado resolutivo en el arte de unir y de diferenciar una determinada sustancia.

Pero, en cambio, si la razon que aspira a elevarse es iluminada por el divino *Ev διαφερον εαυτω*, ya no exige ciegamente y sabe porque ya para que exige.”

Hölderlin, a través de su personaje Hyperion, sostiene que la belleza se encuentra en la naturaleza: “¡Feliz naturaleza! No se lo que me pasa cuando alzo los ojos ante tu belleza, pero en las lagrimas que lloro ante ti, la bienamada de las bienamadas, hay toda la alegría del cielo.”<sup>254</sup> La naturaleza es entendida justamente como la totalidad orgánica en la que lo individual y diverso cobra sentido como parte de un todo vivo y coherente. Como la naturaleza es una totalidad, no sufre determinaciones exteriores: ella se determina a sí misma. Tampoco es condicionada por ningún factor que no sea ella misma. Por este motivo, la naturaleza es lo absoluto. Es un movimiento infinito en el cual ni el tiempo ni la muerte tienen lugar. Pues ambas determinaciones sólo pueden afectar a los entes finitos. Aquél que la contempla, se olvida de sí mismo para participar de su eternidad. El olvido de sí implica la anulación de la conciencia; con ello, se da la renuncia al ansia de dominación por la cual el hombre intenta someter a la naturaleza y a sus congéneres. Si subsistiera el deseo de someter a los otros - y a lo otro -, el hombre se encontraría a sí mismo excluido de la infinitud: sería consciente de sí mismo en tanto fuera consciente de su finitud, y no podría acceder a la totalidad orgánica infinita de la naturaleza<sup>255</sup>.

---

Op. cit., p. 77: “Aus bloßem Verstande kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntniß des Vorhandnen.

Aus bloßer Vernunft kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffs.

Leuchtet aber das Göttliche *Ev διαφερον εαυτω*, das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fordert sie nicht blind, und weiß warum, wozu sie fordert.”

<sup>254</sup> Op. cit., p. 7. Op. cit., p. 6: “O selige Natur! Ich weiß nicht, wie mir geschiehet, wenn ich mein Auge erhebe vor deiner Schöne, aber alle Lust des Himmels ist in den Thränen, die ich weine vor dir, der Geliebte vor der Geliebten.”

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 7: “Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de si mismo, al todo de la naturaleza, esa es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagraa cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodia pierde su calor sofocante y el rueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes.

¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espiritu de hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno, como las reglas del artista esforzado ante su Urania, y el ferreo destino abdica de su soberania, y la muerte desaparece de la alianza de los seres, y lo imposible de la separacion y la juventud eterna dan felicidad y embellecen al mundo.”

*Ibidem*, pp. 6-7: “Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.

Eines zu seyn mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wieder zu kehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht.

Eines zu seyn mit Allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der

El individuo autoconsciente es consciente de su propia finitud, porque se reconoce como una subjetividad que contempla la naturaleza como si esta fuera un objeto. La objetivación de esta última lo distancia de la eternidad a la que accede a través del sentimiento<sup>256</sup>. La capacidad de reflexionar, lejos de ser una virtud del hombre, representa su “caída” del estado paradisiaco en el cual el ser humano participaba de lo absoluto<sup>257</sup>. La contemplación de la belleza natural permite desligarnos momentáneamente de nosotros mismos y de la conciencia de nuestra propia finitud, para acceder al reino celestial del cual hemos sido expulsados<sup>258</sup>.

La belleza eterna es lo absoluto, que los hombres conocen como el ámbito de lo divino. En un comienzo, los dioses y los hombres eran uno y lo mismo, pues no había conciencia de sí. Cuando el ser humano adquirió conciencia de sí, se apartó de lo incondicionado y se diferenció de lo divino. Los dioses del hombre son la representación que él tiene de sí mismo cuando era partícipe de este reino celestial. Hölderlin sostiene, a través del protagonista de la novela, que el impulso artístico proviene de la necesidad que tiene el ser humano de contemplar su propia belleza; es

---

Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt.”

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 7: “A menudo alcanzo esa cumbre, Belarmino. Pero un momento de reflexion basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condicion mortal, y el asilo de mi corazon, el mundo eternamente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y no la comprendo.”

*Ibidem*, p. 7: “Auf dieser Höhe steh’ ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnes wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewig einige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, von ihr, und verstehe sie nicht.”

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 7: “¡Oh, si El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona, y cuando el entusiasmo desaparece, ahí se queda, como un hijo prodigo a quien el padre echó de casa, contemplado los miserables centimos con que la compasion alivio su camino!”

*Ibidem*, p. 7: “O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da, wie ein mißrathener Sohn, den der Vater aus dem Hause stieß, und betrachtet die ärmlichen Pfennige, die ihm das Mitleid auf den Weg gab.”

<sup>258</sup> *Vid. op. cit.*, pp. 53 y 148. *Vid. Innerarity, Daniel, “Dialéctica de la Revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución Francesa”. En Anuario filosófico, 22:1 (1989), pp. 35-54.* El comentarista señala que el proyecto del Idealismo alemán es la reconstrucción teórica de la naturaleza a partir de la noción de libertad. Dicho proyecto implica la reunión de aquello que originalmente estaba unido. Es decir, la unión de la libertad y la determinación. Para *Innenarity*, la exigencia de superar el interés individual no es un compromiso tardío con el aparato estatal prusiano, sino el ideal juvenil de la libertad como *Versöhnung* (reconciliación), convertido en proyecto político. En este contexto intelectual, Hölderlin sostiene, a través de *Hyperion*, que la naturaleza es un estadio de suprema inocencia. O sea, una fase en la cual la libertad del hombre no está en conflicto con las supuestas limitaciones de su propia finitud física. Sin embargo, *Innerarity* observa que el poeta alemán no cree que el hombre pueda retornar a la naturaleza. El ser humano pertenece a la cultura. Desde el trasfondo cultural que él mismo ha construido, observa la naturaleza como el mundo del cual ha debido exiliarse.

decir, de observarse a sí mismo como lo divino<sup>259</sup>. En la bella obra de arte se manifiesta el origen divino del hombre, pues esta no es un objeto ante el cual el ser humano pueda oponerse como una subjetividad finita, sino el reflejo de su propia naturaleza infinita.

Pero sólo los sabios son capaces de reconocer que el hombre participa de la belleza infinita y universal. Los demás individuos, el vulgo, experimentan su propia naturaleza divina como una esencia extraña a ellos mismos: es algo exterior y ajeno a sus existencias. Los seres humanos crean imágenes que reflejan su propia condición. En vez de asumir que estas últimas son sus propias creaciones, las elevan al status de dioses y les rinden culto<sup>260</sup>. La inmortalidad de los dioses es la negación de la mortalidad que padece la conciencia individual.

La alienación que padece el ser humano, al extrañarse de su propia naturaleza divina, no se vincula específicamente a la historia universal de la humanidad en general. Hölderlin no se concentra tan sólo en el tránsito de la naturaleza a la civilización que había experimentado la especie humana. El autor de *Hyperion* también se refiere a la transformación que sufre el individuo desde su infancia hasta la edad adulta. Cuando el

---

<sup>259</sup>Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o "El eremita en Grecia"*, p. 43: "El primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina, es el arte. En él se rejuvenece y se perpetua a sí mismo el hombre divino. Quiere sentirse a sí mismo, por eso coloca su belleza frente a sí. Así se dio el hombre a sí mismo sus dioses. Pues al principio el hombre y sus dioses eran una sola cosa, y en ella, desconocida de sí misma, estaba la belleza eterna." Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, pp. 73-4: "Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter. Denn im Anfang waren der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war."

Vid. Ferreira do Carmo, Manuel J., "Nueva religión. Un proyecto del idealismo alemán". En *El inicio del Idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 263-75. Para Hölderlin, toda religión es esencialmente poética. Obsérvese que el término "poesía" es comprendido, no sólo como arte, sino en su acepción primera. Es decir, como poïesis. La religión es esencialmente poética, porque crea mitos que le permiten al hombre representarse su infinitud. La historia cobra un sentido relevante cuando se la comprende como el trayecto hacia la constitución de una religión universal. Pero este proyecto de religión única para toda la humanidad sólo se alcanzará a través de la poesía.

<sup>260</sup> Op. cit., p. 43: "La segunda hija de la belleza es la religión. Religión es amor a la belleza. El sabio la ama por sí misma, infinita, omnicomprendiva; el pueblo ama a sus hijos, los dioses, que le aparecen con numerosos rostros."

Op. cit., p. 74: "Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen."

El origen de la religión está estrechamente vinculado con la emergencia de la autoconciencia. Pues esta última implica la existencia de una conciencia individual. La subjetividad es limitada por el objeto que se le opone. El límite impuesto a la subjetividad implica su propia finitud. La naturaleza finita del yo psicofísico no se refiere tan sólo a su vínculo con el objeto, sino también a su subsistencia como tal. Es decir, la subjetividad entiende que su existencia también es finita. Se concibe a sí misma como mortal. Pero la subjetividad finita es una abstracción, ya que el hombre se ha alienado de su naturaleza infinita. Su anhelo por retornar al absoluto del cual ha sido expulsado se traduce en la percepción momentánea de la belleza natural, en la creación artística y la proyección de su propia infinitud en la figura de dioses.

hombre es un niño, no tiene conciencia de la muerte. Por este motivo, es inmortal. El niño no es consciente de la ley ni del destino; por consiguiente, no padece la opresión de estos factores. La falta de comprensión de la ley no le permite diferenciar aún el bien del mal. La ignorancia acerca de su destino lo libera del sufrimiento que le provoca la conciencia de su futuro. El infante es libre de todas las ataduras que llegan con la adultez. Hölderlin sostiene, a través de Hyperion, que el niño es entonces una criatura inocente, que no está descontenta consigo misma. La ausencia de descontento evidencia la falta de malestar que sienten los adultos cuando piensan en lo que son y lo que desean ser. La niñez es la absoluta coincidencia entre lo que es y lo que debe ser. Por este motivo, el niño es bello. Tal manifestación de belleza sólo es explicable si se comprende que el infante es una criatura divina<sup>261</sup>.

Con el surgimiento de la autoconciencia culmina la infancia. La distancia y el extrañamiento con respecto a la niñez se manifiestan en la incapacidad de conceptualizarla. La conciencia de sí, lejos de significar un progreso en la existencia del hombre, representa un retroceso. Esta “falsa conciencia” le impide el retorno al reino divino de la belleza. El estado de alienación resultante de esta transformación se muestra claramente en el temor a la muerte<sup>262</sup>. Este último es infundado, pues la mortalidad es sólo una apariencia: el ser humano confunde el fin de su autoconciencia con la aniquilación de su existencia.

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, pp. 8-9: ¡Calma de la infancia, calma divina! ¡Cuántas veces te contemplo en silencio, amorosamente, y quisiera alcanzarte con el pensamiento! Pero solo conservamos nociones de lo que, habiendo sido malo, se acabo transformando en bueno; de la infancia y de la inocencia no tenemos nociones.

Cuando yo era un niño callado y no sabia nada de todo lo que nos rodea, ¿no era entonces más que ahora, tras todas las fatigas del corazon y todos sus esfuerzos y afanes?

Si, el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores de camaleon del adulto.

Es totalmente lo que es, y por ello es tan hermoso.

La coercion de la ley y del destino no le andan manoseando; en el niño solo hay libertad.

En el hay paz; aun no se ha destrozado consigo mismo. Hay en él riqueza; no conoce su corazon la mezquindad de la vida. Es inmortal, pues nada sabe de la muerte.”

*Ibidem*, p. 8: “Ruhe der Kindheit! Himmlische Ruhe! Wie oft steh’ ich stille vor dir in liebender Betrachtung, und möchte dich denken! Aber wir haben ja nur Begriffe von dem, was einmal schlecht gewesen und wieder gut gemacht ist; von Kindheit, Unschuld haben wir keine Begriffe.

Da ich noch ein stilles Kind war und von dem allen, was uns umgibt, nichts wußte, war ich da nicht mehr, als jeßt, nach all den Mühen des Herzens und all dem Sinnen und Ringen?

Ja! Ein göttlich Wesen ist das Kind, so lang es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht ist.

Es ist ganz, was es ist, und darum ist es so schön.

Der Zwang des Geseßes und des Schicksals betastet es nicht; im Kind’ ist Freiheit allein.

In ihm ist Frieden; es ist noch mit sich selber nicht zerfalle. Reichtum ist in ihm; es kennt sein Herz, die Dürftigkeit des Lebens nicht. Es ist unsterblich, denn es weiß von Tode nichts.”

<sup>262</sup> *Vid. op. cit.*, p. 40. Hyperion declara que teme a la muerte, pues implica la absoluta aniquilación.



Sin embargo, la naturaleza divina del hombre es inmortal y este puede llegar a aprehenderla en el amor. Pues al enamorarse, no objetiva al otro<sup>263</sup>. Hölderlin comprende que el amor implica la des-objetivación del otro. La relación entre el sujeto y el objeto es asimétrica y presupone siempre el dominio del primero sobre el segundo. En el plano de las relaciones intersubjetivas, el individuo se “objetiva” a sí mismo y a su prójimo e intenta someterse y someterlo. Pero el amante no percibe al amado como un mero objeto. Los amantes se consideran bellos recíprocamente. Es decir, se reconocen como partícipes de la belleza. Como ya se había señalado, quien participa de la belleza tiene una naturaleza divina. Por consiguiente, el amante percibe que su amado participa de la eternidad y plenitud de la belleza. A diferencia de la perspectiva de Jacobi, Hölderlin no considera que el amor implique la reflexión de la subjetividad del amante en la subjetividad del amado. El sujeto se opone al objeto, de tal manera que este último lo limita y condiciona. La subjetividad está necesariamente constituida como finita. La reflexión de una subjetividad en otra no puede mostrarle su inconmensurabilidad, ya que lo inconmensurable es infinito y la subjetividad es una instancia finita<sup>264</sup>. Para el autor de *Hyperion*, la des-objetivación del amado presupone la insuficiencia de la subjetividad autoconsciente. Si el individuo se concibe a sí mismo y a los demás como objetos, los amantes asumen que sus autoconciencias no logran dar cuenta de la experiencia amorosa. Según la perspectiva de Hölderlin, el alma bella es el amante que ha asumido su finitud como una apariencia. El amante comprende entonces que su verdadera naturaleza es infinita. En su novela, *Hyperion* y Diotima se definen recíprocamente como almas bellas<sup>265</sup>. El vínculo amoroso que los une, les permite

---

<sup>263</sup> Vid. op. cit., pp. 65-70. Según Diotima, el amor que siente hacia *Hyperion*, y que es correspondido, les revela a ambos su inmortalidad.

<sup>264</sup> Vid. Heinrich, Dieter, “Hegel y Hölderlin”. En *Hegel en su contexto*, pp.11-35. Para Hölderlin, el amor es el anhelo de infinitud. Hölderlin sostiene que el amor es el anhelo de lo incondicionado, contra la postura de Schiller, para quien el amor es el reflejarse en el otro. Cuando el yo se dirige hacia lo infinito, sólo puede contar consigo mismo. Pues el yo no percibe la posibilidad de identificación con el mundo. El anhelo es la mala infinitud descrita por Hegel: una abstracción, cuya mejor expresión se encuentra en la valentía.

<sup>265</sup> Vid. op. cit., pp. 88-9. *Hyperion* decide unirse a las milicias rusas que luchan contra los turcos por la liberación de Grecia. Diotima intenta disuadirlo. Argumenta que la guerra destruirá el espíritu de *Hyperion*. Lo define como un “alma bella”: un individuo de un carácter eternamente juvenil y soñador. *Hyperion* logra convencer a Diotima de la necesidad de participar en la liberación de Grecia. El protagonista le escribe a su amigo Bellarmin, y también define a su amada como un “alma bella”. Pero reconoce que la inocencia infantil – característica esencial del alma bella -, desaparece a medida que el individuo madura.

concebirse de esa manera<sup>266</sup>. Hyperion no teme arriesgar su vida, consciente que su temor es infundado: la muerte no implica la aniquilación de su existencia inmortal, sino el fin de su autoconciencia.

Tal pareciera que la concepción de alma bella expuesta por Hölderlin se asemeja a la perspectiva que presenta Novalis, y que es criticada por Hegel. Para Novalis, la subjetividad debe hacerse consciente de su verdadera condición: debe asumir que es el Yo universal. Para Hölderlin, el individuo debe asumir que él no es realmente una subjetividad consciente de sí misma, sino lo divino que se ha extrañado de sí mismo. En ambos casos se afirma que la subjetividad finita es la apariencia tras la cual se oculta la unidad original, infinita e incondicionada. Tanto Hölderlin como Novalis consideran que la muerte es el fin de la existencia finita, pero no la conciben como la negación de la infinitud a la cual pertenece el hombre. Uno y otro sostienen que la belleza es la manifestación de la totalidad orgánica, y que la contemplación de lo bello natural le revela al hombre la infinitud a la cual pertenece. Ambos escritores afirman que la infancia es una Edad de Oro en la cual los hombres experimentan un estrecho vínculo con su naturaleza infinita. Finalmente, tanto Hölderlin como Novalis consideran que el amor revela a los amantes su inmortalidad.

Sin embargo, las similitudes entre ambos planteos no permiten vislumbrar la diferencia esencial entre las dos perspectivas. Para Novalis, la identidad entre la subjetividad finita y el Yo absoluto - denominado “Yo universal” o “Dios” -, es el fundamento de la totalidad armónica. Según Hölderlin, la identidad de la subjetividad finita con el Yo absoluto no es la unidad originaria, sino que presupone una diferencia entre el “Yo” afirmado como sujeto y el “Yo” afirmado como objeto. Por este motivo, el fundamento último de la totalidad es el ser absoluto. Para el autor de *Urteil und Sein*, la subjetividad que se concibe a sí misma como el yo absoluto, no sólo no es el fundamento de la totalidad armónica, sino que tampoco es capaz de percibir o concebir lo incondicionado. La autoconciencia, al tomarse a sí misma como el fundamento absoluto de la totalidad armónica, concibe erróneamente lo finito como si fuera infinito. La postura de Hölderlin lo aleja de la exposición crítica que hiciera Hegel acerca del “alma bella”. Según el filósofo alemán, la mencionada figura del Espíritu se caracteriza porque toda su esencia se reduce a la identidad del yo consigo mismo. Pero la

---

<sup>266</sup> Vid. op. cit., p. 112. Hyperion sostiene que Diotima tiene un alma bella. Tal afirmación contrasta con la definición de alma bella como el carácter atribuido a un individuo. Pues en este caso se refiere a la expresión mencionada como una cualidad.

concepción de alma bella que presenta el poeta alemán no se sustenta en la identificación de la subjetividad consigo misma, sino en el reconocimiento individual de su participación en el ser absoluto<sup>267</sup>.

## 5. Síntesis.

En el presente capítulo hemos analizado los exponentes de la concepción hegeliana de “alma bella”. Como observamos, todos los ejemplos dados se caracterizan por tener como fundamento una ontología monista. A saber, la identificación del yo psicofísico con el Yo absoluto. Es decir, una operación de reducción del Yo absoluto fichteano a la conciencia singular. Por medio de la mencionada operación de

---

<sup>267</sup> Cf. Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*, pp. 137-48. Pinkard sostiene que, para los románticos, la identidad del yo consigo mismo presupone una unidad anterior. O sea, para ser consciente de sí, es necesario que el yo se ponga a sí mismo como objeto. Por consiguiente, subsiste la división sujeto-objeto. Tanto Hölderlin como Novalis se esforzaron por definir la unidad inmediata preexistente a la identidad del yo consigo mismo. La existencia del hombre es anterior a la conciencia de sí y la conciencia de otros objetos, incluso a la apercepción, pues el ser humano se encuentra siendo inmediatamente. La existencia no puede ser explicada por una identidad del tipo  $A = A$ , porque tal operación ya implica una mediación. La unidad inmediata sólo puede ser intuita. Debe ser intuita intelectualmente. Hölderlin considera que la unidad original es el “ser absoluto”; Novalis considera que es el “Yo universal”. Pero la intuición de la unidad indivisa no puede ser expresada, sino tan sólo “mostrada” por medio de metáforas en la obra de arte. Sin embargo, el comentarista no tiene en cuenta que la unidad original a la que se refiere Novalis es justamente la identidad del yo consigo mismo. Friedrich von Hardenberg parte del Yo universal (también denominado “Dios”), como principio del cual derivan todas las determinaciones. Este principio, aunque se sostenga que es lo absoluto, no es más que la identidad del yo consigo mismo. Pues este se pone a sí mismo como su propio objeto (No-Yo). El No-Yo debe ser conocido por la subjetividad (el yo psicofísico). Para Novalis, la subjetividad es, en última instancia, el Yo universal y absoluto. Por consiguiente, el principio absoluto pergeñado por Friedrich von Hardenberg no es más que la identidad entre el “yo” como sujeto y el “yo” como objeto. En conclusión, Pinkard comete el error de generalizar la propuesta hecha por Hölderlin, por la cual la unidad original no puede ser la identidad del yo consigo mismo.

Cf. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 22-4. Para el comentarista, el protagonista de la novela Hyperion tiene ciertos rasgos atribuibles a la concepción hegeliana de “alma bella”. El ideal irrealizable de una vuelta a la “Edad de Oro” de la humanidad - que coincide con la liberación de Grecia, como símbolo del origen divino de la cultura Occidental -, nos muestra, en primer término, que la supuesta “Edad de Oro” es similar a la fantasía de una infancia en la cual el hombre vive en armonía con la naturaleza, sin ser consciente de su propia mortalidad. Es decir, el mismo origen soñado por Novalis. Por otro lado, Hyperion no logra más que soñar con este reino de fantasía, tan elaborado mentalmente, pero imposible de ser concretado por la acción humana. Es el universal abstracto, vacío, que Hegel le endilgaba al “alma bella” cuando la critica. Según el comentarista, el protagonista de la novela no está dispuesto a arriesgar la pureza de su alma para concretar su objetivo. Paha considera que, finalmente, Hyperion se transforma en un “corazón duro” que se contenta con criticar sin piedad la vida del pueblo alemán. Sin embargo, Paha no tiene en cuenta que Hyperion arriesga su vida y su dicha al unirse a las milicias que luchan por la liberación de Grecia. Con esta acción, el protagonista de la novela demuestra que no es un simple soñador. Más importante aún es el rechazo de Hyperion a la autoconciencia como unidad original: considera que el entendimiento sólo se aplica a los entes finitos y que la razón sin la guía de la belleza - que proviene de la poesía -, es un mero ejercicio intelectual sin finalidad alguna. Para el protagonista de la novela, el origen de la totalidad no puede ser la identidad del yo consigo mismo, pues dicha identidad es sólo el reconocimiento de la finitud del hombre. Hyperion, en cambio, busca trascender su finitud humana para alcanzar su naturaleza divina e infinita.

identificación entre lo incondicionado y el yo fácticamente condicionado, se establece que la conciencia individual es el fundamento no condicionado del No-Yo opuesto a la misma. O sea, el mundo tiene su fundamento en la conciencia que lo percibe y lo piensa. Semejante operación de reducción de lo otro a la identidad de la conciencia consigo misma presenta sutiles variaciones. En primer lugar, se ha analizado la perspectiva de Wilhelm Krug. El pensador alemán concibe la libertad como arbitrio. Por este motivo, considera que el Yo absoluto no es libre, ya que está determinado, sea por sí mismo, sea por factores externos. La noción de Yo sin libertad implica que el mismo no puede ser concebido como absoluto o incondicionado. Luego, no existe distinción entre el Yo absoluto y el yo psicofísico. Por consiguiente, el llamado “Yo absoluto” es el yo psicofísico. Este último experimenta la contradicción entre sus limitaciones y la libre voluntad que intenta rebasar los límites impuestos. El anhelo insatisfecho es el resultado de este conflicto sin resolución. Jacobi también identifica el Yo absoluto fichteano con el yo psicofísico, ya que sostiene que la conciencia individual se constituye incluso a sí misma. El hombre construye su objeto de conocimiento desde la nada. Pero dicho conocimiento es en realidad la construcción de un sistema de verdades que no logra aprehender lo verdadero. El sistema presupone lo verdadero, aunque este último es incognoscible. La presuposición de lo verdadero implica que el individuo puede establecer arbitrariamente su contenido. Su único fundamento es la convicción en sus propios postulados. Luego, obedece a la voz de su conciencia como si fuera la voz divina.

En tercer lugar, Novalis identifica el Yo absoluto y el yo psicofísico. El escritor sajón establece que la subjetividad es el Yo absoluto que se determina a sí como conciencia individual. Luego, el No-Yo es puesto por la subjetividad. Es decir, el mundo se reduce a una creación de la conciencia percipiente. Finalmente, analizamos la postura de Friedrich Hölderlin. El poeta alemán también abrevó en los escritos de Fichte. Pero Hölderlin considera que el Yo absoluto no puede ser la unidad originaria, pues el yo supone la división entre sujeto y objeto. El pensador alemán sostiene que el fundamento primero de la realidad es el Ser. Sin embargo, el entendimiento no puede aprehenderlo, ya que la conciencia intenta conocerlo como si fuera un objeto. De este modo, la conciencia individual replica la división sujeto-objeto, que es posterior al Ser como unidad originaria. Por este motivo, no consideramos que el pensamiento de Hölderlin sea un ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”. Pues el “alma

bella” hegeliana se caracteriza por la identificación del yo psicofísico con el fundamento incondicionado de todo lo dado.

### III. La concepción de “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*

En el capítulo anterior, habíamos analizado los casos representativos de la filosofía del “alma bella” según lo establecido por Hegel. Habíamos observado que se caracterizan por presentar una ontología monista. Dicho monismo se funda en la identificación del yo psicofísico con el Yo absoluto. A continuación, analizaremos el desarrollo de la concepción hegeliana de “alma bella” como figura del Espíritu. El filósofo suabo expone su particular perspectiva en la *Fenomenología del Espíritu*. En dicha obra, Hegel realiza una exposición de esta figura del Espíritu, sin dar ejemplos específicos. Es decir, trata a la misma en su generalidad. Para explicar su constitución, es necesario en primer lugar realizar un resumen del recorrido del Espíritu a través de la historia, tal como Hegel lo describe en su obra. Luego del mismo, es imprescindible explicar la descripción de la conformación del alma bella, contrastando a la vez las posturas de otros comentaristas que la han examinado.

Hegel engloba los distintos casos particulares - a los que designa como ejemplos de esta figura del Espíritu -, en la forma romántica. Esta última se caracteriza por ser una etapa en la cual la subjetividad se halla escindida de la sustancia. En el plano político, la sustancia es la Eticidad (*Sittlichkeit*) o sustancia ética de un pueblo. En ella descansa la posibilidad de autodeterminación del mismo, ya que el Estado y demás instituciones la constituyen. Un pueblo es libre en tanto logre determinarse a sí. Pero un individuo es libre en tanto se atenga a la legalidad positiva y costumbres vigentes dentro del pueblo al que pertenece. Si no se determinara como participante en la vida ética de su propia cultura, estaría enajenado.

En la forma romántica, la conciencia se pone a sí misma como lo absoluto. Pero lo absoluto es tal porque no es condicionado por factor externo alguno. De hecho, lo absoluto es definido como lo incondicionado. Sólo es condicionado por sí mismo. Por este motivo, establecer que la conciencia es lo absoluto implica considerar que ella misma no es condicionada por elemento alguno. El factor condicionante de la conciencia sería entonces su propio movimiento interno. Es decir, la conciencia se determinaría a sí misma. Podría pensarse entonces que semejante proceso de autodeterminación daría como resultado su propia libertad. Pero la libertad es un atributo del universal determinante. Sólo aquél cuya correspondencia a su propia

necesidad lógica interna no choca con una exterioridad puede determinarse como libre. Sea este universal el Espíritu que realiza la historia para alcanzar el saber absoluto, o el concepto que se realiza como Idea. En ambos casos – Espíritu y concepto -, hablamos del mismo universal. En el caso del Espíritu, es el universal que busca reconocerse a sí mismo. En el caso del concepto, es el universal reconocido que busca realizarse en el mundo. Pero en ambas instancias, es el mismo universal cuyo atributo relevante es su sustancialidad. Es decir, la capacidad de autodeterminarse como libre. Podría objetarse entonces que el devenir histórico del Espíritu implica la existencia de la comunidad de hombres y mujeres que aprehenden y realizan este universal. Pero lo cierto es que el Espíritu realiza la historia a través de los hombres, como el todo que se determina a sí por medio de sus partes. Las subjetividades son, por así decirlo, súbditos de la totalidad universal espiritual. Son libres en tanto participen en la determinación del universal. Subsumidas como partes de una totalidad, las subjetividades son determinadas por el universal. Por ello, la conciencia no puede determinarse a sí y ser libre. De esta manera, la característica principal de la forma romántica es la alienación de la subjetividad, que al desconocer el movimiento reflexivo sustancial, se toma a sí misma como la sustancia única y fundamento último de toda existencia, acción y particularidades dadas.

A instancias de la figura conocida como “alma bella”, la conciencia se caracteriza por presentarse como la identidad abstracta y positiva de sí. Tal determinación implica que la conciencia se identifica consigo sólo formalmente. Es decir, su identidad no se refiere a contenido alguno, sino que es la mera relación identitaria que puede sostener un término consigo. Una relación semejante no implica determinación alguna. Por ejemplo, la mera identidad que tiene un lápiz consigo mismo, no deriva en ninguna transformación del mismo. Por tal motivo, la identidad positiva y formal no es una relación determinante, ya que no determina elemento alguno. Toda determinación es una negación. El alma bella no es una determinación de contenido. Por tal motivo, no niega el contenido dado. Por otro lado, el alma bella no sólo no es una relación negativa, sino que tampoco es una identidad negativa<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup>Para comprender qué significa ‘identidad negativa’, es necesario remitirse al movimiento de cualquier operación de identificación. El proceso por el medio del cual un término ‘A’ se identifica consigo mismo, implica que este mismo término ‘A’ se pone como distinto a sí. Es decir, se establece como si fuera otro; como si fuera ‘no-A’. Sólo así puede identificarse consigo mismo. O sea, sólo así puede luego establecerse que ‘A’ es idéntico a ‘A’: primero debe negarse, para luego identificarse. Pero entonces, el proceso de identificación de un término implica la negación del mismo. A esta operación se la conoce como ‘identidad negativa’. Lo contrario de la misma es la ‘identidad positiva’. Esta última no supone una

1. El recorrido del Espíritu en la *Fenomenología del Espíritu*.

Si bien las caracterizaciones particulares pueden ubicarse tanto en las *Lecciones de estética* como en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, la descripción general de la figura del Espíritu anteriormente mencionada se encuentra detallada en la *Fenomenología del Espíritu*. Definida como “ciencia de la experiencia de la conciencia”, la fenomenología representa el punto de partida del sistema hegeliano. La obra en la que se despliega muestra el recorrido de la conciencia y su correspondiente objeto de conocimiento. Cada transformación de la conciencia tiene su cambio correlativo en la naturaleza del objeto de conocimiento. De este modo, es posible hablar de un binomio conciencia-objeto de conciencia. Tal relación es la figura de la conciencia. Ya en la sección referente al desarrollo del Espíritu, el lector se encuentra con sus figuras. Es decir, con binomios constituidos por la conciencia y el objeto, pero desarrollados en el contexto del desarrollo del Espíritu como la totalidad que atraviesa a la conciencia y la conforma.

La sucesión de figuras del Espíritu no es un proceso lineal. El tránsito de una figura a otra sólo se realiza en tanto las posibilidades de la anterior han sido exhaustivamente analizadas. Una vez que sus posibilidades han sido agotadas, se muestran las contradicciones en las que ha caído la figura del Espíritu en cuestión. Tales contradicciones implican la negación de la figura determinada. La negación de la misma exige el paso a una nueva que no adolezca las contradicciones y limitaciones de la anterior. Es posible observar entonces que el movimiento mencionado no se describe linealmente. De hecho, se presenta con una serie de regresiones que niegan la primera afirmación dada para establecer luego una nueva definición. Se observa también que no se asiste a una sucesión de estadios, uno tras otro. Es decir, las figuras del Espíritu no son presentadas como instancias aisladas entre sí. Cada figura del Espíritu presupone las anteriores. A la vez, la negación de una figura del Espíritu supone otra que le sucede.

---

operación de identificación, porque se refiere a la identidad del término sin la operación que la presupone. El término ‘A’, tal como se lo encuentra, es una ‘identidad positiva’. Como tal, no se establece que es idéntico a sí mismo, sino simplemente que es. Así, del ‘alma bella’ se predica simplemente que es. No se procede a una operación de identificación con ella. Se la encuentra como lo simplemente existente; como lo dado.



## 2. La concepción de alma bella en la *Fenomenología del Espíritu*

La conciencia se halla replegada en sí misma y no encuentra otro objeto de saber que no sea ella<sup>269</sup>. Como saber de sí, la conciencia no es contingente, sino necesaria. Actúa acorde a su objeto de saber. Pero su objeto de saber es ella misma. Luego, la forma de lo que quiere es pura. Así, la acción concreta ya no contradice lo que sabe. El hombre, entonces, produce su propia realidad. Esta resulta idéntica a él. Él se impone su propia normatividad. De tal manera que la ley tiene como fundamento a aquél que la ejecuta. Es decir, la fuente de la ley es la propia conciencia, fuente de realidad y de ley. Ambas son idénticas a la propia conciencia. En principio se sostiene que la conciencia

---

<sup>269</sup>Vid. Shklar, Judith, "The Phenomenology: Beyond Morality", pp. 597-623. Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 4-5. El movimiento de la "representación moral del mundo" culmina en una aporía: el deber puro subsiste para la conciencia, pero no existe en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La conciencia del deber es tal en tanto exista el deber. Pero el deber no tiene existencia real. Por consiguiente, la conciencia tampoco puede existir. La moralidad sólo existe como una "representación" (*Vorstellung*) del pensamiento: es un más allá que nunca se alcanza. Sin embargo, el individuo intuye que el verdadero factor determinante es él mismo. O sea, el "yo" se intuye a sí mismo como pura negatividad: es el determinante. El "deber" es justamente este "saber de sí mismo". El "yo" es para-sí, pues es consciente de sí mismo. Como el "yo" es igual a sí mismo, es un ser-en-sí. Por consiguiente, el "yo" es "en y para sí". Pero este saber de sí, la convicción, es tan vacía como el deber puro.

Cf. Sax, Benjamin C., "Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*", pp. 453-8. Hegel habla de individualidad como el "tercer Yo" de la *Fenomenología del Espíritu*. La determinación individual es la supresión y preservación de los primeros dos Yoes. El primer Yo es la persona jurídica del mundo romano: expresión de una unidad inmediata con el universal. El "segundo Yo", el Yo del "terror", no es abstracto, sino el producto de un intento de superación de las divisiones y autoextrañamientos que resultó en el nivel de la "cultura", haciéndolo "actual" en un sentido inmediato. El "primer Yo" tiene una relación inmediata con la sustancia, pero no individualidad. El "segundo Yo" tiene una elevada autoconciencia, pero no mundo. El "tercer Yo" supera las oposiciones presentes en los dos anteriores Yoes y emerge como la autoconciencia con la sustancia del mundo. La conciencia (*Gewissen*) es tanto sujeto como sustancia, y actúa en el mundo como individualidad. Esta pertenencia al mundo termina abruptamente con la aparición del "alma bella". Esta última tiene un profundo entendimiento de la acción y teme que las consecuencias de la misma sean malas. Por este motivo, se niega a actuar. En su acto de renuncia, construye una imagen de sí que es internamente armoniosa con ella misma y moralmente hermosa en todas sus partes. El alma bella vive sólo en la bondad de sus propios sentimientos. Su convicción - sin ninguna necesidad de actualizarse para ser reconocida por otros -, perfecciona ahora la forma bella de su propia conciencia. El alma bella se repliega en su ser más interior, en el cual se han desvanecido la confusión y el caos del mundo externo.

Sin embargo, Sax confunde la imagen que la conciencia tiene de sí misma con la perspectiva presentada por Hegel acerca de la misma. Si bien es cierto, la conciencia se concibe a sí misma como toda sustancia y realidad del mundo, ella no deja de ser una subjetividad escindida de la sustancia espiritual. Su afirmación como esencialidad de todo acto la ha alienado de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Sólo el Espíritu puede concebirse correctamente como el sujeto y la sustancia del mundo. Si no se tiene en cuenta este planteo, es imposible comprender el tránsito hacia el "alma bella". Pues el movimiento que da origen a la mencionada figura del Espíritu sólo se hace comprensible en tanto se asuma que la subjetividad individual se ha contrapuesto a la sustancia espiritual, concibiéndola como inesencial. Por otro lado, la interpretación de Sax no permitiría comprender la concepción crítica hegeliana del "alma bella". Si la conciencia fuera la sustancia de toda realidad, el alma bella sería el movimiento sustancial que se refiere a sí mismo como a una totalidad. Por consiguiente, la armonía interior que experimenta la alma bella, no sería sólo una afirmación discursiva, sino efectivamente real (*wirklich*). Los juicios contra la conciencia que actúa serían correctos y bien fundamentados. Luego, no habría reconciliación entre la conciencia que juzga y la conciencia actuante, ni transición hacia el Espíritu absoluto.

es idéntica consigo misma. Luego, se establece que la realidad es idéntica a la conciencia. Y, finalmente, se define a la ley como idéntica a la propia conciencia. Entonces, la realidad y la ley son idénticas entre sí. De esta afirmación se deriva que no subsiste el hiato entre ambos momentos<sup>270</sup>.

De aquello que es idéntico consigo mismo sólo puede predicarse que es. Es decir, no tiene otra determinación que ser. Lo que se presenta simplemente como lo que es, es lo 'en sí'. Por ejemplo, una piedra simplemente 'es'. No es para ella, porque no tiene conciencia de su existencia. Es una piedra 'en sí'. O, si así se lo desea, una piedra para quien la observa. En este último caso, es una piedra 'para otro'. Nótese que todo lo que es 'en sí' es a la vez 'para otro', pues si no fuera para otro que lo percibe, no sería posible constatar que es. Como el saber de sí de la conciencia es idéntico a la conciencia misma, entonces es 'en sí'. La conciencia se comporta así como un universal, cuyo saber de sí es la sustancia de la realidad. Como este saber de sí es también idéntico a la legalidad que surge de él mismo, entonces la ley también es un 'en sí'. Por este motivo, es 'para otro'. La ley se objetiva y los percipientes reconocen este objeto. Es decir, la ley es reconocida como tal por la humanidad<sup>271</sup>.

Pero el contenido determinado de este deber es definido por el sujeto de la operación. O sea, el individuo que concibe la ley, establece arbitrariamente su contenido. La universalidad es formal; el contenido, al ser arbitrario, es contingente. Cada individuo define arbitrariamente el contenido de su ley personal. La multiplicidad de definiciones arbitrarias resulta en diversos deberes determinados. Lo que uno hace está mal para los demás, porque cada uno tiene su propia concepción del contenido del deber<sup>272</sup>. Cada individuo se concibe a sí mismo como la conciencia inmediata del universal. Por ello, considera que el deber que se ha establecido deriva directamente de

---

<sup>270</sup> Vid. PhG, pp. 445-50. Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 458. Harris sostiene que el alma bella no obedece ninguna ley por encima de ella. Sólo obedece a su propia convicción. Es decir, su propia voz interior. Ya no es sólo un legislador autónomo, sino un "creador". Su conciencia es su "dios", pues es la donante de ley. La conciencia deviene así la esencia creativa. Sin embargo, es necesario recalcar que la conciencia, como voz interior, es un momento del alma bella. Es el lado universal del alma bella. El otro momento del alma bella es su "sí mismo" como determinación individual. Esta aclaración es necesaria para comprender luego el movimiento de desdoblamiento del alma bella en una conciencia que juzga y una conciencia que actúa: la primera es la instancia comprendida como conciencia del deber universal, mientras que la segunda es el momento de la singularidad.

<sup>271</sup> Vid. PhG, pp. 450-6.

<sup>272</sup> Vid. PhG, pp. 456-60.

su conocimiento de la sustancia espiritual. Esta postura es el punto de partida de la figura de conciencia conocida como ‘alma bella’<sup>273</sup>.

## 2.1. De la creencia solitaria al reconocimiento de la comunidad

Para comenzar a analizar esta determinación es necesario citar y examinar los pasajes que tratan acerca del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. La misma se ubica en el contexto de la referencia a la buena conciencia:

Así, pues, la buena conciencia pone en su saber y en su querer el contenido, cualquiera que él sea, en la majestad de su altura por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber; es la genialidad moral que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina y que, al saber en este saber no menos inmediatamente el ser allí, es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad. Es también el culto divino en sí mismo, pues su actuar es la intuición de esta su propia divinidad.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*, pp. 169-84. El universal es en sí en la figura del Espíritu conocida como “representación moral del mundo”: la objetividad de la ley aparece ante la conciencia como una exterioridad. La conciencia reintegra el en-sí universal al ser-para-sí individual cuando supera la “representación moral del mundo”. El individuo que actúa en el mundo se hace consciente de sí, en tanto es el sujeto de una acción. Es una autoconciencia que no es obstaculizada por la máxima universal (el en-sí universal), pues él mismo se la ha impuesto. El en-sí universal se manifiesta como máxima moral en el obrar. Por este motivo, se objetiva en la acción. La objetivación del en-sí implica que ya no es sólo para la conciencia del sujeto de la acción, sino también para los demás. El en-sí universal se transforma en un ser-para-otro. Luego, el universal se ha vuelto comunitario. La moralidad se convierte así en la relación de intersubjetividades que se reconocen como libres. Pero entre el hecho individual y la conciencia universal que lo realiza es necesario el lenguaje que media como justificador de la acción ante la comunidad, para que el hecho no sea visto como algo simplemente realizado por placer, sino por deber. Sin embargo, el lenguaje no puede erradicar totalmente la ambigüedad de la acción. Es decir, las opiniones acerca del significado de la misma, y los móviles que llevaron a realizarla, varían. Por consiguiente, tampoco hay univocidad al momento de juzgar a la conciencia de sí. Pues tal ambigüedad está enraizada en el hecho. Con ello, también está implicada en la autoconciencia.

El alma bella es el extremo de la autoconciencia, que se retrae del mundo y se concibe como “en sí”. Es decir, se intuye a sí misma como la ley universal. Por tal motivo, se concibe como la voz de lo divino y se ubica a sí misma por encima de toda legalidad positiva. La comunidad de almas bellas se da en el regocijo de su supuesta pureza. Aunque se suponga a Dios más allá, en realidad se piensa la unión inmediata de lo humano y lo divino. Como la unidad entre lo divino y lo humano (en sí y para sí) es inmediata, la ausencia de mediación no permite a lo divino que se conozca a sí mismo. Por este motivo, lo divino se mantiene retraído del mundo y observa la acción del para sí humano como si fuera algo inmoral. El yo que actúa para-sí siempre se encuentra atado al yo en sí universal que lo juzga y se mantiene aislado del mundo. Todo acto que realiza el para sí es “malo” para el “en sí”. Sin embargo, el deber se ha vuelto ya una determinación vacía. El alma bella juzga sin actuar, pero juzgar también es una acción. Por consiguiente, también actúa y su acción es dudar de la pureza de los motivos por los cuales los demás obran. Pensar que los demás no actúan por mor del deber, sino por fines personales implica que el alma bella ve reflejado su propio carácter en los demás. Con ello, reconoce su propia impureza. Pero el alma bella no asume su “culpabilidad”, para reconciliarse con los demás. El lenguaje del perdón permite que los individuos de una comunidad se reconcilien. Pero el alma bella rechaza la posibilidad del perdón.

<sup>274</sup> FdE, p. 382. PhG, p. 460: “Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.” Vid. Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique*

En primer lugar, se observa que el contenido no es determinado unívocamente. Esto se desprende de la vaguedad con la que es definido el mismo, ya que se afirma que la conciencia lo pone en su saber y en su querer “cualquiera que él sea”. Si no hay definición específica alguna para el contenido, es posible asumir que no existe determinación lógicamente necesaria que lo establezca. Sin embargo, esta aseveración contrasta con lo observado en la descripción precedente. Ya se había mostrado anteriormente que el saber y el querer de la conciencia son idénticos a ella misma. La identidad de la conciencia con lo que apetece y sabe implica que el saber y querer son ‘en sí’ para la conciencia. Como ya se había demostrado, aquello que es ‘en sí’ es ‘para otro’. En este caso, el saber y el querer de la conciencia son para la conciencia misma. Es decir, son para sí misma. Pero si el saber de la conciencia es la certeza de sí, entonces el objeto del saber es ella misma. En efecto, el contenido de lo que sabe se reduce a la certeza de su existencia. Así, el objeto de saber no es más que ella misma.

Por este motivo, el saber de la conciencia no sólo es para ella misma, sino que su objeto es ella misma. No existe así margen alguno para referirse a una determinación que no sea necesaria. A su vez, el objeto del querer se deriva de la certeza de sí que presenta la conciencia. Como la apetencia es una derivación de lo que sabe, la determinación en cuestión no puede ser más que necesaria. Sin embargo, es importante hacer notar que el querer es quererse a sí misma. Es decir, la conciencia no quiere nada que no sea ella misma. Más específicamente, la conciencia no quiere más que aquello que esté en identidad consigo. Por este motivo, es posible sostener que el querer es puro. O sea, la conciencia no quiere nada que le sea heterogéneo. La homogeneidad de la apetencia implica la ausencia de ‘mácula’ implicada en el querer. El objeto del querer en este caso es la pura formalidad de lo que se quiere. La conciencia busca constantemente la identidad con ella misma. Pero esta determinación no implica

---

*of the Enlightenment*, pp. 169-84. El comentarista demuestra que Hegel parafrasea la crítica realizada a Jacobi en *Glauben und Wissen*, cuando expone críticamente la figura del Espíritu conocida como “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Un ejemplo de ello es la referencia a la majestad de la conciencia por encima de la ley: esta expresión era utilizada por Hegel para remitirse al pensamiento ético de Jacobi en sus *Cartas a Fichte*. Gustav Falke y Allen Speight encuentran la misma coincidencia. Vid. Falke, Gustav, “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”, p. 132. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 98. Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 472. El comentarista también sostiene que la referencia hegeliana a la majestad de la conciencia por encima de la ley nos remite a la obra de Jacobi. La conciencia no conoce otro donante de ley, porque ella misma es su propia ley. Sin embargo, Harris agrega que el caso emblemático de esta postura es el pensamiento de Lutero, pues la convicción del pastor alemán le hacía pensar que tenía una comunión personal con Dios y devenía así el “Espíritu cierto de sí mismo”.

definición alguna del contenido concreto. La conciencia no puede fundar otro contenido que no sea ella misma. Más bien, no puede poner otro contenido que no sea su propia identidad. El contenido es entonces una abstracción formal que no involucra elemento concreto alguno.

Aparentemente, la abstracción formal en la que ha caído la conciencia no le permite realizar desarrollo ulterior alguno. Sólo puede complacerse en la repetición de una identidad vacía. Pero el obrar de la conciencia es acorde a esta certeza de sí. Por este motivo, la identidad abstracta puesta es la verdadera sustancia de la realidad. La conciencia produce su propia realidad a partir de la identidad de sí consigo misma. El mundo, como aquello distinto, es reducido a esta relación. Claro que la conciencia tampoco logra observar que el mundo sea algo extraño a ella, previo a esta reducción. Lo intuye como idéntico a ella misma. De esta manera, todo objeto extraño puede ser puesto por el hombre como su contenido, previa reducción a la universalidad formal de la identidad establecida. Así, el contenido es formalmente necesario pero concretamente contingente.

Hegel establece que la conciencia pone el contenido de su saber y su querer “por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber”. Ella misma es el fundamento de su propia normatividad. Pero el único contenido posible para determinar el deber es la identidad abstracta ya analizada. Se carece así de una norma práctica. La ley no es un criterio plausible para determinar si lo puesto por la propia conciencia es válido o no. Por tal motivo, todo contenido concreto es aceptado inmediatamente.

En suma, el contenido concreto, sensible, material de la conciencia es contingente y su elección es arbitraria. Pero ella no es consciente de esta contingencia. Por consiguiente, no es consciente de esta arbitrariedad. La certeza de sí es el contenido formal - no concreto o material -, de la conciencia. Dicha identidad entre sujeto y objeto es la sustancia de la realidad. Anteriormente se había señalado que el atributo de la relación sustancial es su propio condicionamiento. Es decir, la sustancia es incondicionada. Lo incondicionado se presenta como lo absoluto. Lo absoluto como tal es lo divino. Por este motivo Hegel establece que la conciencia “sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina”<sup>275</sup>. Es decir, toma su certeza de sí como la presencia de lo divino. Obsérvese también que atribuye a este saber immediatez. Debido a la ausencia de cualquier otra instancia que no sea la simple intuición de la conciencia

---

<sup>275</sup> Vid. PhG, p. 460

sobre sí misma, no puede hablarse de una mediación. Con ello también se pone de relieve que la identidad abstracta de la certeza de sí no presenta determinación intrínseca. Es decir, es la simple identidad consigo misma, de la que tan sólo puede predicarse que ‘es’. A su vez, la reflexión de la conciencia sobre este saber sólo arroja como resultado que ella sabe que sabe de sí. Es la certeza inmediata sobre la que descansa la seguridad del hombre en su obrar. Dicha seguridad es la intuición que tiene el individuo sobre su propia sustancialidad. O sea, el hombre sabe que no es condicionado más que por sí mismo. Por ello se intuye como la determinación absoluta.

Hegel define la intuición humana acerca de su propio condicionamiento como el “solitario culto divino”<sup>276</sup>. Como ya se había señalado anteriormente, el hombre intuye que no es condicionado por ningún otro factor que no sea él mismo. Actúa acorde a esta intuición. Pero el actuar acorde a la certeza de su propio condicionamiento implica reconocer en sí y para sí su valor como fundamento absoluto. Por un lado, el hombre intuye esta certeza como algo simplemente dado. No necesita especulación alguna para saberse el factor determinante de toda su actividad, ya que lo percibe inmediatamente. Por otro lado, el hombre es consciente su propia valía. El sujeto del alma bella es consciente de que no es condicionado por ningún factor. Pero ser consciente de la ausencia de condicionamiento significa que se es consciente de ser lo absoluto. Así, el hombre se reconoce a sí mismo como incondicionado, como lo absoluto. Este reconocimiento cobra especial importancia cuando se establece que el hombre aprehende su naturaleza en la acción. No es un saber teórico, sino que es la imagen que él tiene de sí mismo en las actividades que realiza. Por este motivo, el hombre hace de su obra un culto a su propia valía: si se toma a sí mismo como lo absoluto de la actividad, entonces se pone a sí mismo como el fundamento divino de su propia obra. El autor señala que el culto en cuestión es solitario, porque el individuo realiza sus actividades específicas en soledad. El resultado es su propia vanagloria, sin tener en cuenta si los demás lo perciben también como lo divino.

Sin embargo, Hegel señala que “este solitario culto divino es, al mismo tiempo, esencialmente, el culto divino de una *comunidad*”<sup>277</sup>. Tal afirmación entra

---

<sup>276</sup> Vid. PhG, p. 460.

<sup>277</sup> FdE, pp. 382-3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, PhG, p.460: “Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer *Gemeinde*”. La intuición de sí como un culto divino que resulta comunitario bien puede interpretarse como una referencia tácita a la obras de algunos autores considerados casos ejemplares del pensamiento de un “alma bella”. Falke sostiene que la expresión nos remite a *Woldemar*, la novela de Friedrich Jacobi. Específicamente al círculo conformado por Caroline,

aparentemente en contradicción con lo expuesto en el párrafo anterior. Anteriormente se había establecido que la soledad del culto hacía referencia a la vanagloria personal de la bella individualidad, no compartida por quienes convivían con ella. Por este motivo, pensar que esta muestra de vanidad es comunitaria, resulta contradictorio. Pero si se observa cuidadosamente la proposición en cuestión se notará que no existe semejante contradicción. En primer lugar, es necesario recordar que el contenido de este culto divino es la certeza de sí. Como ya se había observado, esta certeza tiene la forma de una identidad. En efecto, la certeza que tiene la conciencia de sí posee la forma de la

---

Henriette, Luise, Dorenburg y Biderthal. Las reflexiones de este grupo se caracterizan por la búsqueda de la armonía entre la acción y la intuición individual de lo moralmente correcto, en desmedro de la legalidad positiva. La presuposición de un fundamento de la acción moral establecido por la intuición que la conciencia tiene sobre sí misma, implica que la conciencia se desdobra en una conciencia de lo bueno y una conciencia de sí, o autoconciencia. Si la conciencia de lo bueno es capaz de establecer qué es una acción moralmente buena, entonces es capaz de establecer universalmente qué es lo moralmente correcto. Es decir, lo dictaminado por la conciencia guarda la apariencia de una enunciación individual. Pero es, en realidad, la manifestación del trasfondo universal compartido por todos los individuos. (Vid. Falke, Gustav, "Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes", pp. 134-5). Calvez sostiene, en cambio, que la referencia a un culto (*Gottesdienst*), nos remite a la obra de Novalis. El escritor alemán considera necesaria la reunificación del cristianismo, tal como lo establece en *Europa o sobre la Cristiandad*. Pero su proyecto se sustenta en una Iglesia depurada de todo particularismo espacio-temporal. Para ello, es necesario pensar la relación entre el creyente y Dios como un vínculo sin mediación de un tercero. El creyente reconoce en su propia conciencia la existencia de Dios. Es decir, intuye que su conciencia es la conciencia del Yo universal. La correspondencia entre la autoconciencia del creyente y su conciencia como conciencia de Dios trasciende los condicionamientos históricos que adolece toda organización social. El rechazo a la figura del mediador implica la negativa a instaurar una estructura institucional como aquella existente en la Iglesia Católica. Es decir, una institución sin estamentos políticos que configuraran el verticalismo tradicional de la Iglesia en la Edad Media. La nueva cristiandad se basa en la constitución de una hermandad universal. Esta última es una organización horizontal cuya piedra angular es el creyente que se hace consciente de su pertenencia al Yo universal o Dios. (Vid. Calvez, J.-Y., "L'âge d'or, essai sur le destin de la 'belle âme' chez Novalis et Hegel", pp. 117-21). Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 481-3. Harris también considera que la referencia a un culto comunitario nos remite a la obra de Novalis. El "alma bella" es "una con Dios" de forma inmediata. Es decir, carece de mediación. Hay una conexión propiamente espiritual cuando los dos términos (el infinito y el finito) se reconocen recíprocamente como "otro". Y ellos están unidos en un tercer término que media la otredad a través de su identidad. El "alma bella" no tiene este término que media, porque es la conciencia inmediata de la identidad con Dios. Pero ya es una suerte de religión; pues, según Hegel, ya sabe que es el ser en sí viviente (el infinito viviente). Cuando el término medio es finalmente introducido en este yo cerrado, nosotros tendremos la comunidad absolutamente humana, la comunidad del conocimiento comprensivo que "perdona" todo al ser conocido "absolutamente. Tal como dice Hegel, aquí se alcanza la identidad del "yo = yo". Es un extremo de abstracción: la pura autoconciencia es la figura más pobre de la conciencia. Los distintos momentos (del yo y el mundo) a través de los cuales lo que es "real" - es decir, a través de los cuales, es conciencia del "yo" y el mundo empíricamente -, son volatilizados en abstracciones para la conciencia misma. Todo en el mundo gana su valor y su interpretación por medio del acto creativo del yo. Lo que es "para sí" (su acción), el "en sí mismo" (verdad, deber, la "esencia") y "lo que es allí" (naturaleza, cultura) son todos igualmente meros conceptos abstractos. El concepto concreto es el genio creativo. Este genio creativo es la figura más pobre de la conciencia. Es tan pobre como la "certeza sensible". Pero si la "certeza sensible" no era consciente de su pobreza, el "alma bella" debe hacerse consciente de la suya. Sin embargo, la negativa de Hegel a dar ejemplos particulares nos permite pensar en una referencia global. A saber, la afirmación de un punto en común que comparten los distintos pensadores, cuyas obras han sido calificadas como claros ejemplos de la filosofía de un "alma bella".

identidad de la conciencia consigo misma. La relación de identificación no presenta determinaciones intrínsecas. Es decir, se resume en la simple igualdad abstracta, sin otra instancia que medie con la conciencia. Se había establecido anteriormente que de la identidad inmediata sólo se puede predicar que es. Es una determinación calificable como ‘en sí’. Pero si es ‘en sí’, entonces es una determinación que puede ser calificada como tal por otro. O sea, es ‘para otro’. Todo lo que sea ‘para otro’ es un objeto puesto ante la conciencia. Por este motivo Hegel agrega que “la intuición de sí es su existencia objetiva”<sup>278</sup>. Si el contenido del culto divino es un objeto puesto ante la conciencia, no sólo es tal para la conciencia individual, sino para todas las conciencias que lo observen. Es el culto de una comunidad de conciencias que lo toman como tal. Cada hombre se reconoce a sí mismo como absolutamente valioso. Por consiguiente, cada uno de ellos realiza este “culto divino”. Tal como se expresa el autor al afirmar que “este elemento objetivo es la enunciación de su saber y querer como un universal”<sup>279</sup>. Aquello que antes era parte de la subjetividad humana, ahora es el objeto en común de todos los hombres. Por ello se lo enviste con el atributo de universal. El reconocimiento no es hecho por una singularidad contingente, sino por la totalidad del género. Aquello que el hombre sabe – su certeza de sí -, y aquello que quiere – aquello con lo que se identifica -, no es el mero capricho de un individuo, sino lo que todos avalan para sí mismos.

La referencia universal a la certeza de sí implica la ausencia de todo elemento contingente que pudiera remitir a una individualidad determinada. Tal como lo expresa Hegel al sostener que “la enunciación de la buena conciencia pone la certeza de sí mismo como sí mismo puro y, con ello, como sí mismo universal”<sup>280</sup>. La pureza de la que se hace partícipe la comunidad es la identidad abstracta de la conciencia, enunciada como “sí mismo”. Así, la ausencia de determinaciones concretas permite que cualquier individuo se sienta parte del conjunto social. Su existencia simple, sin una composición orgánica de elementos, le permite el tránsito del “solitario culto divino” a la universalidad del género humano sin la mediación de transformación determinante alguna. En efecto, el “sí mismo” se presenta como lo que simplemente es. Como ya se había mencionado anteriormente, aquello de lo que simplemente se predica que es, es

---

<sup>278</sup> Op. cit., pp. 382-3. PhG, p.460: “Die Anschauung seiner ist sein *gegenständliches* Dasein.”

<sup>279</sup> Op. cit., pp. 382-3. PhG, p.460: “und dies gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines *Allgemeinen*“

<sup>280</sup> Op. cit., pp. 382-3. PhG, pp. 460-1: “das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewißheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst.”



‘en sí’. Pero todo aquello que es ‘en sí’ sólo puede ser descrito por un observador. Es decir, todo ‘en sí’ es ‘para otro’. Por este motivo, los demás lo perciben como la obvia referencia a ellos mismos.

## 2.2. Conciencia y autoconciencia

La identidad simple de la conciencia se desdobla sin mediación que la determine. Por un lado, es el ‘en sí’ sobre el cual se asienta la enunciada convicción de cada hombre. Como tal, es la esencia universal de la comunidad. Cada hombre se concibe a sí mismo como la conciencia de un universal. Pero, por otro lado, es el objeto al cual se refiere la conciencia en cada actividad que realiza. Es decir, la conciencia se refiere a sí misma, objetivándose. Al tomarse objetivamente, se hace consciente de sí misma o autoconsciente. Hegel señala esta operación al establecer que “la realidad y la persistencia de su actuar es la autoconciencia universal”<sup>281</sup>. Así, el hombre que actúa con la certeza de su buen obrar, ‘sabe’ que es bueno porque ha obrado con bondad. La acción otorga realidad a la esencia universal del “sí mismo”, objetivando la intuición de sí de cada hombre<sup>282</sup>.

Se abre entonces una disyunción entre las dos instancias de la vida intelectual del hombre. Por un lado, sostiene su ‘sí mismo’ como la abstracta identidad de la conciencia. Por otro lado, su autoconciencia es el nexo con la sensibilidad del mundo. Como su autoconciencia se sostiene mediante la persistencia en el obrar, la misma existe a condición de intervenir en el mundo en cual actúa. Por este motivo, Hegel declara que “en la medida en que esta buena conciencia distingue todavía su conciencia

---

<sup>281</sup> Op. cit., pp. 382-3. PhG, p.460: “Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Tuns ist das allgemeine Selbstbewußtsein.”

<sup>282</sup> Vid. Singer, Alan, “Aesthetic Community: Recognition as an other sense of *sensus communis*”. En *Boundary 2*, Volume 24, No. 1 (Spring, 1997), pp. 205-236. Pp. 227-36. La hipocresía de la conciencia subjetiva está representada por el alma bella. La hipocresía se caracteriza como una especie de esteticismo indulgente en el concepto de “alma bella” de Hegel: la figura del Espíritu mencionada se contrapone a la *Sittlichkeit*, valiéndose de su propia intuición de la armonía entre el deber universal y la acción particular. La solución a este problema descansa en la autoconciencia, que exige una reevaluación de la conciencia. Es decir, sólo la autoconciencia es capaz de asumir que su percepción del deber es una perspectiva particular. La conciencia, en contraste con la autoconciencia, es la sustancia en la cual el acto asegura realidad. O sea, el acto es un momento reconocido por los otros. La conciencia obtiene de la acción su diferenciación y se distancia de los demás. Este distanciamiento es experimentado por el otro como una injuria: la conciencia juzgada se ha rebelado contra el deber. Por este motivo, la conciencia juzgada exige el perdón. La noción de “perdón” en el pensamiento de Hegel nos muestra el abismo entre las condiciones ideales del conocimiento, presupuestas por el yo, y las exigencias actualizables del conocimiento dictadas por la situación social (*Sittlichkeit*). Este abismo sería un constreñimiento necesario para cualquier reflexión sobre lo social condicionada por la distinción original hegeliana entre autoconciencia y conciencia, donde la identidad de la autoconciencia es ironizada por la contingencia de la conciencia.

*abstracta* de su *autoconciencia*, tiene su vida solamente *recóndita* en Dios<sup>283</sup>. La conciencia abstracta es el ‘sí mismo’. La buena conciencia la distingue de la autoconciencia que se enlaza con el mundo sensible. Así, la conciencia abstracta no se relaciona con la materialidad mundana, sino tan sólo con Dios. Este último es la sustancia espiritual universal. Lo absoluto divino se hace presente en este caso como aquella esencia ‘en sí’ que identifica sin mediación alguna al hombre con el Espíritu. En efecto, la conciencia de sí es un universal inmediato que se presenta incondicionado. Como tal incondicionado, se establece como absoluto. Pero este último es el atributo de lo divino. Es por este motivo que la conciencia abstracta se refiere a Dios. Como el hombre separa la conciencia de la autoconciencia, la primera continúa ocupando el espacio de esta inmediatez. Por eso prosigue estableciendo que “Dios se halla presente, indudablemente, de modo *inmediato*, ante su espíritu y su corazón, ante su sí mismo<sup>284</sup>. La presencia divina a la que se refiere es justamente la certeza de sí como lo absoluto. Esta inmediata intuición de lo divino en sí mismo se opone al movimiento de la autoconciencia. Esta última debe lidiar con un mundo habitado por otros seres humanos. Por ello, Hegel la denomina “la conciencia real<sup>285</sup>. Pero no podría comportarse como lo hace si no tuviera la convicción que le da su propia esencialidad. Por este motivo puede hablarse de las “buenas intenciones<sup>286</sup> y la “pureza<sup>287</sup> de los hombres. El objeto que se antepone a la conciencia real es justamente esta esencia abstracta. Por esa razón el hombre confía en sí mismo al actuar. La diferencia que existe entre ambos momentos se basa en la inmediatez de uno y la mediación del otro. Son distintos formalmente. Pero la identidad de los contenidos es lo que permite establecer la superación de las diferencias formales<sup>288</sup>.

Así, el autor puede establecer que “en la perfección de la buena conciencia se supera la diferencia de su conciencia abstracta y de su autoconciencia<sup>289</sup>. La diferencia existente entre ambos momentos es formal. Es decir, la conciencia abstracta es el inmediato ‘sí mismo’ del cual no caben más reflexiones. La autoconciencia, en cambio,

---

<sup>283</sup> Op. cit., pp. 382-3. PhG, p.461:”Insofern dies Gewissen sein *abstraktes* Bewußtsein noch von seinem *Selbstbewußtsein* unterscheidet, hat es sein Leben nur *verborgen* in Gott.”

<sup>284</sup> FdE, pp. 382-3. PhG, p.461: “er ist zwar *unmittelbar* seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig“

<sup>285</sup> Op. cit., p.383. PhG, p.461: “wirkliches Bewußtsein”.

<sup>286</sup> Vid. PhG, p.461.

<sup>287</sup> Vid. op. cit., p.461.

<sup>288</sup> Vid. PhG, p.461.

<sup>289</sup> FdE, pp. 382-3. PhG, p.461:“Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied seines abstrakten und seines Selbstbewußtseins auf“

es la conciencia que reflexiona sobre este 'sí mismo'. En el primer caso se asiste a la identidad abstracta de la conciencia consigo misma. Por este motivo sólo puede predicarse de ella que es. En el segundo caso, la conciencia establece que es consciente de su 'sí mismo'. O sea, la conciencia es consciente de ser esta conciencia: es así una autoconciencia. Por consiguiente, es posible establecer que la autoconciencia es una reflexión de la conciencia sobre sí misma. La distinción entre conciencia y autoconciencia es, entonces, formal. El contenido de ambas instancias no difiere en modo alguno. En efecto, si la conciencia es este 'sí mismo', la autoconciencia es la conciencia de ser consciente de 'sí mismo'. De tal manera que si la conciencia enuncia que es, la autoconciencia enuncia que sabe que es. La ausencia de otra determinación deriva en la reducción de ambos momentos a la simplicidad del 'yo soy'. Porque la conciencia, al enunciar que es, reconoce implícitamente que sabe que existe.

La autoconciencia es así el ser consciente de ser consciente. La persistencia de esta sentencia es todo el contenido existente. Si el hombre actúa con la certeza de que él es la esencia que se le presenta como contenido de su actividad, entonces la distinción entre ambas instancias desaparece. En una terminología más afín al propio Hegel, la autoconciencia no es más que este sí mismo. El individuo se observa a sí mismo y se analiza. Este su 'sí mismo' no es más que una identidad abstracta. De ella sólo se predica que es. Por consiguiente, esta identidad es un 'en sí'. Todo aquello que es 'en sí' sólo puede ser establecido como tal por otro que lo observe. Por ello es 'para otro'. Pero, en este caso, es lo mismo que aseverar que se pone 'para sí'. Pues aquél que observa este 'en sí' es él mismo. La autoconciencia es 'en sí' y 'para sí'. Para que el individuo se establezca como 'en sí' y 'para sí', es necesario el movimiento de mediación por intermedio del cual el 'sí mismo' se pone frente a 'sí mismo'. Es decir, que el individuo se tome a sí mismo como si fuera su propio objeto.

La conciencia abstracta es esta misma unidad, pero sin mediación alguna. Es decir, el sí mismo se halla como identidad abstracta 'en sí'. La identidad 'en sí' es justamente la esencia. Lo único firme que posee el individuo es justamente saber que él es él mismo. Es el fundamento de su existencia. Pero aquello que funda la existencia de un ente es la esencia del mismo. Entonces conciencia y esencia son inmediatamente uno y lo mismo. Él mismo es la esencia de sí mismo. Así, no existe mediación entre

conciencia y esencia. La certeza de su esencialidad elimina posterior mediación<sup>290</sup>. O sea, “sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y de su sí mismo”<sup>291</sup>. Se considera así que la mediación es prescindible, ya que el resultado final es el mismo. Al final, el hombre se intuye esencial, sin necesidad de reflexionar al respecto. Se representa a sí mismo como tal, más allá de cualquier pensamiento deductivo. Este saber intuido es la religión: “sabe por tanto su sí mismo

---

<sup>290</sup> Vid. PhG, p.461.

<sup>291</sup> FdE, pp. 382-3. PhG, p. 461: “Es weiß, daß das *abstrakte* Bewußtsein eben *dieses Selbst*, dieses seiner gewisse Fürsichsein ist, daß in der *Unmittelbarkeit* der *Beziehung* des Selbsts auf das Ansich“. Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, pp. 65-81. La comentarista sostiene que el movimiento descrito por Hegel para explicar la génesis del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu* tiene como punto de partida el escepticismo. La conciencia duda de todo y cae en la desesperación. Por este motivo, busca un “más allá” en el cual pueda ser libre. Este “más allá” es la identidad abstracta de sí consigo misma, en la cual se refugia. La fase escéptica que precede al surgimiento del alma bella es la “buena conciencia”. Previa a la buena conciencia, podemos situar la “representación moral del mundo” como la figura del Espíritu que se caracteriza por presentar una conciencia sometida al deber puro. El individuo que encarna la “representación moral del mundo” puede considerarse libre en la medida que se somete a la normatividad del deber. Pero el acatamiento del puro deber, sin determinaciones ulteriores, es imposible. Por este motivo, la conciencia experimenta al deber puro como un ser-en-sí, exterior a ella, impuesto como un ser-otro, distinto de ella misma. La conciencia se “libera” de este sometimiento cuando asume que el deber puro es puesto por ella misma. Es decir, el deber es una concepción formulada por la misma conciencia. Se ha arribado a la figura del Espíritu conocida como “buena conciencia”. La conciencia de la figura del Espíritu mencionada asume que ella sigue su propia normatividad. Sin embargo, el individuo que encarna a la “buena conciencia” pronto percibe que su normatividad es singular, ya que ningún otro la respeta. Cada uno tiene su propia perspectiva de lo que es correcto y de lo incorrecto. El deber - lógicamente necesario y universal para la propia conciencia -, resulta contingente y singular frente a las perspectivas de las demás conciencias. Es decir, el universal, como ser-para-otro, es singular. Pero el ser-para-otro de la conciencia es su propio ser-en-sí. O sea, ella misma es singular y contingente para las demás conciencias. El individuo se desdobra: por un lado, él es consciente de sí como universal; por otro lado, él es una conciencia singular y contingente. El deber que ella misma se ha impuesto es una arbitrariedad a la cual se somete sin fundamento válido alguno frente a los demás.

El individuo huye de la multiplicidad de perspectivas existentes en el mundo, y se refugia en su propia interioridad: por un lado, él es la conciencia del deber - es decir, él es la conciencia de lo universal -; por otro lado, él es consciente de sí mismo. Pero él mismo, al replegarse en sí mismo, ha quedado reducido a la conciencia del universal. Por consiguiente, él es consciente de sí mismo como conciencia de lo universal. Es la figura del Espíritu conocida como “alma bella”. Shklar afirma acertadamente que el alma bella es el intento contemporáneo por dejar atrás al amo de la conciencia desgraciada. En la figura de la conciencia anteriormente mencionada, el individuo experimentaba su propio ser-en-sí como una esencia divina, exterior a él mismo. La conciencia, como ser-para-sí, se aliena de su ser-en-sí, con el cual no logra identificarse. Su propio ser-en-sí se convierte en su amo y opresor. De la misma manera, la conciencia de “la representación moral del mundo” experimenta el deber que se ha impuesto como una entidad extraña a ella misma. En el caso de “la buena conciencia”, el deber es reconocido como su propia imposición, pero arbitraria; es decir, una normatividad carente de sentido universal. La conciencia, para liberarse del yugo de esencias que le resultan extrañas, intenta concebirse a sí misma como su propia esencia. Faltaría agregar al comentario de Shklar que el “alma bella” no logra liberarse del amo de la conciencia desgraciada. De hecho, la figura del Espíritu mencionada replica el desdoblamiento y la opresión experimentada por el ser-para sí. La autoconciencia es consciente de sí misma como conciencia de un universal. Pero este universal es intuido como la voz divina que habla a través de ella. Para realizar sus designios, su obrar debería ser tan universal y lógicamente necesario como su propio discurso. Pero toda acción individualiza a su agente. Por este motivo, el alma bella se abstiene de actuar. Pues no existe acto posible que sea capaz de manifestar la universalidad que intuye en sí mismo. Vid. Despland, Michel, “Can Conscience be hypocritical? The contrasting analyses of Kant and Hegel”. En *The Harvard Theological Review*, Volume 68, No. 3/4 (July-October, 1975), pp. 357-370.

como el en sí vivo, y este su saber como la religión, que, como saber intuitivo o existente, es el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu”<sup>292</sup>. La distinción entre conciencia abstracta y autoconciencia se diluye en la certeza de sí que tiene la buena conciencia. La inmediata identidad entre conciencia y esencia deriva en la transparencia y univocidad existentes entre la convicción y la acción. De tal manera que el hombre actúa acorde a sus convicciones y se ampara en sus buenas intenciones para explicar la finalidad que lo motiva para actuar. En efecto, si la esencia que aparece ante él no es más que él mismo, toda acción cobra sentido en la intencionalidad que enuncie, ya que no hay nada más allá del sí mismo. O sea, el motivo, el medio y el objetivo de una acción se reducen al individuo que la ejecuta.

Así, Hegel declara que “la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo = yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia”<sup>293</sup>. Como ya se había señalado, si un individuo enuncia que existe, implícitamente reconoce que sabe de su existencia. Es consciente de sí mismo, o autoconsciente. Si el individuo enuncia que él es su propio fundamento, entonces es consciente de que él mismo es su propio fundamento esencial.

---

<sup>292</sup> Op.cit., pp. 382-3. PhG, p. 461:“weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wesens in ihm als Einheit des Wesens und seines Selbsts, sein Selbst also als das lebendige Ansich, und dies sein Wissen als die Religion, die als angeschauter oder daseiendes Wissen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geist ist“

<sup>293</sup> Op. cit., p.383. PhG, p.461:“Wir sehen hiemit hier das Selbstbewußtsein in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Äußerlichkeit als solche verschwindet, - in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Dasein ist”. Vid. Taylor, Charles, *Hegel*, pp. 148-96. El comentarista sostiene que el “yo” no puede coincidir consigo mismo, pues semejante coincidencia anularía al sujeto. La identidad abstracta de la autoconciencia es obstaculizada por la presencia de la conciencia. El movimiento irrealizable supuesto por “yo =yo” es el intento de la autoconciencia por independizarse de lo exterior. A la vez, la exterioridad siempre se muestra como lo particular. Taylor considera que la figura del Espíritu conocida como “el hombre virtuoso” es un claro ejemplo del intento de identificación de la autoconciencia consigo misma. Dicha figura del Espíritu concibe su voluntad como lo universal. Por este motivo, considera que la virtud es la renuncia a lo particular. La negación de las particularidades exteriores se produce mediante la destrucción de todo particularismo existente. La identificación de la voluntad universal con la identidad abstracta de la autoconciencia también es atribuible al alma bella. Pero en el caso de la última figura del Espíritu mencionada, la negación de lo particular se produce mediante la abstención: el alma bella no actúa por temer a perder su universalidad. El alma bella intenta sostener la universalidad - libre de toda particularidad -, absteniéndose de actuar, pues toda acción implica individuación. Por consiguiente, el alma bella intenta suprimir la existencia. La particularización en la existencia es el mal inevitable. El alma bella enfrenta un dilema: el hombre individual se deshace de lo particular en su existencia y perece; o va más allá de sí, para ser perdonado por el otro, y se reconcilia con el universal. Cf. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, p. 117. La comentarista también considera que el “hombre virtuoso” y el “alma bella” son figuras del Espíritu emparentadas. Según Shklar, en ambos casos se presenta una falsa actitud de virtud, expresada por medio de pomposos discursos que no encuentran sustento en las acciones. Pero la comentarista no tiene en cuenta que el hombre virtuoso intenta imponer la voluntad universal por medio de la destrucción de toda particularidad real a la que se enfrenta. La universalidad a la que se refiere el hombre virtuoso no se limita al ámbito de lo discursivo. Con ello se diferencia de la inacción y pasividad del alma bella.

El individuo entonces se intuye como la esencia de su existencia, sus actos, sus pensamientos. Esta identidad de sí consigo mismo es la esencia de la cual no puede extrañarse. Pero si él se toma a sí mismo como lo esencial, todo aquello que representa el mundo exterior es inesencial. Por consiguiente, la exterioridad es una mera apariencia. Lo único relevante para el individuo es la identidad de sí consigo mismo.

La inmediatez de la relación deriva en la abstracción de los momentos que constituyen la conciencia. La misma trueca inmediatamente en la autoconciencia. La ausencia de determinaciones intrínsecas anula la sustancialidad de la instancia. Ya se había observado anteriormente que la sustancia es la determinación que se condiciona a sí misma. Como tal, no es condicionada por factores externos. O sea, es incondicionada. Bien podría pensarse que asistimos entonces a una fase en la cual la conciencia toma el lugar de la sustancia, si se tiene en cuenta la ausencia de exterioridad como tal. Pero la carencia de determinaciones intrínsecas hace que la conciencia se presente como una abstracción. En tanto la conciencia es una abstracción, sus momentos también lo son. Es decir, la esencia ‘en sí’, la esencia como ‘ser para otro’ objetivo, la conciencia puesta ante sí misma como si fuera ‘para otro’ o autoconciencia, son abstracciones. Como tales, se caracterizan por la ausencia de contenido orgánico determinado. La sustancia, en cambio, posee un contenido determinado por sí misma. Semejante ausencia de organicidad no le permite a la conciencia constituir su propio contenido. Es una abstracción que no logra hacerse concreta o efectiva. Por este motivo, Hegel declara que “depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer”<sup>294</sup>. La conciencia ha quedado reducida a este ‘sí mismo’ que, siendo a la vez ‘en sí’, es a la vez ‘para otro’. Pero como en el mundo de la conciencia sólo existe ella, este ‘en sí’ no puede ser para ningún otro que no sea ‘para sí’ misma. En resumen, la conciencia es reducida inmediatamente a la autoconciencia.

### 2.3.La ausencia de realización

Luego de lo anteriormente expuesto, resulta contradictorio que el propio Hegel declare que el saber de la conciencia es la sustancia como ‘en sí’.<sup>295</sup> Es decir, que insista con la sustancialidad de la misma. Pero esta contradicción puede comprenderse en parte

---

<sup>294</sup> Op. cit., p.383. PhG, p.462:“Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewußtsein seine ärmste Gestalt, und die Armut, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden”.

<sup>295</sup> Vid. PhG. Pp. 462-3

cuando el autor declara que “toda vida y toda esencialidad espiritual ha retornado a este sí mismo y ha perdido su diversidad con respecto al yo mismo”.<sup>296</sup> Las relaciones sustanciales se han reducido a la identidad del yo puro. Como ya se ha recalcado, existe una unidad indivisa entre la conciencia y la esencia que es su objeto de saber. En efecto, la esencia puesta como objeto ante la conciencia no es más que ella misma. De esta manera, el contenido de la conciencia no es más que la certeza de sí. El resultado de esta relación de la conciencia consigo misma es la ya conocida identidad inmediata positiva, de la que sólo puede predicarse que ‘es’. Es decir, la conciencia es expuesta como un ‘en sí’.

La sustancia se caracteriza por ser la determinación que se determina a sí misma. Como tal, la misma es ‘en sí’ y ‘para sí’. Es ‘en sí’ porque es la esencia positiva de sus propias transformaciones. Pero también es ‘para sí’ en tanto ella misma es capaz de negarse a sí misma al ponerse como opuesta a sí. Es decir, al tomarse como objeto. A simple vista podría pensarse que sucede lo mismo con la conciencia. Sin embargo, es necesario recordar que la misma no se presenta como la identidad determinada negativa consigo misma. Por este motivo, no es capaz de negarse a sí al tomarse como objeto. Si bien la conciencia se toma a sí misma como tal, la ausencia de mediación en esta transformación deriva en la carencia de una contraposición que funde el momento sustancial. En efecto, el ‘en sí’ no es más que el ‘sí mismo’. Como la conciencia no puede contraponerse a sí misma, no deviene sustancial. Así, si la conciencia no se transforma en la relación incondicionada y sustancial de sí consigo misma, tampoco deviene realidad efectiva (*Wirklichkeit*). El objeto debe ser la esencia puesta como negación de la conciencia. Pero, en este caso, la conciencia se encuentra consigo misma. La ausencia de objetividad que la niegue deriva en la ausencia de una realidad de la cual se enajene. En suma, la conciencia, debido a su inmediatez, no supone sustancialidad alguna para los demás. Hegel afirma que el saber de la conciencia es la sustancia en sí para ella misma, porque la misma puede ser entendida como ‘en sí’ en tanto es el ‘sí mismo’. El hombre puede valorarse a sí mismo como absoluto, incondicionado y sustancial. Pero esta valoración choca con la perspectiva que tienen los demás de él

---

<sup>296</sup> FdE, p.383. PhG, p.462:”Alles Leben und alle geistige Wesenheit ist in dies Selbst zurückgegangen und hat seine Verschiedenheit von dem Ich selbst verloren“.

como individualidad. Tampoco logra imponer su determinación en el mundo. Por ello, su esencialidad no va más allá de la certeza que tiene de sí mismo<sup>297</sup>.

Así, Hegel sostiene que “le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser”<sup>298</sup>. La conciencia no va más allá de la unidad inmediata de sí consigo misma. La imposibilidad de anteponer un objeto extraño a ella que lo niegue, le impide enajenarse. Es decir, dejar de ser sí misma y devenir otra cosa. Se sostiene en la subjetividad y no puede objetivarse. Pero si no puede ser un objeto ante los demás, entonces tampoco puede ser la esencia que subyace al ser de las cosas. En efecto, el objeto es el ‘ser para otro’. Pero la condición sine qua non para ‘ser para otro’, es ‘ser en sí’. O sea, todo objeto es en principio una esencia. El hombre pierde la capacidad de ponerse individualmente como lo esencial para los demás y para el mundo. Queda así reducido a la abstracción de un discurso que enuncia la convicción de su universalidad, pero que no logra sostener con sus acciones<sup>299</sup>.

El autor continúa con su análisis estableciendo que “vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia...”<sup>300</sup>. Como ya se ha señalado, la conciencia no emerge de su identidad consigo misma. Tanto la acción como la existencia suponen la negación de la identidad. Por ejemplo, el tránsito de un recién nacido a un adulto implica la negación de la identidad del sujeto que se desarrolla. Es decir, se niega a sí al desarrollarse de un neonato para positivarse en un adulto. La existencia presenta el mismo planteo: el paso del tiempo y el desarrollo del existente implican la negación del sujeto que se transforma. Toda transformación es vivida como la destrucción de sí misma. Por ello “y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta”<sup>301</sup>. El hombre, en esta instancia, escapa, en la medida de sus posibilidades, a todo contacto con otros de su misma especie. Le aterra la influencia de los demás sobre

---

<sup>297</sup> Vid. PhG, p. 462.

<sup>298</sup> FdE, p. 384. PhG, p. 462: “Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen”.

<sup>299</sup> Vid. PhG, p. 462.

<sup>300</sup> FdE, p.384. PhG, pp. 462-3: “Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken”.

<sup>301</sup> Op. cit., p. 384. PhG, p. 463: “und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen”.



sus convicciones y pensamientos. Cree que la sociedad lo corromperá. Se mantiene abstraído del influjo de los demás. Pero tal abstracción deriva en la imposibilidad de realizar sus pensamientos. Su pensamiento irrealizado se reproduce en su mente sin lograr satisfacerlo. Como el pensamiento es el contenido de la conciencia idéntico a ella, no puede sostenerse como esta objetividad esencial que se daría en la realización concreta del pensamiento en el mundo:

El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; - en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* (desgraciada), como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.<sup>302</sup>

Tal como se deja entrever en el pasaje citado, la subjetividad permanece vacía de contenido determinado. Es decir, carece de un pensamiento concreto, tal como lo señala Robert Pippin en su obra *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*<sup>303</sup>. En efecto, en el octavo capítulo del mencionado libro, el comentarista señala que la ausencia de determinación en el alma bella lo lleva al aislamiento<sup>304</sup>. La bella individualidad tiene como ideal aislarse del mundo para no ser determinado por su entorno. Este aislamiento significa justamente la indeterminación de su contenido. Como el comentarista se encarga de aclarar, el contenido de la subjetividad es dado por el mundo exterior. Es decir, todo aquello que pueda ser más que la formalidad del pensamiento en el individuo, proviene realmente de lo que aprehende de su entorno. Pero la externalización no deja de ser empero “suya”. O sea, aquello que el individuo pueda crear valiéndose de lo aprehendido en el mundo es propio. Este movimiento de interiorización y exteriorización de lo dado implica la dependencia de los otros. Así, la negación del mundo exterior por parte del alma bella implica justamente la negación del contenido por ser exterior, porque no es “suyo”. La bella individualidad prefiere anhelar la completa independencia del medio circundante mientras se abstiene de acción alguna,

---

<sup>302</sup> Op. cit., p. 384. PhG, p. 463: “Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtsein der Leerheit; sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet; - in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte *schöne Seele*, verglimmt sie in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“. [Los términos entre paréntesis son nuestros]. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*. p. 98. La referencia al alma bella que se evapora nos remite a la figura de Novalis.

<sup>303</sup> Pippin, Robert, *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press, New York, 2008.

<sup>304</sup> Vid. op. cit., pp. 210-39.

antes que actuar asumiendo que depende de los otros. La acción es algo a lo que se ve obligada a pesar suyo. Padece entonces el mundo en el que vive.

#### 2.4.El contraste entre el alma bella y la conciencia desgraciada

Hegel compara el alma bella con la conciencia desgraciada, ya que en esta última el ser en sí también se transformaba inmediatamente en el ser para sí<sup>305</sup>. Pero en ese caso se asiste a una instancia en la cual el ser para sí se opone al ser en sí sin ser consciente que este opuesto era su propia esencia<sup>306</sup>. Se observa entonces que la figura en cuestión es, en realidad, el desdoblamiento de la conciencia en dos extremos. Ambos se comportan como dos conciencias que no se reconocen entre ellas. De esta manera, en el seno de la conciencia desdoblada actúa una conciencia que siempre ve a la otra como extraña y ajena a sí. No la identifica consigo misma. Por ello Hegel establece que “esta contradicción de su esencia es para sí *una sola conciencia*”<sup>307</sup>. O sea, para un observador no afectado es el desdoblamiento de una conciencia en dos momentos conscientes enfrentados. Pero la propia conciencia que experimenta esta situación no registra dicha ruptura en su seno. En vez de ello se percibe a sí misma, no como este desdoblamiento, sino como otra conciencia. Es decir, se divide en dos momentos: el percipiente y el percibido. La conciencia percipiente se considera a sí misma distinta de la conciencia percibida. Aún no asume que aquello que percibe no es otra cosa que sí misma. De hecho, ambas son idénticas tanto en forma como en contenido. Cuando la conciencia que percibe asume que esta identidad significa que lo percibido y ella son uno y lo mismo, logra la unificación de ambos momentos.

Los dos momentos mencionados - la conciencia percipiente y la conciencia percibida -, son los constituyentes de la autoconciencia. La conciencia que percibe es

---

<sup>305</sup> Cf. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”, pp. 256-8. El comentarista sostiene que la referencia a un alma bella “desgraciada” se ajusta a las características presentadas por Hyperion - el protagonista de la novela homónima de Hölderlin -. Según Hirsch, el “corazón duro” - el alma bella que juzga -, es representado por el personaje literario antes mencionado, pues su soledad y misantropía son sus principales atributos. Sin embargo, el comentarista no tiene en cuenta que la principal característica de un alma bella es su repliegue en la identidad de sí consigo misma. Hyperion, en cambio, intenta trascender la igualdad del yo consigo mismo, para percibir la totalidad orgánica reflejada en la belleza.

Cf. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, 496-9. El comentarista también considera que Hyperion es el caso ejemplar del “corazón duro”. Sostiene que la personalidad del personaje concuerda con los rasgos de una conciencia enjuiciadora, incapaz de escuchar los motivos que alientan las acciones de los demás. Pero no tiene en cuenta que Hyperion se niega a replegarse en la identidad de sí consigo mismo.

<sup>306</sup> Vid. PhG, pp. 158-9

<sup>307</sup> FdE, p. 128. PhG. p. 158: “...dieser Widerspruch Wesens sich *Ein Bewußtsein* ist“

para sí, mientras que la conciencia percibida es en sí. Ambos constituyen la autoconciencia, que es en sí y para sí. La autoconciencia - como 'ser en sí' -, es la esencia percibida. Como la conciencia que la percibe es ella misma, entonces es 'para sí'. Sin embargo, la conciencia desgraciada aún no se reconoce como esta esencia autoconsciente. Toma su propia esencialidad como algo ajeno a ella. La esencia es universal, en tanto es concebida como esencial por toda conciencia que la percibe. Por ello, la conciencia percipiente no sólo toma a la percibida como la esencia extraña a ella misma, sino como la universalidad a la que no pertenece. El 'ser para sí' se contrapone así a la universalidad del 'ser en sí' como el singular que intenta aprehenderla sin mediación alguna que permita la unificación de ambos extremos. Así, la conciencia percipiente o 'ser para sí' se concibe a sí misma como lo inessential y pederero.

La esencia universal percibida es aprehendida como lo divino, lo absoluto; como Dios. La conciencia percipiente, en cambio, se concibe como el individuo que no puede acceder a este reino de lo divino. Esta última considera que la imposibilidad de acceso implica su falta y causa de su vergüenza. No es capaz de comprender que el 'en sí' al cual adora como lo divino es su propia esencia. En el caso del alma bella, la transformación es reconocida por la propia conciencia, ya que se sabe cierta de sí misma. Esta certeza de sí es el resultado del concepto de razón que se ha realizado ya en la fase del alma bella, pero que aún está en potencia en el caso de la conciencia desgraciada. En efecto, sólo en el momento que la conciencia accede a la instancia de la razón, la misma se hace consciente de su propia esencia. La conciencia desgraciada es una instancia anterior a este momento. Por ello aún no puede hacerse consciente de su propia esencialidad, y experimenta su propia esencia como algo ajeno, extraño a ella misma. El alma bella, en cambio, ya contiene en sí misma la conciencia de su propia esencia. Por ello no se extraña de sí misma<sup>308</sup>.

De todas maneras, ambas figuras comparten la ausencia de sustancialidad. Carencia que se ahonda en la abstracción de un mundo que consideran impuro. Pero si en el caso de la conciencia desgraciada se hacía hincapié en el desprestigio de sí, en el caso del alma bella asistimos a una valorización absoluta de sí misma. El hombre que

---

<sup>308</sup> Vid. Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*, p. 123. El alma bella y la conciencia desgraciada comparten la exigencia de virtud a las que se ven sometidas. Pero se diferencian porque la mencionada figura del Espíritu cae en el solipsismo, mientras que la figura de la conciencia aludida es consciente de la existencia de lo otro, al cual percibe como su en-sí.

representa al alma bella está convencido de su valor como fuente inmaculada de saber. Se aísla del mundo por temor a ser corrompido por una realidad que no es digna de él<sup>309</sup>.

## 2.5. La disgregación de la comunidad de almas bellas

En esta instancia es necesario hacer un breve resumen del camino recorrido por esta figura del Espíritu en particular. En primer término se había observado que la conciencia es el 'sí mismo'. Es decir, la identidad simple de la conciencia consigo misma. De esta identidad sólo se predica que es. El ser de la identidad sólo puede ser atribuido como tal por un tercero que lo percibe. Por este motivo, no es posible establecer que la misma sea 'para sí', ya que no se percibe a sí misma. En cambio, es una identidad 'en sí'. O sea, sólo es tal para otro. Por ello, también se puede decir de esta identidad que es 'para otro'. Todo lo que sea 'para otro' es un objeto. De esta manera, el 'sí mismo' percibido por la propia conciencia es la esencia de ella misma y su contenido objetivo. Todas las conciencias perciben esta esencia objetiva como suya. Conciben el 'sí mismo' como su atributo personal. Pero si este atributo particular es percibido y concebido por todos, entonces es universal. Por ello Hegel declara que "el

---

<sup>309</sup>Cf. Verene, Donald Phillip, *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*, pp. 92-103. El comentarista sostiene una perspectiva historicista acerca de la concepción crítica del alma bella expuesta por Hegel. Según el planteo de Verene, el autor piensa que el alma bella es una reacción ante el individualismo reinante en una sociedad fundada en la división del trabajo. La mencionada figura del Espíritu es una individualidad que se abstrae de un entorno carente de valores y esencia común universales. Esta rechaza la irrelevancia de los asuntos cotidianos tratados por los miembros de la comunidad en la que vive. Es decir, el alma bella convive con los miembros de la sociedad caracterizada como "el reino animal del Espíritu". El surgimiento histórico de este tipo humano se produce con el advenimiento del pietismo (S. XVIII). El comentarista encuentra esta interpretación plausible, ya que Hegel identifica al alma bella con la conciencia desgraciada. Sin embargo, Verene no tiene en cuenta que la figura del Espíritu anterior al alma bella es la "representación moral del mundo". La primera es consecuencia del desarrollo de la segunda. El "reino animal del Espíritu" y el alma bella no se implican mutuamente, aunque sus respectivas existencias coincidan en la misma coyuntura histórica. Por otro lado, no es posible reducir la concepción hegeliana de alma bella al surgimiento del pietismo, pues los ejemplos que el filósofo alemán había dado incluyen personajes literarios como Werther (el protagonista de *Las desventuras del joven Werther*), Hamlet (protagonista de la homónima tragedia de Shakespeare), Miranda (personaje femenino de *La tempestad* de Shakespeare), o literatos como Novalis - quien se convirtiera al catolicismo -, que no están relacionadas con la mencionada corriente del protestantismo. Cf. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, pp. 106-7. La comentarista también sostiene que la concepción hegeliana de "alma bella" está vinculada al sentimentalismo humanístico cristiano. Cf. Vid. Kaan, André, "Le mal et son pardon", pp. 187-9. El comentarista también sostiene una perspectiva historicista con respecto a la concepción hegeliana de "alma bella". Afirma que la emergencia de la mencionada figura del Espíritu se produce en el marco de una sociedad pos-revolucionaria, fundada en la división del trabajo. La atomización de los miembros de la sociedad, que ya no comparten nada en común, da paso al surgimiento del alma bella y la fundación de su religión privada. Kaan sostiene que el alma bella funda una religión personal, vinculando este tipo humano con la emergencia del pietismo.

momento *objetivo* de esta conciencia se ha determinado más arriba como conciencia universal”.<sup>310</sup> En efecto, los hombres se reconocen como miembros de la misma especie en tanto son capaces de reconocerse a sí mismos como seres conscientes. Es un atributo propio de la humanidad y de ninguna otra especie conocida.

El ‘sí mismo’ es el contenido de la certeza que tiene la conciencia de sí. La conciencia sabe que es ella misma. Es decir, el único contenido de la conciencia es sí misma. O sea, la conciencia sólo es conciencia de sí misma. Lo que se antepone a sí misma como su objeto es ella misma. La conciencia se toma como su propio objeto. Por este motivo es posible establecer que la conciencia es ‘para sí’. Si la conciencia es para sí misma, entonces es conciencia de sí o autoconciencia. Pero estos movimientos conceptuales nunca logran afianzarse. El tránsito del ‘sí mismo’ a la esencia, su posterior desdoblamiento objetivo, y su culminante reflexión como conciencia de sí, se hacen sólo notorios para la propia conciencia actuante. Pero desde la perspectiva de un tercero, dichas transformaciones no son más que una serie de abstracciones que no logran realizarse como momentos determinantes. En consonancia con esta proposición, el autor establece que el proceso en cuestión “debe tomarse, además, en el otro sentido de la *realidad* de la buena conciencia y en la *manifestación* de su movimiento, considerando la buena conciencia como lo que actúa”<sup>311</sup>. Luego de analizar el movimiento de la conciencia desde su propia perspectiva, es necesario examinarlo como el fenómeno que se manifiesta ante un observador que no es afectado por este.

Debe tenerse en cuenta que el inicio de este movimiento es la identidad abstracta e indeterminada de la conciencia. Por ello no existe un verdadero desdoblamiento cuando se la determina como objeto de sí misma. De hecho, la conciencia, al tomarse como objeto de sí misma, sólo se establece como esta misma identidad inmediata que es su contenido. Es decir, el ‘sí mismo’ como ‘en sí’ y la certeza que tiene la conciencia de sí misma como ‘para sí’ son simplemente una y la misma identidad. Cuando se establece el ‘sí mismo’ como la conciencia ‘en sí’, la pregunta que surge a continuación es cuál es el objeto de esta conciencia. El objeto de esta conciencia no es más que ella misma. O sea, la conciencia es conciencia de la conciencia. La identidad simple de ella se torna un círculo vicioso del cual no puede salirse. Por este motivo, Hegel establece

---

<sup>310</sup> FdE, p. 384. PhG, p. 463:” Das *gegenständliche* Moment in diesem Bewußtsein hat sich oben als allgemeines Bewußtsein bestimmt“.

<sup>311</sup> Op. cit., p.384, PhG, p.463:”... ist aber noch in der andern Bedeutung der *Wirklichkeit* des Gewissens und in der *Erscheinung* seiner Bewegung zu nehmen“.

que no puede darse realización o concreción objetiva alguna en la instancia del alma bella. La relación objetiva es anulada en este movimiento carente de mediaciones que fijen los distintos momentos.

La ausencia de objetividad implica también la pérdida de la simple universalidad conquistada en la intuición de sí que postulaba cada miembro de la especie. Esto no significa que no exista tal esencia. Pero el universal en cuestión es una abstracción incapaz de constituir un contenido orgánico que también sea lo común para todos los individuos. Así lo establece el autor, al declarar que “el saber que se sabe a sí mismo es, como *este* sí mismo, diferente de otros sí mismos”<sup>312</sup>. En efecto, cada individuo es determinado singularmente, más allá de la universalidad abstracta. La simple enunciación del reconocimiento de sí no logra aprehender toda la vitalidad y sustancialidad de un hombre. Su complejidad rebasa este punto en común que comparte con todos los demás. Así, Hegel establece que “el lenguaje en el que todos se reconocen mutuamente como conciencias escrupulosas, esta igualdad universal, se descompone en la desigualdad del ser para sí singular y cada conciencia se refleja también simplemente en sí desde su universalidad”<sup>313</sup>. Cada individuo se reconoce a sí mismo como una buena conciencia. Este reconocimiento es la universalidad aprehendida como esencial. Pero también es el límite a partir del cual la comunidad se disgrega en distintas singularidades. No existe postura unívoca acerca del contenido ético de la normatividad a la cual se ajustan. Por ello, cada individuo toma una postura distinta de los demás cuando se trata este tema en particular. Como cada miembro de la comunidad se sabe una buena conciencia, no tiene motivos para dudar de su posición ética. En una terminología más afín a la del autor, la conciencia que es para sí tiene esta esencia universal como su contenido. Por este motivo se sabe y se toma a sí misma como la universalidad esencial. Así, considera que su opinión no es una mera perspectiva, sino la verdad en sí. Como cada hombre es para sí, cada uno se pone a sí mismo en esta instancia.

---

<sup>312</sup> Op. cit., p.384, PhG, p.463: “...das sich selbst wissende Wissen ist als *dieses* Selbst unterschieden von andern Selbst“.

<sup>313</sup> Op. cit., p.384, PhG, p.463: “die Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen, diese allgemeine Gleichheit, zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürsichseins, jedes Bewußtsein ist aus seiner Allgemeinheit ebenso schlechthin in sich reflektiert“.

Por ello, Hegel declara que “de este modo, surge necesariamente la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal”<sup>314</sup>. Al ya examinado conflicto con los demás individuos, el autor añade también la oposición contra lo universal. Quizás esta aseveración resulte incomprensible, si se tiene en cuenta que cada hombre es, en sí, la esencia universal. Pero la determinación individual de su propia esencialidad está indefectiblemente en conflicto con lo establecido para la comunidad. Es decir, aquello que el individuo conciba como bueno no es lo establecido como legalidad positiva. Los individuos se enfrentan entre sí y contra la ley impuesta. Por otro lado, aún si no se estableciera una ley determinada, sino tan sólo la imagen del deber como universal abstracto, los individuos chocarían contra esta abstracción, ya que ellos mismos se determinarían singularmente más allá de la mera universalidad esencial. Por este motivo, el autor considera que “el deber radica solamente en las palabras y vale como un ser para otro”<sup>315</sup>. O sea, la pureza del mandato no atañe determinación alguna que sea aprehendida por la singularidad. Más bien es sólo una forma abstracta y sin contenido. No se presenta ante la singularidad como una determinación inherente a él, sino como un objeto. El individuo le agrega el contenido que él considere necesario. En terminología más afín al propio Hegel, la universalidad del deber puro es la misma que la del ‘sí mismo’ esencial. La autoconciencia se sabe a sí misma como esencialmente buena. El deber, entonces, no es más que la exteriorización de la bondad esencial de la propia autoconciencia. La concreción particular del mismo depende de las determinaciones específicas de cada singularidad.

Hegel afirma que “la buena conciencia, que primeramente sólo adoptaba una actitud *negativa* hacia el deber como este deber *determinado y dado*, se sabe libre de él”<sup>316</sup>. Tal afirmación es sumamente relevante si se quiere comprender la postura del alma bella. En principio la conciencia acepta sin discutir la normatividad establecida. Esta se presenta como lo determinado por otro agente que no es la conciencia misma. Como la conciencia no ha participado en la constitución del deber, lo percibe como lo simplemente dado. Percibe el deber como algo extraño. Es decir, no hay identidad alguna entre las determinaciones de la conciencia y las determinaciones propias del

---

<sup>314</sup> Op. cit., p.384, PhG, p.463:“hiedurch tritt der Gegensatz der Einzelheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine notwendig ein“.

<sup>315</sup> Op. cit., p.384, PhG, p.463:“die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als ein Sein für anderes“.

<sup>316</sup> Op. cit., pp. 384-5, PhG, p.463:“Das Gewissen, zunächst nur *negativ* gegen die Pflicht als *diese bestimmte vorhandne* gerichtet, weiß sich frei von ihr“.

deber. Así, el deber es percibido como la diferencia limitante. La conciencia lo percibe como su negación. O sea, aquello que niega su omnipotencia. Por ello se dice que adopta ‘una actitud negativa’ hacia el mismo: la percepción del deber implica así la autodeterminación de la conciencia, ya que toda negación es una determinación. Pero el deber es válido sólo en tanto es percibido por la conciencia. Se presenta así como el ‘ser para otro’ u objeto de la misma. La validez de este objeto es postulada por aquél que la percibe. Es decir, es ‘para la conciencia’. Se produce una transformación peculiar en este ligero cambio de postura: aquello que era percibido ‘para otro’ por la conciencia, ahora es percibido ‘para sí’ misma. O sea, si la conciencia percibía al deber como un objeto extraño a ella, ahora reconoce que el mismo es una determinación sólo válida para ella misma. El deber es asumido como parte esencial de la vida de la conciencia. Es, de hecho, su esencia, su ‘sí mismo’. El hombre, al asumir el mandato, se obedece a sí mismo. De esta manera, la instancia del deber como una fuerza extraña a él ha terminado. El hombre se libera del deber como algo determinado e impuesto por otro. Sólo obedece aquello que considere adecuado a él mismo<sup>317</sup>.

La conciencia le otorga al deber su propio contenido<sup>318</sup>. Pero el único contenido posible es ella misma. En efecto, como no presenta ulteriores determinaciones, lo único que puede ofrecer la conciencia como contenido universal es a ella misma como una abstracción. Por este motivo el contenido que la conciencia le da de hecho al deber no proviene de su universalidad abstracta, sino de su determinación como singularidad. Es decir, como individuo fácticamente existente. Este individuo, a nivel discursivo, es consciente de sí como este universal esencial pero abstraído de toda determinación

---

<sup>317</sup> Vid. PhG, pp. 463-4.

<sup>318</sup> Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, p. 104. La referencia al “genio moral” como figura de aquél que se piensa con el don de una certeza moral que se opone a los criterios del resto de la sociedad, bien puede ser entendida como noción tomada de *Woldemar* de Jacobi. Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 473-9. La conciencia exige que se reconozca el fundamento moral de sus acciones. De este modo, esta exige que se la reconozca como la que se pone a sí misma como donante de ley moral. Como la acción produce un hecho, el hecho en sí se aliena de la conciencia que fue su agente: se aliena del “yo”. Este Yo puede justificar lo que hizo en el pasado, diciéndole a los demás que no estuvieron en su lugar en ese momento; pero este Yo tampoco está ya en ese momento. Por eso, el Yo tampoco puede adjudicarse lo hecho en el pasado. Luego, lo que importa no es lo que se haya hecho, sino lo que el agente diga que se ha hecho en el pasado; es decir, la justificación de lo que se hizo. La conciencia se revela como una voz que exige reconocimiento universal. La verdad de la conciencia no es empíricamente comprobable. Significa, en cambio, su “autodefinición”: es su voz y es todo lo que tiene. La conciencia ya no es simplemente Dios como donante de ley, sino Dios como creador. El carácter de su lengua ha cambiado: su discurso la define a sí misma. El “yo” del alma bella es el “yo universal”. Pero la definición de sí misma debe ser aceptada por los demás. A la vez, la conciencia rechaza todas las demás definiciones que los demás pueden dar de sí mismos. El alma bella usa un lenguaje estético: se crea a sí mismo, y nos pone como ejemplos de cómo crearnos a nosotros mismos. Es el “genio moral”, cuyo exponente más insigne es la obra de Novalis.



mundana. Fundamenta su postura desde esta abstracción. Busca así justificar la finalidad de su obrar desde una perspectiva universal pero carente de determinaciones. Sin embargo, los objetivos perseguidos por su accionar sólo pueden ser verdaderamente explicados mediante el examen de las propiedades de su condición singular real. Así, el hombre se desdobra en un individuo real, consciente de sí, y la conciencia de sí como universal. Por un lado, el hombre se sabe poseedor de una existencia material, sensible, concreta. No la niega ni la denigra. Esta existencia es, de hecho, el fundamento de su praxis. En efecto, la finalidad de sus actos es determinada por sus motivaciones individuales. Por otro lado, el hombre fundamenta teóricamente su percepción del deber con un discurso cuyo contenido es la universalidad no determinada de la conciencia de sí. De esta manera, no justifica su particular visión moral del mundo, sino que apela a una serie de formalidades protocolares que son asumidas como verdaderas por la comunidad en su conjunto.

El conflicto surge cuando un individuo se enfrenta a otro en la especificidad del deber a concretar. Cada uno sostiene deberes específicos distintos y los justifican con un discurso caracterizado por idénticas abstracciones. Cada individuo toma su propia universalidad como el fundamento discursivo que justifica sus motivaciones individuales. Pero a la vez toma esta esencialidad universal como el fundamento lógicamente necesario para impugnar las motivaciones particulares de los demás actores morales de la comunidad. Se opone a la visión particular que tiene el otro sobre qué es lo moralmente correcto, tomándose a sí mismo como fuente de la esencialidad universal que le permite esta oposición.

La exigencia de un contenido determinado que llene el vacío de la universalidad abstracta del deber - el “en sí” -, es satisfecho por la conciencia, que se pone a sí misma como este contenido<sup>319</sup>. Por un lado, la conciencia es el puro saber de sí misma, carente de contenido y determinación<sup>320</sup>. Por otro lado, el sí mismo es una individualidad

---

<sup>319</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, p. 385: “pero, al llenar *por sí misma* el deber vacío con un contenido *determinado*, tiene acerca de ello la conciencia positiva de hacerse el contenido como *este sí mismo*”. PhG, pp. 463-4: “aber indem es die leere Pflicht mit einem *bestimmten* Inhalte *aus sich selbst* anfüllt, hat es das positive Bewußtsein darüber, daß es als *dieses* Selbst sich den Inhalt macht.”

<sup>320</sup> Op. cit., p. 385: “su sí mismo puro, como saber vacío, es lo carente de contenido y de determinación”. PhG, p. 464: “sein reines Selbst, als leeres Wissen, ist das Inhalts- und Bestimmungslose.”

determinada<sup>321</sup>. Es decir, este “sí mismo” se desdobra en una abstracción indeterminada y una singularidad concreta. Cuando se sostiene que la conciencia se pone a sí misma como contenido del deber se establece, en primer término, que en la enunciación de los motivos que la impulsan a obrar se presenta como este saber de sí mismo, abstracto, vacío y universal<sup>322</sup>. Pero, en segundo término, cuando se dispone a actuar, el verdadero contenido de su finalidad es el saber de sí mismo como singularidad concreta, afectada de pasiones e inclinaciones que nada tienen que ver con los motivos enunciados anteriormente. El hombre se enfrenta a la oposición entre la universalidad abstracta del deber y el “ser” reflejado de ella - la apariencia reflejada en su esencial “en sí” -. Como individualidad, se enfrenta a la oposición entre lo que él es para sí mismo, y la visión que los demás tienen de él<sup>323</sup>.

## 2.6. Conciencia que juzga y conciencia que actúa

El conflicto desatado en el seno del alma bella se exterioriza en el vínculo que sostiene con los demás<sup>324</sup>: la relación desigual entre la universalidad abstracta del deber y la singularidad concreta del individuo se transforma en la pugna entre los dos momentos, que son corporizados en distintas individualidades. La primera enfatiza la esencialidad del saber de sí frente al deber. Este último es reducido a una instancia superada por la afirmación de sí mismo en la acción. Es decir, el hombre afirma que las determinaciones singulares que enfrenta como individualidad al momento de actuar no se ajustan a las condiciones establecidas por un imperativo abstraído de toda

---

<sup>321</sup> Ibídem, p. 385: “el contenido que le da está tomado de su sí mismo *como* esta individualidad natural y determinada de por sí”. PhG, p. 464: “der Inhalt, den es ihm gibt, ist aus seinem Selbst *als diesem* bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen.”

<sup>322</sup> Ibídem, p. 385: “y en el hablar de escrupulosidad de su obrar es, evidentemente, consciente de su puro sí mismo”. PhG, p. 464: “und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts.”

<sup>323</sup> Ibídem, p. 385: “pero en el *fin* de su actuar como contenido real es consciente de sí como este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado partiendo de ella.” PhG, p. 464: “aber, im *Zwecke* seines Handelns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besonderen Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflektiertseins aus ihr.”

<sup>324</sup> Ibídem, p. 385: “Si así se expresa en su interior la oposición en la que la buena conciencia interviene como lo que *actúa*, esta oposición es, al mismo tiempo, la desigualdad hacia el exterior en el elemento de la existencia, la desigualdad de su particular singularidad con respecto a otro singular.” PhG, p. 464: “Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als *handelnd* eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach außen in dem Elemente des Daseins, die Ungleichheit seiner besonderen Einzelheit gegen anderes Einzelnes.”

determinación concreta<sup>325</sup>. De esta manera, la universalidad del deber es concebida como la reflexión, o apariencia, de las determinaciones concretas esenciales al hombre. O sea, son un conjunto de máximas concebidas a partir de la experiencia particular de uno o más individuos. Estas no pueden ser aplicadas con efectividad a la acción singular de otro hombre, pues las condiciones en las que debe actuar este último difieren de aquéllas en las que actuaron los individuos que posteriormente enunciaron la máxima de supuesto carácter universal. La segunda individualidad sostiene, en cambio, la esencialidad del deber frente al saber de sí. El individuo, determinado como singularidad concreta, es reducido a un momento superado por la conciencia del deber. Para comprender este planteo, es necesario entender, en primer lugar, que las condiciones particulares bajo las cuales actúa el hombre son contingentes. Pero las máximas morales a las que se somete son universales. Por consiguiente, estas últimas son lógicamente necesarias. Las particularidades coyunturales con las que tiene que lidiar el sujeto de la acción son irrelevantes para la conciencia del deber. De esta manera, la crítica que hace quien afirma que las máximas morales son abstracciones que no se ajustan a las determinaciones concretas a las que se enfrenta el sujeto de la acción, no tiene validez. Las propias determinaciones concretas de la individualidad son contingencias irrelevantes ante la universalidad del deber<sup>326</sup>.

La primera conciencia - aquella que afirma su singularidad frente al universal -, es considerada como el mal por la conciencia del deber, ya que la concibe como una individualidad que no se somete a legalidad alguna. Desde la perspectiva de la conciencia del deber, esta individualidad reconoce el deber, pero elige no respetarlo, para seguir sus propios impulsos. Pero la segunda conciencia - aquella que somete su singularidad al universal -, es considerada hipócrita por la individualidad que afirma su saber de sí frente al deber. La conciencia del deber se refiere a su obrar como la armonía

---

<sup>325</sup> Ibídem, p. 385: "Su particularidad consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia, el sí mismo y el en sí, valen en él con *desigual valor* y, además, con la determinación de que la certeza de sí mismo es la esencia, frente al *en sí* o *universal*, que vale solamente como momento." PhG, p. 464: "Seine Besonderheit besteht darin, dass die beiden sein Bewusstsein konstituierenden Momente, das Selbst und das Ansich, mit *ungleichem Werte* und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, dass die Gewissheit seiner selbst das Wesen ist, gegen das *Ansich* oder das *Allgemeine*, das nur als Moment gilt."

<sup>326</sup> Ibídem, p. 385: "A esta determinación interior se contrapone, por tanto, el elemento de la existencia o la conciencia universal, para la que la esencia es más bien la universalidad, el deber y, en cambio, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo vale como momento superado." PhG, p. 464: "Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseins oder das allgemeine Bewußtsein gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht das Wesen [ist], dagegen die Einzelheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobnes Moment gilt."

entre la universalidad de las máximas a las que se atiene y las particularidades atribuibles a su individualidad. De esta manera, sostiene la igualdad entre la esencia universal - el deber -, y su reflejo aparente - la individualidad que actúa -. Sin embargo, la conciencia que tiene la certeza de sí denuncia que esta supuesta concomitancia entre lo esencial y su reflexión no es resultado de la sumisión de la individualidad al universal, que asume la necesidad lógica del deber. Según la conciencia que es “para sí”, la conciencia del deber se niega a asumir que la sumisión al universal es su propia elección. Por este motivo, esta última es hipócrita<sup>327</sup>.

Según Hegel, el primer movimiento consiste en la revelación de la “maldad” inherente a la conciencia que tiene la certeza de sí. La individualidad que afirma su singularidad debe asumir la ausencia de concordancia con el deber como la negación del universal al cual confronta. Su obrar no se justifica por las determinaciones concretas particulares que enfrenta al momento de actuar. La acción sólo adquiere sentido si reconoce que su esencia no es la universalidad del deber. Sólo entonces resulta comprensible la desigualdad entre su supuesta esencia y su existencia. La desigualdad entre ambas se presenta porque la conciencia que tiene certeza de sí no presenta la universalidad del deber como su esencia. Su esencia es su propia legalidad. Es decir, la motivación de su acción descansa en lo que ella considera que le es conveniente. Su esencia es el “mal”, entendido como la ausencia de universalidad, y la arbitrariedad de su propio deseo particular. La revelación de las verdaderas intenciones de la conciencia que tiene certeza de sí es considerada el “desenmascaramiento” de la hipocresía<sup>328</sup>. El autor no se refiere en este caso a la hipocresía de la conciencia del deber, sino a la hipocresía de la individualidad que se afirma ante la universalidad del deber. Pues esta última sostiene que las máximas establecidas y reconocidas no son aplicables en la acción particular; pero, en realidad, esto es una excusa que oculta su negativa a respetar

---

<sup>327</sup> Ibídem, p. 385: “Para este aferrarse al deber la primera conciencia vale como el *mal*, porque es la desigualdad de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal y, en cuanto esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como *hipocresía*.” PhG, p. 464: “Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtsein als *das Böse*, weil es die Ungleichheit seines *Insichseins* mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Tun als Gleichheit mit sich selbst, als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als *Heuchelei*.”

<sup>328</sup> Ibídem, p. 385: “El *movimiento* de esta oposición es, primeramente, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa; debe ponerse de manifiesto que es malo y que, de este modo su existencia es igual a su esencia, la *hipocresía* debe ser *desenmascarada*.” PhG, p.464: “Die Bewegung dieses Gegensatzes ist zunächst die formelle Herstellung der Gleichheit zwischen dem, was das Böse in sich ist, und was es ausspricht; es muß zum Vorschein kommen, daß es böse und so sein Dasein seinem Wesen gleich [ist], die *Heuchelei* muß *entlarvt* werden.”

la legalidad supuestamente reconocida por ella misma. Hegel muestra al lector que la hipocresía de este caso particular, una vez desenmascarada, revela la ausencia de la esencia universal de la cual se era supuestamente consciente<sup>329</sup>.

La mala conciencia no puede lograr la igualdad entre el universal - el deber -, y su individualidad - su “sí mismo” -. El autor sostiene que esta igualdad no puede lograrse aunque la mala conciencia sostenga, unilateralmente, que es consciente del deber y lo respeta. Tampoco puede lograrse aunque la conciencia del deber insista en la desigualdad entre el deber y el “sí mismo” en el seno de la mala conciencia<sup>330</sup>. En el primer caso, la conciencia mala niega la subsistencia de la desigualdad entre el universal y su individualidad en su seno ante la conciencia del deber. Sostiene que aquello que la conciencia del deber llama “maldad” es, en realidad, obrar acorde a su ley interior. Es decir, actúa acorde a lo que ella considera que es el deber. Sin embargo, la incredulidad de la conciencia del deber muestra que la ley interior de la mala conciencia no es universal. Pues la conciencia del deber es la conciencia del universal. Si la conciencia del deber no reconoce la ley interior de la mala conciencia como el deber, entonces esta no es el universal reconocido<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, pp. 385-6: “Este retorno a la igualdad de la desigualdad que en ella se da no se produce ya allí donde la hipocresía, como suele decirse, muestra su respeto por el deber y la virtud precisamente al revestir la *apariencia* de ellos y al adoptarlos como máscara de su propia conciencia, no menos que de la extraña; en cuyo reconocimiento de lo contrapuesto se contendría en sí la igualdad y la coincidencia. Sin embargo, la hipocresía queda igualmente fuera de este reconocimiento del lenguaje y se refleja en sí misma; y en el uso que hace de lo que sólo es en sí como un *ser para otro* se contiene más bien para todos el propio desprecio del mismo y la presentación de su carencia de esencia. En efecto, lo que se deja emplear como un instrumento externo se muestra como una cosa que no tiene en sí ningún peso propio.” PhG, pp. 464-5: “Diese Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit ist nicht darin schon zustande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu sagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den *Schein* derselben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtsein gebrauchte; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Übereinstimmung enthalten sei. – Allein sie ist zugleich aus diesem Anerkennen der Sprache ebensowohl heraus und in sich reflektiert, und darin, daß sie das Ansichseiende nur als ein *Sein für anderes* gebraucht, ist vielmehr die eigne Verachtung desselben und die Darstellung seiner Wesenlosigkeit für Alle enthalten. Denn was sich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt sich als ein Ding, das keine eigne Schwere in sich hat.”

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 386: “Y a esta igualdad no se llega tampoco ni mediante la persistencia unilateral de la conciencia mala sobre sí, ni a través del juicio de lo universal”. PhG, pp. 465: “Auch kommt diese Gleichheit weder durch das einseitige Beharren des bösen Bewußtseins auf sich, noch durch das Urteil des Allgemeinen zustande.”

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 386: “Si aquélla reniega de sí frente a la conciencia del deber y enuncia que lo que la conciencia del deber proclama como maldad, como absoluta desigualdad con lo universal, es un obrar con arreglo a la ley interior y a la buena conciencia, en esta unilateral aseveración de la igualdad permanece, a pesar de todo, la desigualdad de la conciencia mala con respecto a lo otro, ya que ésta no cree ni lo reconoce.” PhG, p. 465: “Wenn jenes sich gegen das Bewußtsein der Pflicht verleugnet und, was dieses für Schlechtigkeit, für absolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen, aussagt, als ein Handeln nach dem innern Gesetze und Gewissen behauptet, so bleibt in dieser einseitigen Versicherung der Gleichheit seine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieses sie nicht glaubt und nicht anerkennt.”

Si la mala conciencia reconociera que su ley interior es arbitraria y no es universalmente reconocida, confesaría su “maldad”. Es decir, reconocería que no obra con arreglo al deber, sino en concordancia con sus motivos particulares. Pero con ello no sería hipócrita, ni tampoco se desenmascararía la hipocresía. Pues la individualidad afirmaría que actúa acorde a lo que le dicta su buena conciencia<sup>332</sup>. La acusación de arbitrariedad no afecta a la mala conciencia, pues reconoce que actúa acorde a una ley que es suya, y no en concordancia con lo universalmente reconocido. Sin embargo, con ello asume que actúa en contra del universal. Es decir, la mala conciencia sabe que obra en contra de la noción de deber aceptado por los demás. Por consiguiente, la mala conciencia reconoce que actúa en contra de los demás<sup>333</sup>. Hegel señala que la verdadera buena conciencia no persiste en su oposición al universal, sino que asume su subsunción dentro del mismo. Por este motivo, la buena conciencia real busca la armonía entre la acción y el deber universalmente reconocido<sup>334</sup>.

Pero el desenmascaramiento de la hipocresía tampoco puede darse con la crítica a la mala conciencia. La conciencia del deber denuncia que la mala conciencia es hipócrita al someterse a su ley interior y oponerse al universal. Sin embargo, esta acusación supone que la conciencia del deber juzga a la mala conciencia desde la perspectiva de su propia ley interior. El juicio de la conciencia del deber implica la contraposición entre esta y la mala conciencia. Ante esta situación, la primera debe reconocer que su juicio emana de su ley particular. Con ello, legitima la postura de la mala conciencia, ya que cae en una contradicción: por un lado, la conciencia del deber

---

<sup>332</sup> Ibídem, p. 386: “O bien, puesto que la unilateral persistencia en uno de los extremos se disuelve a sí misma, de este modo el mal se confesaría indudablemente como el mal, pero en ello se superaría de un modo *inmediato* y no sería hipocresía ni se desenmascararía como tal. Se confiesa de hecho como mal mediante la afirmación de que, contrapuesto a lo universal reconocido, obra con arreglo a su ley interior y su buena conciencia.” PhG, p. 465: “Oder da das einseitige Beharren auf Einem Extreme sich selbst auflöst, so würde das Böse sich zwar dadurch als Böse eingestehen, aber darin sich *unmittelbar* aufheben und nicht Heuchelei sein, noch als solche sich entlarven. Es gesteht sich in der Tat als Böse durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach *seinem* innern Gesetze und Gewissen handle.”

<sup>333</sup> Ibídem, p. 386: “Pues si esta ley y esta buena conciencia no fuesen la ley de su *singularidad* y *arbitrariedad*, no serían algo interior, propio, sino lo universalmente reconocido. Quien, por tanto, dice que obra en contra de los otros con arreglo a *su* ley y a su buena conciencia, dice en realidad que las atropella.” PhG, p. 465: “Denn wäre dies Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner *Einzelheit* und *Willkür*, so wäre es nicht etwas Innres, Eignes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der Tat, daß er sie mißhandle.”

<sup>334</sup> Ibídem, p. 386: “Pero la buena conciencia *real* no es este persistir en el saber y en el querer que se contraponen a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su *ser allí* y su lenguaje enuncia por tanto, su obrar como el *deber reconocido*.” PhG, p. 465: “Aber das *wirkliche* Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegengesetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines *Daseins*, und seine Sprache sagt sein Tun als die *anerkannte Pflicht* aus.”

denuncia la hipocresía de la mala conciencia cuando opone su ley particular al universal; por otro lado, la conciencia del deber se basa en su propia ley interior al acusar de hipócrita a la mala conciencia<sup>335</sup>.

La contradicción en la que cae la conciencia del deber revela su particular posición con respecto al sujeto de la acción. Como conciencia del universal, lo único que le preocupa es mantener la coherencia entre el universal y lo singular. Su crítica a la mala conciencia muestra su rechazo a la oposición entre ambos momentos. La conciencia del deber se limita a la universalidad del pensamiento para mantener la concordancia entre las dos instancias. Es decir, se limita a pensar cómo se ajustan las acciones al deber. Pero al concebir las acciones que son posibles en el marco de su ley interior, deja de lado las particularidades concretas que condicionan a toda acción real. Los actos imaginados no son el resultado de la experiencia en la acción, sino el producto de elucubraciones abstraídas del obrar. En vez de pensar la aplicabilidad de la ley interior en la acción, las determinaciones particulares de una acción son pensadas en relación a la universalidad abstracta del deber. Por este motivo, la concepción del acto es deformada con la única intención de ser adecuada a la perspectiva de la conciencia que juzga. La individualidad se convierte en el ser-puesto o lo fundado por la conciencia del deber. Este último es la esencia de la individualidad que juzga. Sin embargo, esta postura impide que la conciencia del deber realice alguna acción que no sea la de juzgar las acciones de los demás. Pues al momento de actuar no logra que su representación de la acción concuerde con las determinaciones concretas impuestas por la realidad efectiva<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> Ibídem, p. 386: “Y tampoco es desenmascaramiento y disolución de la hipocresía el que la conciencia universal persista en su juicio. Al denunciar a la hipocresía como mala, vil, etc., la conciencia universal se remite en tales juicios a *su* ley, lo mismo que la conciencia *mala* se remite a la *suya*. Pues aquélla se pone en contraposición con ésta y se presenta así como una ley particular. No le lleva, pues, ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legítima; y este celo hace exactamente lo contrario de lo que cree hacer; es decir, muestra lo que llama verdadero deber y que debe ser *universalmente* reconocido como algo *no reconocido*, con lo que confiere, por tanto, a lo otro el derecho igual del ser para sí.” PhG, pp. 465-6: “Ebensowenig ist das Beharren des allgemeinen Bewußtseins auf seinem Urteil Entlarvung und Auflösung der Heuchelei. – Indem es gegen sie schlecht, niederträchtig usf. ausruft, beruft es sich in solchem Urteil auf *sein* Gesetz, wie das *böse* Bewußtsein auf das *seinige*. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat nichts vor dem andern voraus, legitimiert vielmehr dieses; und dieser Eifer tut gerade das Gegenteil dessen, was er zu tun meint, – nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das *allgemein* anerkannt sein soll, als ein *Nichtanerkanntes* zu zeigen, und hiedurch dem andern das gleiche Recht des Fürsichseins einzuräumen.”

<sup>336</sup> Ibídem, p. 387: “Pero este juicio tiene, al mismo tiempo, otro lado, y visto por este se convierte en la introducción de la disolución de la oposición dada. La conciencia *de lo universal* no se comporta como una conciencia *real y actuante* frente a la primera – pues ésta es más bien lo real -, sino, contrapuesta más bien a ella, se comporta como lo no captado en la oposición de singularidad y universalidad que aparece

Se revela la hipocresía de la conciencia del deber. Esta se jacta de mantener su pureza. Pero la misma es lograda mediante la inacción. Se limita a declarar sus buenas intenciones, y concibe esta exposición como si fuera una acción en sí misma<sup>337</sup>. Su respeto al deber se circunscribe exclusivamente al plano discursivo. Curiosamente, esta sostiene que la mala conciencia es hipócrita porque su obediencia también se limita al mismo ámbito. Es decir, tanto en el caso de la conciencia del deber como en el caso de la mala conciencia, se produce la diferenciación entre la realidad y el discurso. En el caso de la mala conciencia, el móvil de las acciones es un fin egoísta que no se condice con las explicaciones dadas por el sujeto de la acción. En el caso de la conciencia del deber, la supuesta subordinación se efectúa tan sólo en el discurso, y no en el obrar<sup>338</sup>.

Hegel continúa su crítica a la conciencia que juzga, enfatizando la necesidad de un contenido positivo para la universalidad abstracta del deber. Toda imposición moral implica la exigencia de un contenido concreto a realizar. Del lado de la conciencia que actúa, sus actos expresan su perspectiva personal deber. Como ya se ha visto, la conciencia que juzga no puede refutar la posición de la conciencia que actúa. Pues el deber es, en sí mismo, una forma vacía que admite cualquier contenido. Por este motivo, cualquier acción concreta satisface los requerimientos de este universal abstracto. Por otro lado, una acción concreta es pasible de ser desdoblada en dos

---

en el actuar. La conciencia de lo universal se mantiene en la universalidad del *pensamiento*, se comporta como algo que *aprehende* y su primer acto es solamente el juicio.” PhG, p. 466: “Dies Urteil aber hat zugleich eine andre Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandenen Gegensatzes wird. – Das Bewußtsein *des Allgemeinen* verhält sich nicht als *wirkliches* und *handelndes* gegen das erste, - denn dieses ist vielmehr das wirkliche, - sondern ihm entgegengesetzt, als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des *Gedankens*, verhält sich als *auffassendes*, und seine erste Handlung ist nur das Urteil.”

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 387: “No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues *no actúa*; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos *reales* y que demuestra la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones.” PhG, p. 466: “Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es *handelt nicht*; es ist die Heuchelei, die das Urteilen für *wirkliche* Tat genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist.”

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 387: “La conciencia del deber presenta, pues, en todo y por todo, la misma contextura que aquella a la que se le reprocha de que pone su deber simplemente en su discurso. En ambas es el lado de la realidad igualmente diferente del discurso, en una por el *fin egoísta* del actuar, en la otra por la *ausencia de obrar* en general, cuya necesidad reside en el mismo hablar del deber, ya que este, sin actos, no significa nada.” PhG, p. 466: “In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den *eigennütigen Zweck* der Handlung, in dem andern durch das *Fehlen des Handelns* überhaupt, dessen Notwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne Tat gar keine Bedeutung.”



momentos: un lado universal, que se refiere al deber como al fundamento que la hace legítima; un lado particular, constituido por el interés del individuo que la realiza<sup>339</sup>.

El autor, advertido de esta situación, focaliza en los móviles personales que alientan la realización de una acción. Por un lado, la acción puede ser explicada desde la perspectiva de la conformidad con el deber. Pero esta es la instancia relacionada con la universalidad abstraída de lo concreto. Por otro lado, la acción puede ser entendida desde el punto de vista del propio individuo. En ese caso, la acción se refiere a la individualidad concreta. El obrar tiene una existencia concreta limitada espaciotemporalmente. El acto, particularizado en un momento y un lugar determinados, es el reflejo de la interioridad individual. Su existencia es una singularidad puesta por la negación determinada del individuo. O sea, la interioridad individual es la forma esencial que aparece puesta en el acto determinado singularmente. Desde la perspectiva del individuo, la forma particular se refiere a las intenciones que movilizan al sujeto concreto de la acción<sup>340</sup>. Este puede buscar la fama, y este es su aliciente cuando actúa acorde al deber. También puede darle un sentido personal a la realización del universal abstracto al vanagloriarse del cumplimiento del

---

<sup>339</sup> Ibídem, p. 387: “Pero el juzgar debe considerarse como un acto positivo del pensamiento y tiene un contenido positivo; con este lado se hacen todavía más completas la contradicción que viene dada en la conciencia que aprehende y su igualdad con la primera. La conciencia actuante expresa este su obrar determinado como deber, y la conciencia enjuiciadora no puede desmentirla; pues el deber mismo es la forma carente de contenido y susceptible de un contenido cualquiera, o la acción concreta, diversa en ella misma en su multilateralidad, tiene en ella tanto el lado universal, aquel que es tomado como deber, cuanto el lado particular, que constituye la aportación y el interés del individuo.” PhG, pp. 466-7: “Das Urteil es aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt; durch diese Seite wird der Widerspruch, der in dem auffassenden Bewußtsein vorhanden ist, und seine Gleichheit mit dem ersten noch vollständiger. – Das handelnde Bewußtsein spricht dies sein bestimmtes Tun als Pflicht aus, und das beurteilende kann ihm dies nicht ableugnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige, inhaltlose Form, – oder die konkrete Handlung, in ihrer Vielseitigkeit an ihr selbst verschieden, hat die allgemeine Seite, welche die ist, die als Pflicht genommen wird, ebensowohl an ihr als die besondere, die den Anteil und das Interesse des Individuums ausmacht.”

<sup>340</sup> Ibídem, pp. 387-8: “La conciencia enjuiciadora no permanece ahora en aquel lado del deber ni en el saber que el actúa tiene acerca de que esto es su deber y ésta la relación y situación de su realidad. Sino que se atiende más bien al otro lado, hace entrar la acción en lo interior y la explica por sí misma, por la *intención* de la acción, diferente de la acción misma, y por su resorte egoísta. Como toda acción es susceptible de ser considerada desde el punto de vista de su conformidad al deber, así también puede ser considerada desde otro punto de vista de su *particularidad*, pues como acción es la realidad del individuo. Este enjuiciar destaca, por tanto, la acción de la existencia y la refleja en lo interior o en la forma de la propia particularidad.” PhG, 467: “Das beurteilende Bewußtsein bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wissen des Handelnden davon, daß dies seine Pflicht, das Verhältnis und der Stand seiner Wirklichkeit sei, stehen. Sondern es hält sich an die andre Seite, spielt die Handlung in das Innere hinein, und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiedenen *Absicht* und eigennützigen *Triebfeder*. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig ist, ebenso dieser andern Betrachtung der *Besonderheit*; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. – Dieses Beurteilen setzt also die Handlung aus ihrem Dasein heraus und reflektiert sie in das Innere oder in die Form der eignen Besonderheit.”

deber; y, en ese caso, el sujeto de la acción persigue la gloria<sup>341</sup>. El individuo objetiva su subjetividad en el acto realizado y se intuye a sí mismo como la singularidad existente en la acción. Es decir, reconoce que él es el verdadero agente del obrar, y no el universal abstracto al que intenta adecuarse. El hombre encuentra satisfacción al realizar lo que había imaginado. Él experimenta su capacidad de transformación de la realidad y esto lo hace sentirse dichoso<sup>342</sup>. Hegel observa que la particularidad de cada sujeto de la acción - la interioridad de su individualidad concreta, expuesta en sus sueños, temores, miserias y virtudes -, es el verdadero impulso para el obrar real (*wirklich*)<sup>343</sup>. En el caso específico de la conciencia enjuiciadora (*das beurteilende Bewußtsein*), su acto es el juicio que hace acerca del obrar de la conciencia que actúa. Luego, este no es motivado por mor del deber como fin en sí mismo, sino por determinaciones acordes a la forma individual de la conciencia que juzga. A saber, por la vanidad de quien piensa que sabe cuál es la acción justa en cada situación.

La desigualdad entre los dos lados se produce en toda acción. El primero, que es el lado universal de la acción, es el obrar en conformidad con el deber. Como hemos visto, este intenta afirmarse como el sujeto agente del obrar. El segundo lado, en cambio, es la singularidad de la individualidad: exige ser reconocido como el verdadero agente de la acción y sostiene que la intencionalidad que alienta el acto no es el respeto al deber por el deber mismo, sino un móvil propio de las determinaciones particulares

---

<sup>341</sup> Ibídem, p. 388: “Si la acción va acompañada de fama, sabrá este interior como *afanoso* de fama; si se ajusta en general al estado del individuo sin remontarse por sobre él y es de tal constitución que la individualidad no encuentre este estado añadido como una determinación exterior, sino que más bien llena por sí misma tal universalidad, mostrándose precisamente por ello capaz de algo más alto, el juicio sabrá su interior como afán de gloria, etc.” PhG, p. 467: “- Ist sie von Ruhm begleitet, so weiß es dies Innre als *Ruhmsucht*; - ist sie dem Stande des Individuums überhaupt angemessen, ohne über diesen hinauszugehen, und so beschaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Bestimmung an ihr hängen hat, sondern diese Allgemeinheit durch sich selbst ausfüllt und eben dadurch sich als eines Höhern fähig zeigt, so weiß das Urteil ihr Innres als Ehrbegierde usw.”

<sup>342</sup> Ibídem, p. 388: “Como en la acción en general el que actúa llega a la intuición *de sí mismo* en la objetividad o al sentimiento de sí mismo en su existencia y llega así, por tanto, al goce, el juicio sabe lo interior como impulso de su propia dicha, aunque ésta consista solamente en la vanidad moral interior, en el goce que la conciencia encuentra en su propia excelencia y en el gusto anticipado que da la esperanza de una dicha futura.” PhG, p. 467: “Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anschauung *seiner selbst* in der Gegenständlichkeit oder zum Selbstgefühl seiner in seinem Dasein und also zum Genusse gelangt; so weiß das Urteil das Innre als Trieb nach eigener Glückseligkeit, bestünde sie auch nur in der innern moralischen Eitelkeit, dem Genusse des Bewußtseins der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorschmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit.”

<sup>343</sup> Ibídem, p. 388: “Ninguna acción puede sustraerse a este enjuiciar, pues el deber por el deber mismo, este fin puro, es lo irreal; su realidad la tiene en el obrar de la individualidad y, por tanto, la acción tiene en ello el lado de lo particular.” PhG, p. 467: “- Es kann sich keine Handlung solchem Beurteilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Tun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr.”

concretas del individuo<sup>344</sup>. La conciencia que juzga es “vil”, ya que no es capaz de asumir la imposibilidad de superar esta desigualdad: no actúa acorde al deber<sup>345</sup>. La conciencia que juzga también es hipócrita, pues ha sostenido ante la conciencia que actúa que sólo hay que obrar acorde al deber. Sin embargo, sus discursos acerca de la acción justa ocultan como trasfondo una intención particular que no se refiere al respeto a la ley interior, sino a afecciones atribuibles a su propia determinación individual<sup>346</sup>.

La conciencia que actúa observa que es igual a la conciencia que juzga. Antes, la primera era juzgada por la segunda como una mala conciencia, pues no actuaba de acuerdo al deber. Pero ya hemos visto que los juicios de la conciencia enjuiciadora no son hechos en función del respeto al universal al cual clama estar sometida, sino que su intencionalidad está sustentada en la vanidad moral. Es decir, la conciencia que juzga desea que la conciencia que actúa reconozca su pureza. La conciencia enjuiciadora también acusaba a la conciencia que actúa de hipocresía. Pues esta última justificaba la desigualdad entre la acción singular y el deber universal, argumentando que se guiaba por su propia ley interior. Pero la conciencia que juzga también es hipócrita, ya que sostiene que es necesario actuar por mor del deber, aunque sus juicios sean motivados por móviles personales<sup>347</sup>. La conciencia actuante intuye que es igual a la conciencia que juzga y se lo confiesa. Espera que la última reconozca que se encuentra en la misma

---

<sup>344</sup> Ibídem, p. 388: “No hay, pues, para el enjuiciar ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no pueda contraponerse al lado universal de la acción y en que no puede actuar frente al sujeto agente como el ayuda de cámara de la moralidad.” PhG, p. 468: “So gibt es für das Beurteilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.”

<sup>345</sup> Ibídem, p. 388: “Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma *vil*, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma.” PhG, p. 468: “Dies beurteilende Bewußtsein ist hiemit selbst *niederträchtig*, weil es die Handlung teilt, und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält.”

<sup>346</sup> Ibídem, p. 388: “Es, además, *hipocresía*, porque no hace pasar tal enjuiciar como *otra manera* de ser malo, sino como la conciencia justa de la acción, se sobrepone a sí misma en esta su irrealidad y su vanidad del saber bien y mejorar a los hechos desdeñados y quiere que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente *realidad*.” PhG, p. 468: “Es ist ferner *Heuchelei*, weil es solches Beurteilen nicht für eine *andre Manier*, böse zu sein, sondern für das *rechte Bewußtsein* der Handlung ausgibt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besser Wissens sich selbst über die heruntergemachten Taten hinaufsetzt, und sein tatloses Reden für eine vortreffliche *Wirklichkeit* genommen wissen will.”

<sup>347</sup> Ibídem, pp. 388-9: “Equiparándose, por tanto, así al que actúa enjuiciado por ella, es reconocida por este como lo mismo que él. Este no sólo se encuentra aprehendido por aquella como un extraño y desigual a ella, sino que más bien encuentra que aquella, según su propia estructura, es igual a él.” PhG, p. 468: “Hiedurch also dem Handelnden, welches von ihm beurteilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes nach dessen eigener Beschaffenheit mit ihm gleich.”

situación<sup>348</sup>. La confesión no es una humillación, ya que el reconocimiento de su maldad y su hipocresía no es unilateral: la conciencia que actúa se confiesa ante alguien que es igual a ella<sup>349</sup>.

## 2.7.El corazón duro

Sin embargo, Hegel sostiene que la confesión de la conciencia que actúa no es seguida por la confesión de la conciencia que juzga. Pues el juicio que realiza la última no tiene por objetivo la confesión de la conciencia actuante, sino transformarse en la expresión de la superioridad moral de la conciencia enjuiciadora frente a la otra<sup>350</sup>. Se

---

<sup>348</sup> Ibidem, p. 389: “Intuyendo esta igualdad y *proclamándola*, la conciencia actuante la *confiesa* y espera asimismo que la otra, colocada de hecho en un plano igual a ella, le conteste con el mismo *discurso*, exprese en ella su igualdad y que se presente así la existencia que reconoce.” PhG, p. 468: “Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend*, *gesteht* es sich ihm ein, und erwartet ebenso, daß das Andre, wie es sich in der Tat ihm gleich gestellt hat, so auch seine *Rede* erwidern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und [daß nun] das anerkennende Dasein eintreten werde.”

<sup>349</sup> Ibidem, p. 389: “Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra, pues esta proclamación no es la proclamación unilateral que pone su *desigualdad* con respecto a ella, sino que sólo se expresa en gracia a la intuición de la *igualdad* de la otra con respecto a ella, proclama su *igualdad* por su parte en su confesión y la expresa porque el lenguaje es la *existencia* del espíritu como el sí mismo inmediato; espera, pues, que la otra contribuya con lo suyo a esta existencia.” PhG, pp. 468-9: “Sein Geständnis ist nicht eine Erniedrigung, Demütigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andre; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung der *Gleichheit* des andern willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und spricht sie darum aus, weil die Sprachedes *Dasein* des Geistes als unmittelbaren Selbst ist; es erwartet also, daß das Andre das seinige zu diesem Dasein beitrage.”

<sup>350</sup> Ibidem, p. 389: “Sin embargo, a la confesión del mal: *esto es lo que soy*, no sigue esta réplica de la misma confesión. No era este el sentido de aquel juicio; ¡por el contrario! Dicho juicio rechaza esta comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro.” PhG, p. 469: “Allein auf das Eingeständnis des Bösen: *Ich bin 's*, erfolgt nicht diese Erwidernung des gleichen Geständnisses. So war es mit jenem Urteilen nicht gemeint; im Gegenteil! Es stößt diese Gemeinschaft von sich und ist das harte Herz, das für sich ist und die Kontinuität mit dem andern verwirft.” Vid. Falke, Gustav, “Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”, p. 140-1. El comentarista sostiene que Woldemar - el protagonista de la novela homónima de Jacobi -, tiene todas las características atribuidas al “corazón duro”. En primer lugar, Woldemar se niega a perdonar a Henriette, cuando ella le confiesa que ha prometido a su padre no desposarse con él. En segundo lugar, la resistencia de Woldemar a conceder el perdón a Henriette lo conduce a replegarse de la vida social. Woldemar se vuelve un personaje introvertido y delirante. O sea, sigue el mismo patrón de conducta que Hegel le adjudica al “corazón duro” cuando cae en la locura. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, p. 111-6. El comentarista comparte la postura de Falke. Cf. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the Lehrjahre and the Phänomenologie”, pp.470-1. Sax considera que el paradigma del “corazón duro” es Novalis. Sin embargo, la posición teórica del escritor alemán distaba mucho de la rigidez a la que se refiere Hegel cuando describe la perspectiva de la conciencia que juzga. Novalis consideraba necesaria la vuelta a una iglesia cristiana unificada. Pero concebía este retorno a una religión única como la posibilidad de una hermandad religiosa fundada en vínculos sociales y políticos igualitarios, en desmedro de las jerarquías verticalistas del Medioevo. La bondad o maldad de las acciones no serían establecidas por un grupo eclesiástico que actuara como la “conciencia enjuiciadora”. Al contrario, el fundamento moral de una acción sería establecido por la correspondencia a una concepción del deber respetada por todos los

presenta una falta de continuidad en el discurso, pues la conciencia que juzga no acepta que se la tilde de hipócrita y vil. Continúa siendo, para sí misma, un alma bella e inmaculada, que se atiene al deber. La conciencia enjuiciadora rechaza a la conciencia actuante, pues la considera otro distinto a ella. Con este rechazo, repele lo otro en sí misma; a saber, desconoce que sus juicios son motivados por su propia vanidad interior. Como alma bella, se mantiene en su postura y en su igualdad consigo misma<sup>351</sup>.

El alma bella, al sostener su igualdad consigo misma, se contrapone al universal. Pues ha renunciado a la comunicación con el otro. Lejos de la universalidad a la que arguye estar atada, la conciencia que juzga se ha particularizado, volviendo a su interioridad y desconociendo que es tan vil e hipócrita como la conciencia que actúa. De esta manera, no reconoce que es igual a los demás. Es un individuo que repele la comunidad con el otro, para conservarse como singularidad<sup>352</sup>. La conciencia que juzga se ha afirmado como el alma bella que se rebela contra el Espíritu. Su rebelión es el intento de sostener la igualdad consigo misma como la realidad desde la cual juzga a los

---

miembros del culto. Cf. Gethmann-Siefert, Annemarie, *Einführung in Hegels Ästhetik*. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2005, pp. 215-6. La comentarista afirma que Hegel caracteriza al “corazón duro” como al individuo que, incitado por su ley interior, se declara autónomo, y busca imponer su legalidad a los demás y a la realidad efectiva. Gethmann-Siefert considera que Karl Moor, el protagonista de *Die Räuber*, nos presenta es un buen ejemplo de este tipo humano. Pero la comentarista no tiene en cuenta que el “corazón duro” se define, en primer lugar, por su inacción; y, en segundo lugar, por su rechazo al momento de perdonar los “pecados” cometidos por la conciencia que actúa. Karl Moor es un personaje que actúa en contra de la legalidad positiva: hijo de la acomodada burguesía alemana, se ha convertido en un delincuente. El protagonista del drama de Schiller afirma su ley interior frente a la normatividad socialmente establecida. Sin embargo, su rechazo a las leyes positivas no es simplemente discursivo, sino que se refleja en su obrar.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 389: “De este modo, se invierte la escena. La conciencia que se había confesado se ve repelida y ve la injusticia de la otra, que ahora se niega a salir de su interior a la existencia del discurso, contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro.” PhG, p. 469: “Hiedurch kehrt sich die Szene um. Dasjenige, das sich bekannte, sieht sich zurückgestoßen, und das andere im Unrecht, welches das Heraustreten seines Innern in das Dasein der Rede verweigert, und dem Bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntnisse aber den steifen Nacken des sich gleichbleibenden. Charakters und die Stummheit, sich in sich zu behalten und sich nicht gegen einen andern wegzuerwerfen, entgegengesetzt.”

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 389: “Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues este se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del sí mismo*, y además de tal modo que tampoco la figura del exterior de este otro no es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a mantener su comunicación con él – con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal.” PhG, p. 469: “Es ist hier die höchste Empörung des seiner selbst gewissen Geistes gesetzt; denn er schaut sich als dieses *einfache Wissen des Selbsts* im Andern an, und zwar so, daß auch die äußere Gestalt dieses Andern nicht wie im Reichtume das Wesenlose, nicht ein Ding ist, sondern es ist der Gedanke, das Wissen selbst, was ihm entgegengehalten [wird], es ist diese absolut flüssige Kontinuität des reinen *Wissens*, die sich verweigert, ihre Mitteilung mit ihm zu setzen, - mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem *abgesonderten Fürsichsein* entsagte, und sich als aufgehobne Besonderheit und hiedurch als die Kontinuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte.”

demás. Pero el Espíritu tiene la potestad de la realidad efectiva. Los individuos actúan en el marco del Espíritu universal que los rebasa y comprende. El Espíritu abarca y trasciende a los humanos y los vínculos que sostienen entre sí: los miembros de una sociedad comparten el universal como aquello que tienen en común. Un hombre puede exponer su particular perspectiva del mundo y de las relaciones humanas para actuar acorde a sus preceptos, pero no puede imponer los mismos a los demás, y menos aún esperar que los acontecimientos se desarrollen según lo que haya proyectado<sup>353</sup>.

Por otro lado, Hegel señala al lector que el alma bella cae en una contradicción cuando rechaza la confesión de la conciencia actuante. Pues repudia la justificación discursiva que esta última hace de sus acciones. Pero desconoce que su propia certeza no proviene de las acciones realizadas, sino de las buenas intenciones explicitadas en su propia disertación<sup>354</sup>. La desigualdad entre ambos lados permanece en tanto el alma bella no reconozca que es igual a la conciencia que actúa. La ausencia de igualdad entre ambas instancias impide que la conciencia actuante pueda dar cuenta de sus acciones discursivamente y así acceder a la comunidad con el otro<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 389: “Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de este, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca.” PhG, p. 469: “Es zeigt sich dadurch als das geistverläßne und den Geist verleugnende Bewußtsein; denn es erkennt nicht, daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle Tat und Wirklichkeit Meister [ist], und sie abwerfen und ungeschehen machen kann.”

<sup>354</sup> *Ibidem*, pp. 389-90: “Al mismo tiempo, no reconoce la contradicción en que incurre, la repudiación acaecida *en el discurso*, como la verdadera repudiación, mientras que ella misma tiene la certeza de su espíritu, no en una acción real, sino en su interior, y su existencia en el *discurso* de su juicio.” PhG, p. 469: “Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in *der Rede* geschehen ist, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewißheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern, und dessen Dasein in der *Rede* seines Urteils hat.”

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 390: “Es, pues, ella misma la que entorpece el retorno del otro desde el obrar a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu, produciendo con esta dureza la desigualdad todavía dada.” PhG, pp. 369-70: “Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der Tat in das geistige Dasein der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.” Vid. Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit’?”, en AAVV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A critical guide*. Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 112-129. El comentarista sostiene que la figura del Espíritu conocida como “alma bella” es un intento de solución estética a un problema ético. La acción que refleja una apariencia bella es determinada por la armonía entre la intencionalidad y la realización. De tal manera que sólo un acto bello puede ser considerado bueno. Pero la concordancia entre ambas instancias - intención y acción -, se sustenta en la identificación entre la conciencia del deber y la motivación para actuar. Es decir, la correcta intencionalidad sólo puede ser establecida por la conciencia del deber. Desde la perspectiva del alma bella, el deber es la esencia universal sobre la que fundamenta su existencia. Pero desde el punto de vista de los demás, la concepción de deber que sostiene el alma bella es una arbitrariedad. La supuesta belleza de las acciones del alma bella no puede ser comprobada por nadie más que ella misma. Por este motivo, el alma bella cae en el aislamiento.

El alma bella se mantiene en la igualdad consigo misma. Su supuesta infinitud descansa en la intuición del deber como su fundamento esencial. El alma bella se percibe a sí misma como la autoconciencia que ha sido puesta por el deber ser universal. Cuando el alma bella enuncia que es consciente de sí, sostiene que es consciente de su ser-puesto por la ley que ha concebido como universal. El individuo debe actuar en consonancia con su ley interior. Si cometiera un acto que no se ajustara a lo establecido por esta última, se sentiría alienada del universal. Con su perseverancia en esta identidad abstracta, desconoce su “otredad”. Es decir, afirma que sólo actúa en conformidad con el deber. Al aseverarlo, niega que sus juicios sean motivados por su particular vanidad moral más que por respeto a la universalidad de la ley. Su negativa al reconocimiento de los móviles patológicos que impulsan sus decisiones implica el rechazo a su propia determinación individual concreta. Su individualidad es una abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. La expresión más clara de esta situación es la censura al momento de actuar: el alma bella se limita a juzgar a las conciencias que actúan. Su abstención con respecto a todo aquello que rebase el plano de lo meramente discursivo también está fundada en la negación de su individualidad concreta. Si el alma bella actuara, su acción estaría limitada por las condiciones espaciotemporales, históricas, culturales en las que todo acto se encuentra condicionado. Más aún, el impulso interior que la conduciría a la acción no sería el respeto a la objetividad del deber, sino la subjetividad expresada en el sentimiento personal de satisfacción por la exteriorización de su propia interioridad<sup>356</sup>.

En suma, si el alma bella actuara, se transformaría en aquello que repele: la conciencia actuante. Debería asumir que las determinaciones particulares de su entorno no se adecúan a su propia ley interior. Es decir, no controla lo que sucede a su

---

<sup>356</sup>Vid. Well, Heinz, *Die “schöne Seele” und ihre “sittliche Wirklichkeit”*: Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel, pp. 79-91. El comentarista sostiene que la esencia de la conciencia del alma bella no es el predicado de la acción. Es decir, la convicción del alma bella no se funda en sus acciones. La certeza de ella se funda en sus propias creencias. O sea, la esencia de la conciencia del alma bella es el predicado del yo. Para conocerla se necesita de otro medio de exteriorización, distinto al obrar: el lenguaje se transforma en la exteriorización inmediata de la autoconciencia. La inmediatez de la conciencia se traduce en una “realización” por medio del lenguaje de la convicción, y no por medio de la acción. El contenido de la conciencia es la esencialidad moral de la convicción subjetiva. Por consiguiente, la conciencia misma cae automáticamente en la categoría de la veracidad. La conciencia se funda en la contemplación de sí misma: el goce estético de la presentación de sí. La contemplación subjetiva no implica la superación de su propia reflexión, sino su permanencia en una subjetividad desprendida de toda objetividad, que es concebida como núcleo. El alma bella identifica inmediatamente el “yo” formal con el “yo” concreto, pues confunde el plano discursivo con la acción. En segundo lugar, identifica inmediatamente el “yo” formal con el universal. Por este motivo, el alma bella no concibe un universal determinado. Es decir, ignora la sustancia espiritual.

alrededor. Su interioridad se ajustaría a los límites y condicionamientos de la realidad. Con ello, sus acciones se traducirían en resultados inesperados para la propia conciencia. El ser determinado de la existencia del hecho exige un reacomodamiento de la perspectiva que precedía la acción del alma bella. La supuesta universalidad del deber se transfiguraría en la perspectiva particular que un individuo singular tiene acerca del universal. La exteriorización de la interioridad, enmarcada en la objetivación de la intencionalidad expuesta en el discurso de una subjetividad, sólo es posible con la renuncia al universal abstraído de las determinaciones. El ser indeterminado del pensamiento no realizado da paso al ser determinado del acto concreto cuando se impone un límite a la abstracción. El límite determina singularmente al universal indeterminado, abstracto. El acto singular se presenta como la existencia que denuncia la singularidad de la conciencia que lo ha ejecutado. La conciencia que actúa reconoce su finitud en el acto finito que ha concretado<sup>357</sup>.

El alma bella rechaza todo límite porque intuye que estos son su negación simple y radical<sup>358</sup>. Su existencia como tal descansa en el ser puro del pensamiento: ella es la

---

<sup>357</sup> FdE, p. 390: “Ahora bien, en cuanto que el espíritu cierto de sí mismo, como alma bella, no posee la fuerza de la enajenación de aquel saber de ella misma que mantiene en sí, no puede llegar a la igualdad con la conciencia que ha sido repudiada ni tampoco, por tanto, a la unidad intuita de ella misma en otro, no puede llegar al ser allí; la igualdad se produce, por consiguiente, sólo de un modo negativo, como un ser carente de espíritu.” PhG, p. 470: “Insofern nun der seiner selbst gewissen Geist, als schöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoßenen Bewußtsein und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Dasein gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Sein, zustande.”

<sup>358</sup> Vid. PhR § 13, Zusatz. Hegel hace una referencia tangencial al alma bella en la *Filosofía del Derecho*. El filósofo declara que una voluntad que no resulta causa de determinación alguna no puede ser tomada como tal. Si el sujeto volitivo no puede ser tomado como determinación, entonces no puede ser concebido como la voluntad determinante. Este es el caso del sujeto irresoluto. El mismo es aquél que no toma resolución alguna. En principio porque la irresolución significa la negación de la finitud: la voluntad irresoluta rehúsa toda limitación de lo finito. La negativa en cuestión no significa que el sujeto irresoluto desconozca que toda determinación implica la estrecha vinculación con lo finito. Sabe que la relación con la finitud implica el simultáneo abandono de la infinitud. Es decir, una conciencia se compromete con una elección realizada. Pero la opción elegida implica una realidad determinada. Lo determinado es un límite impuesto, o más bien autoimpuesto, a la voluntad. Las infinitas posibilidades quedan de lado. Es decir, el sujeto volitivo deja de lado la infinitud. El sujeto irresoluto lo sabe, pero aún así insiste en alcanzarla. El irresoluto no reconoce límite alguno. Así, se ausenta de la realidad. De tal manera que no se determina como un viviente. Hegel señala que aún la supuesta infinitud de lo bello no sirve de fundamento para ausentarse de la determinación finita. Se recordará que lo bello es definido por el propio Hegel como la aparición inmediata de la Idea en el mundo sensible. De esta manera, lo divino se presenta en lo finito. Pero si la Idea es lo divino, entonces es calificada como lo absoluto. Es decir, como aquello que es incondicionado. Lo incondicionado es aquello que se condiciona a sí mismo y por ello no es condicionado por factores exteriores a él. Lo incondicionado es también lo verdaderamente infinito. Así, una conciencia que se concibe a sí misma como lo universal, se abstrae de toda particularidad. Pero los particulares son entidades finitas. Debido a ello, la conciencia no quiere ser determinada por factor finito alguno: intenta sostenerse a sí misma como lo infinito e incondicionado. Es decir, la conciencia intenta establecerse como aquello que no es condicionado por factor externo alguno. Entonces, la conciencia se ve a sí misma como



conciencia de sí misma como conciencia del universal. La inmediatez de la igualdad entre las dos instancias - su singularidad y el universal -, resulta en la identidad abstracta del ser puro - o la nada vacía -. La perseverancia del alma bella en la pureza de sus elucubraciones oculta el miedo a la determinación limitante. Pues esta última sería el fin de su condición y daría paso al ser determinado de la realidad como realización de su constitución particular (*Wirklichkeit*). Elige, en cambio, continuar intuyéndose como la conciencia de una universalidad abstracta. Sin embargo, el precio de esta decisión es la esterilidad en la que se consume<sup>359</sup>.

---

lo absoluto. Si se concibe como lo absoluto, se ve a sí misma como lo divino. O sea, la conciencia se percibe a sí misma como la Idea. La conciencia es, para sí misma, la Idea que aparece inmediatamente en el mundo sensible. No es condicionada por particularidad finita alguna. A la vez, condiciona o determina todo lo dado. Pero si la conciencia es la Idea propiamente dicha que aparece en el mundo sensible, entonces es bella. Así, la conciencia que se concibe como tal, se considera a sí misma un alma bella. Sin embargo, dicha infinitud es sólo una abstracción que la propia conciencia alcanza a costa de no involucrarse con el mundo. El resultado es la ausencia de vida de la cual se queja Hegel al referirse a la voluntad irresoluta.

Por este motivo, Hegel rescata la cita de Goethe (Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlín, G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1870. Segunda parte, pp. 126-7). El pensador alemán agrega que el hombre sólo es capaz de entrar en la realidad (*Wirklichkeit*) por medio de la determinación. Los seres humanos tienden a replegarse en sí mismos para conservar la posibilidad universal. Por este motivo, evaden su propia determinación particular. Añade así un componente psicológico y fáctico a este Yo supuestamente puro. El miedo al riesgo indica la sujeción a la única universalidad que puede alcanzar el Yo por sí mismo en la vida cotidiana: la posibilidad universal. En efecto, en la vida cotidiana se asiste a la determinación de este Yo puro. Es decir, es determinado como la forma singular que es un individuo. La individuación del Yo implica la determinación de un contenido real singular. La única vía posible para sostener la universalidad es estancarse en el mero elucubrar posibilidades. El reino de la posibilidad es infinito. En esta infinitud descansa la conciencia finita que no quiere asumir su propia finitud. Este ámbito infinito sólo es una abstracción que no considera la finitud del individuo entre sus condiciones. Lo incondicionado no es aquí más que la ausencia de factores reales que limiten la abstracción del pensamiento. Así, el pensador alemán continúa recordando que la posibilidad no es todavía la realidad efectiva. Al referirse a la voluntad que está segura de sí, Hegel señala la certeza de sí que presenta la conciencia en esta instancia. En efecto, el alma bella se constituye como la autoconciencia o la conciencia que ella tiene de sí misma. Pero lo verdaderamente particular en esta figura de conciencia es que el contenido de la conciencia en este caso es tan sólo la propia certeza de sí. Es decir, la conciencia es sólo conciencia de sí. Por este motivo, el contenido de esta conciencia es saber que es conciencia. Pero la conciencia sólo es conciencia de sí misma y ese es todo el contenido del que dispone. Por ello se dice que está cierta de sí. Como el alma bella es el continuo retorno de la conciencia que es consciente de ser conciencia, es incapaz de determinación alguna. Para determinar algo, la conciencia debería ser conciencia de algo más que de sí misma. En suma, debería poseer un objeto distinto a ella misma. Sin embargo, tal objeto representaría la desigualdad de la conciencia consigo. Si la conciencia se antepone a sí misma como objeto, entonces existe cierta igualdad entre el sujeto y el objeto de esta relación. Pero si el objeto resultara ser algo distinto a la conciencia, entonces tal igualdad no podría sostenerse. La ausencia de este vínculo igualitario entre sujeto y objeto terminaría con la voluntad segura de sí. Sin embargo, permitiría que la conciencia individual pudiese ser determinante de algo fuera de ella misma. Es decir, la conciencia se pondría afuera de sí. Se perdería en el determinar, tal como lo explicitaba Hegel. (Vid. Stern, Robert, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres, Routledge, 2002, pp. 162-3).

<sup>359</sup> FdE, p. 390: "El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo enajenarse en el ser y de trastocarse en realidad, en la *inmediatez* de esta oposición retenida – una inmediatez que es solamente el medio y la reconciliación de la oposición llevada hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía -; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta

El alma bella se reduce a su individualidad concreta. Debido a su inactividad, la subjetividad no encuentra actos a los que pudiera remitirse como lo puesto por ella. No logra concebirse como fundamento esencial de la acción. Al contrario, sólo es capaz de concebirse a sí misma como lo fundado por el universal. Se intuye a sí misma como una singularidad. El universal es sublimado de la conciencia singularizada, y esta última ya no es la conciencia de ella misma como exclusiva conciencia del universal. Paradójicamente, el alma bella hubiera reconocido su propia determinación individual si hubiera confesado su “maldad” a la conciencia actuante. Es decir, hubiera alcanzado el mismo resultado si hubiera reconocido que sus juicios son motivados por el sentimiento personal de superioridad moral frente a la conciencia que es juzgada<sup>360</sup>.

El Espíritu, como el universal sublimado y separado de la determinación individual, es lo imperecedero. Los hechos, en cambio, son efímeros. Con ello se establece que la determinación singular presente en los actos realizados también es perecedera: la intención personal que motiva su realización se desvanece. El límite que

---

contradicción en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a su *ser para sí*, pero sólo produce la unidad carente de espíritu del ser.” PhG, p. 470: “Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts, und der Notwendigkeit desselben, sich zum Sein zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der *Unmittelbarkeit* dieses festgehaltenen Gegensatzes,- einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraktion gesteigerten Gegensatzes, und die reines Seins oder das leere Nichts ist, - ist also, als Bewußtsein dieses Widerspruches in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrücktheit zerrüttet, und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es gibt damit in der Tat das harte Festhalten *seines Fürsichseins* auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seins hervor.” Vid. Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*, pp. 101-2. El comentarista sostiene que, para Hegel, el lenguaje no puede servir de mediador entre el yo narcisista del alma bella y los demás. Ellenguaje se reduce a significar la subjetividad de la mencionada figura del Espíritu. Por consiguiente, se produce el fracaso en el intento de exhortación al otro para que se someta a la misma legalidad a la que está sometido quien la enuncia. No es posible arribar a una ley que ampare a los demás. Como consecuencia final, se produce la atomización y alienación de las almas bellas. Tal como Hegel lo afirmara, las almas se consumen en sí mismas y se desvanecen. Vid. Vega, Francisco C., “Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu”, p. 10. Para el comentarista, la expresión “tuberculosis nostálgica” nos remite a la figura de Novalis y su muerte.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 390: “La verdadera nivelación, a saber, la nivelación *autoconsciente* y *que es allí*, se contiene ya, con arreglo a su necesidad, en lo que antecede. La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba.” PhG, p. 470: “Die wahre, nämlich die *selbstbewußte* und *daseiende* Ausgleichung ist nach ihrer Notwendigkeit schon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtsein ausgedrückt war, das sich selbst bekannte.” Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1956, pp. 94-137. El comentarista sostiene que el “alma bella” es una figura del Espíritu cuya subjetividad no va más allá de su propia particularidad. El yo se concibe como universal. Pero su temor a individualizarse en la acción le impide obrar. Paradójicamente, esta situación no le permite realizar su pensamiento y formar parte del Espíritu. Por este motivo, el alma bella no logra trascender su propia particularidad. Se escinde así de la sustancia espiritual. Para Pöggeler, el caso ejemplar de esta figura del Espíritu lo representa la vida y obra de Novalis: la sublimación de la finitud y la perseverancia en un falso infinito, constituido como abstracción de lo finito.

determina la existencia de la acción en un aquí y ahora específicos también desaparece. La realización personal a través de la acción es tan sólo un momento de la totalidad espiritual: es una instancia necesaria a través de la cual el Espíritu se manifiesta, pero que es anulada inmediatamente frente a la expresión del universal. Más importante aún, también el juicio del alma bella se transforma en una instancia superada por el movimiento espiritual. Pues la distinción entre un lado singular y un lado universal en la acción carece de sentido cuando se comprende que ambos son necesarios y se implican mutuamente. Toda acción es singular, en tanto es ejecutada por un individuo concreto en un tiempo y espacio dado; pero toda acción es universal, en tanto es manifestación de la totalidad espiritual omnipresente<sup>361</sup>.

El alma bella puede evitar una vida estéril e inactiva si acepta la confesión de la conciencia actuante y la perdona. La conciencia que actúa se enajena. Es decir, se exterioriza en una acción. La conciencia actuante intuye que la conciencia que juzga es idéntica a ella misma. Sin embargo, no se establece la identidad entre ambas conciencias. En tanto la conciencia enjuiciadora no sea consciente de la identidad con la conciencia que actúa, no se puede establecer el vínculo antedicho. Para que la conciencia que juzga sea consciente de su identidad con la conciencia actuante, es necesario que deje de lado su juicio unilateral. Como ya se ha establecido anteriormente, la conciencia enjuiciadora critica la hipocresía y maldad de la conciencia que actúa. La conciencia que juzga sostiene esta crítica desde la posición de quien considera que toda acción sea hecha en conformidad a la universalidad del deber. Esta posición excluye el lado de la singularidad a la que nos remite el obrar de la conciencia actuante. Por otro lado, la posición de la conciencia que actúa excluye el lado de la universalidad que se hace presente en la conciencia enjuiciadora<sup>362</sup>. Cuando la conciencia que juzga renuncia a la unilateralidad de sus juicios, se intuye a sí misma en

---

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 390: “Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece. El *sí mismo* que se realiza, la forma de su acción, es solamente un *momento* del todo, y asimismo el saber determinante mediante el juicio y que fija la diferencia entre lado singular y el lado universal del actuar.” PhG, p. 470: “Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende *Selbst*, die Form seiner Handlung, ist nur ein *Moment* des Ganzen, und ebenso das durch Urteil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen.”

<sup>362</sup> Vid. PhG, pp. 470-1.

la conciencia juzgada. Observa que la conciencia que actúa es la individualidad concreta en la que se manifiesta el universal del cual es consciente<sup>363</sup>.

## 2.8. Perdón y reconciliación

La conciencia enjuiciadora perdona a la conciencia actuante porque renuncia a la identidad abstracta de sí consigo misma. Es decir, el alma bella se enajena cuando reconoce que la conciencia que actúa es idéntica a ella<sup>364</sup>. La reconciliación entre ambas implica el mutuo reconocimiento de su determinación individual. En segundo lugar, tanto la conciencia que juzga como la conciencia que actúa reconocen que su contrario intenta actuar en conformidad al deber. El intento, aunque frustrado, muestra que ambas conciencias intuyen el universal. No logran que su obrar sea completamente acorde a la ley intuida, porque no controlan todos los factores que concurren en la realización de un acto. La totalidad de elementos que participan en una acción es el dominio del Espíritu. La disposición individual del agente se encuentra entre los factores que comulgan al momento de obrar. Es decir, esta misma es parte del conjunto de elementos regidos por la sustancia espiritual. O sea, el Espíritu también abarca a las determinaciones individuales concretas y vive en ellas. Ambas conciencias - la conciencia enjuiciadora y la conciencia actuante -, perciben que son partícipes de la universalidad espiritual. Su intuición ya no es la percepción aislada de una conciencia que se intuye a sí misma como conciencia del universal, sino que proviene de la observación de su contrario como alguien que participa del Espíritu y que es idéntico a ella misma. Pues el contrario es una individualidad concreta que adolece la misma incapacidad que quien la observa. Pero también sostiene que actúa en conformidad con su particular perspectiva del deber. Es decir, el otro también es una autoconciencia que se intuye como la conciencia del

---

<sup>363</sup> Ibídem, p. 391: “Pero este renuncia al pensamiento que divide y a la dureza del ser para sí que a él se aferra porque de hecho se intuye a sí mismo en el primero. Este, que echa por la borda su realidad, convirtiéndose en un *este superado*, se presenta así, de hecho, como universal; retorna a sí mismo como esencia desde su realidad exterior; la conciencia universal se reconoce, por tanto, aquí a sí misma.” PhG, p. 471: “Dieses entsagt aber dem teilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseins, darum weil es in der Tat sich selbst im ersten anschaut. Dies, das seine Wirklichkeit wegwirft, und sich zum *aufgehobnen Diesen* macht, stellt sich dadurch in der Tat als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewußtsein erkennt also darin sich selbst.” Vid. Kaan, André, “Le mal et son pardon”, pp. 187-94. Para el comentarista, el alma bella cae en una contradicción irresoluble cuya causa es la universalidad del lenguaje que expresa la singularidad de la conciencia. La desigualdad subsistente entre el lenguaje - que suprime la realidad singular del yo -, y el yo real - que usa el lenguaje como una herramienta -, impide la realización de la identidad del yo consigo mismo. El alma bella rechaza la perspectiva de la conciencia que actúa, pero la única posibilidad real de individualizarse proviene de la acción.

<sup>364</sup> Vid. PhG, p. 471.

universal. Ambas se afirman como la conciencia del universal, aunque las interpretaciones acerca del significado del deber difieran. Luego, las conciencias observan que el universal no puede ser aprehendido exclusivamente por una de ellas, sino que las rebasa y abarca como partes de un todo. El reconocimiento mutuo de la participación en esta totalidad es el Espíritu absoluto<sup>365</sup>.

---

<sup>365</sup> Ibídem, p. 391: “La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma – un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*.” PhG, p. 471: “Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner selbst als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.” Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 5-14. Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*, pp. 190-208. La comentarista sostiene que el alma bella no está sujeta a un orden social. La conciencia individual establece qué es lo bueno y qué es lo malo por su propia cuenta. Las perspectivas personales en torno a lo moralmente correcto no permiten que las asociaciones entre almas bellas perduren. La diversidad de opiniones es insuperable, pues los individuos caen en el solipsismo. El carácter específico de la convicción privada es tal que no puede sujetar a los hombres: cada conciencia individual se admira a sí misma profundamente. Por consiguiente, no hay principios o palabras que las unan. El lenguaje, aunque compartido, aísla a cada individuo. Se cae en la inequidad, ya que no hay un parámetro común que permita juzgar a los miembros de una comunidad. La única finalidad del lenguaje es la autoafirmación discursiva del alma bella: el individuo sólo busca la justificación de su posición. Por este motivo, el lenguaje no describe hechos, sino estados internos de quienes los exponen. Los hombres usan el don de la palabra para justificar cualquier acción, basándose en sus intenciones: caen en la hipocresía. Si lo relevante es seguir las convicciones, sin importar la legalidad social, la hipocresía se transforma en lógicamente necesaria. La hipocresía es el nuevo parámetro social al que todos los miembros de la sociedad se ajustan. La conciencia que actúa quiebra este orden social, pues reconoce que obra por motivos egoístas, y que su acción no será jamás perfecta. Por este motivo, el sujeto de la acción pide perdón en la confesión de su “maldad”. La confesión de una acción realizada por motivos egoístas - “una mala” acción -, es lo que permite al individuo el retorno a la comunidad: la conciencia hipócrita reconoce que la acción no puede ser reducida a un motivo privado, perdona al hombre de acción, reconoce su hipocresía y surge la reconciliación. Shklar sostiene que la reconciliación entre la conciencia que juzga y la conciencia actuante es el triunfo intelectual de la acción sobre la pasividad de la observación. El héroe busca la unidad consigo a través del perdón, sobrepasando la tensión entre el pensamiento y la acción. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, pp. 94-121. Para Hegel hay tres clases de alma bella:

- 1) La belleza que sufre la ausencia de poder para exteriorizarse, para hacerse una cosa. Por ello se desvanece. El caso ejemplar es Novalis.
- 2) La segunda y la tercera se oponen mutuamente:
  - a) Una conciencia que sabe que actúa sobre un hecho particular. Se sabe libre. Pero se enfrenta al universal. Es una conciencia actuante, que se siente juzgada por una conciencia juzgante. Actúa acorde a lo que piensa que es su deber. Es considerada hipócrita por la conciencia juzgante.
  - b) Una conciencia juzgante que observa a la conciencia actuante como una contradicción entre lo particular y lo universal. Por consiguiente, considera que sus actos y su convicción enmascaran la hipocresía de la misma. Pero al reclamar que la conciencia actuante es hipócrita lo hace tomando como normativa su propia ley interior. Actúa, así, de la misma manera que la conciencia actuante, que es supuestamente el “mal”. Luego, ella también es hipócrita.

La instancia superadora de estas dos conciencias es el “perdón”.

Cf. Mosher, Michael A., “Civic Identity in the juridical society: on Hegelianism as discipline for the Romantic mind”. En *Political Theory*, volume 11, No.1 (February, 1983), pp. 117-132. El comentarista tiene una particular interpretación de la concepción hegeliana de “alma bella”. Según Mosher, Hegel exige el reemplazo de las pasiones individuales que obstaculizan el pacto entre individuos. Para el

---

filósofo alemán, el compromiso entre individuos implica el reconocimiento de una forma social dada que es aceptada pasivamente. Ninguna decisión puede ser implementada sin la abdicación parcial del poder de decisión. La visión de los revolucionarios franceses - que persiguen la libertad absoluta, y encuentran sólo terror y destrucción -, es un argumento contra la racionalidad de actores individuales, que rechazan abdicar cualquier poder de decisión frente a estructuras políticas que puedan resistirse a las implicaciones de sus deseos de libertad.

Pero no queda claro quién se beneficia con la abdicación estratégica de los hacedores de decisiones individuales. Con respecto a la figura de la conciencia denominada “el reino animal del Espíritu”, Hegel realiza una crítica a la sociedad liberal, en la que nadie se compromete con los asuntos en común de la vida pública y se mantienen en su ámbito privado. Ante esta situación, la ironía surge como la respuesta de un individuo cuyo objetivo es evitar la responsabilidad de su función en la vida pública de la sociedad. Pero la conformación de nuevas comunidades – por ejemplo, de aquellos lectores de una novela que les resulta cognoscible y luego conocida -, implica la formación de nuevos lazos de pertenencia, que de ninguna manera llevan a la disolución supuestamente propugnada por el romanticismo que temía Hegel. El sentimiento de pertenencia/no-pertenencia que puede darse con el comportamiento irónico no implicaría una disolución de los lazos sociales, sino un margen de elección para el individuo: el individuo se ubica en un término medio entre su aislamiento y el sistema de deberes supervisado por el Estado. Para el comentarista, Hegel no reconoce este término medio. Para Mosher, las obligaciones de las personas con los demás no son siempre subsumidas por el Estado. El Estado no siempre alcanza cada aspecto de la vida moral. Las limitaciones del Estado no conducen necesariamente al aislamiento subjetivo. Los individuos no esperan encontrar que sus naturalezas sean completamente expresadas en una de las comunidades parciales a las cuales ellos deben su lealtad. Pero tampoco consideran posible rehuir toda colaboración con otros seres humanos, como es el caso del “alma bella”.

Sin embargo, Mosher no tiene en cuenta que el particular caso del alma bella representa a una subjetividad que no hace uso del lenguaje para comunicarse con los demás, sino para reafirmar la supuesta armonía entre lo que ella considera que es el deber universal y su existencia como individualidad. La expresión discursiva del alma bella no tiene otra finalidad que no sea la manifestación de su aparente pureza, contrastándola con la “maldad” de quienes se le anteponen. Hegel intenta mostrar al lector que figuras del Espíritu como “el hombre virtuoso” o “el alma bella” llevan a la disgregación de la comunidad debido a la perseverancia en su narcisismo: los individuos que encarnan las figuras antes mencionadas se toman a sí mismos como toda la sustancia y esencialidad de la realidad. La existencia de estamentos o nuevas comunidades dentro de la sociedad sólo es posible si los miembros de las mismas reconocen que existe una ley en común por encima de ellos.

#### IV. Diferentes interpretaciones acerca de la concepción de “alma bella”

El capítulo anterior era una minuciosa exposición del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Pudimos observar su génesis, desarrollo, limitaciones y ocaso. Para analizar su desenvolvimiento se recurrió a lecturas de diversos comentaristas. Existen similitudes y divergencias entre las distintas interpretaciones desarrolladas por quienes se han dedicado al estudio de esta figura del Espíritu en particular. El presente capítulo trata sobre diversas interpretaciones acerca de la concepción de “alma bella” formulada por Hegel a lo largo de su vida intelectual. La primera sección se refiere a una conocida hipótesis de lectura que sostiene la identidad formal entre el desarrollo de la figura del Espíritu mencionada y el despliegue de la determinación conocida como “mal infinito” o “mala infinitud”. Veremos que dicha analogía no nos permite dar cuenta del desarrollo del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Por este motivo, recurriremos a una interpretación alternativa, sustentada en la ontología de las determinaciones del ser-en-sí. La segunda sección problematiza la supuesta inclusión de la figura del “ironista” en el elenco de pensadores que expresan la filosofía de un alma bella. Nuestro análisis demostrará que la mencionada figura del Espíritu se distingue de concepción hegeliana de ironía romántica: el ironista niega la universalidad de la ley moral. La tercera sección está dedicada a la noción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Nos preguntamos si esta concepción es similar a la esbozada por Hegel en sus escritos de madurez, o si existe alguna variación en su planteo. Veremos que la concepción hegeliana de “alma bella” en los escritos de juventud está ligada a una ontología dualista, mientras que la figura de la *Fenomenología del Espíritu* muestra un fundamento ontológico monista. La noción de “perdón” también difiere en ambos casos. El perdón en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” implica la renuncia al reino terrenal. El perdón en los escritos de madurez implica el reconocimiento de la naturaleza terrenal y finita del “alma bella”.

##### 1. El vínculo entre la concepción de “alma bella” y el “mal infinito” o “mala infinitud”.

Varios comentaristas han sostenido que la ontología de la concepción hegeliana de “alma bella” se funda en la determinación conocida como “mal infinito”<sup>366</sup>,

---

<sup>366</sup> Vid. Robert, Sinnerbrink, “Heidegger’s Confrontation with Hegel’s Phenomenology”. En AAVV, *The Spirit of the Age: Hegel and the fate of thinking*. Edición a cargo de Paul Ashton, Toulou Nicolacopoulos y

desarrollada en la *Doctrina del Ser*. Se remiten al anhelo (*Sehnsucht*) del alma bella por darse un contenido concreto. Pues este implica el rechazo a todo condicionamiento que particularice su existencia. Sin embargo, esta hipótesis de lectura adolece de algunas falencias que serán desarrolladas a continuación<sup>367</sup>. Una interpretación más plausible es posible si se analiza la dinámica de la mencionada figura del Espíritu con determinaciones como el “algo”, lo “otro”, la “destinación” (*Bestimmung*) y la “constitución” (*Beschaffenheit*) del *Dasein*. En primer lugar, y para obtener una mejor comprensión de la perspectiva presentada por los intérpretes citados, es necesario realizar una sintética exposición de la “mala infinitud”. Luego se desarrollarán los problemas que presenta esta hipótesis exegética. Finalmente, se procederá a desarrollar una interpretación de la concepción de “alma bella” basada en las determinaciones mencionadas.

### 1.1. La concepción hegeliana de “mal infinito” o “mala infinitud”.

La referencia hegeliana al “mal infinito” es observable en el siguiente pasaje:

El infinito – [entendido] según el sentido habitual, de la mala o falsa infinitud – y el progreso al infinito, tal como el deber ser, son la expresión de una contradicción, que se ofrece como solución y como final. Este infinito representa una primera elevación de la representación sensible por encima de lo finito en el pensamiento, que empero tiene sólo el contenido de la nada, de lo expresamente puesto como no-existente. Es una huida por encima de lo limitado, que no se recoge en sí misma y no sabe llevar de retorno lo negativo hacia lo positivo.<sup>368</sup>

Obsérvese la afirmación hegeliana: la mala infinitud es la concepción usual de lo infinito. Es el infinito matemático usualmente concebido. Estamos acostumbrados a esta

---

George Vassilacopoulos. Re-press, Melbourne, 2008, pp.197-8. Vid. Behler, Ernst, “Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche”. En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 66-85. Vid. Behler, Ernst, “Die Kunst der Reflexion”. En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 116-41. Vid. Taylor, Charles, *Hegel*, pp. 3-50. Vid. Vega, Francisco C., “Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu”, p. 4. Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 103-6.

<sup>367</sup> La interpretación de la concepción de “alma bella” según la determinación de “mala infinitud” es posible en un caso específico. A saber, la perspectiva que tiene Hegel acerca de la misma en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Como se verá más adelante, el planteo que realiza el filósofo alemán se funda justamente en una dinámica similar a aquella desarrollada por el movimiento del “mal infinito”.

<sup>368</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica. Libro Primero: la doctrina del ser*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968. [CL I]. P. 192. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1832)*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990. [WL I]. P. 151: “Das Unendliche - nach dem gewöhnlichen Sinne der schlechten Unendlichkeit - und der Progreß ins Unendliche, wie das Sollen, sind der Ausdruck eines Widerspruchs, der sich selbst für die Auflösung und für das Letzte gibt. Dies Unendliche ist eine erste Erhebung des sinnlichen Vorstellens über das Endliche in den Gedanken, der aber nur den Inhalt von Nichts, dem ausdrücklich als nichtseiend Gesetzten, hat, - eine Flucht über das Beschränkte, die sich nicht in sich sammelt und das Negative nicht zum Positiven zurückzubringen weiß.”



noción de infinitud. Por este motivo, nos resulta tan difícil dejarla de lado. La misma es la expresión de la contradicción entre lo determinado como finito y la tendencia que niega dicha determinación<sup>369</sup>. El resultado visible es la constante aspiración a esta infinitud. En efecto, no importa cuánto se avance, el sujeto siempre se encuentra en una determinada y limitada situación. De tal manera que sigue aspirando a lo infinito. La infinitud es así la proyección de una aspiración inalcanzable. La superación de lo finito es sólo una abstracción consistente en la negación del mismo. Por ello no presupone contenido determinado alguno que implique definición positiva de infinitud. Más que superación es la simple supresión de lo dado. La negación abstracta de lo finito es la sublimación que nos representamos como lo infinito. No es una determinación, sino que nos lleva a lo informe e inconmensurable<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> Vid. WL I, pp. 128-34. Esta perspectiva se caracteriza por suponer el desarrollo indefinido de una serie. El ejemplo más conocido de este paradigma de infinitud es la serie numérica del infinito matemático. Se accede a una serie de números. Dicha serie tiene un comienzo, pero no posee un final establecido. Cada monto es superado por otro. Tal superación es una negación del monto superado. Así, un número  $x$  implica un monto inferior al que nos indica el número  $y$ . Por ello,  $y$  supera a  $x$ . La acción de superar se da por medio del agregado de un monto determinado al monto estipulado en el número que se supera. Por este motivo, el monto del número anterior es conservado en esta superación. A la vez, se lo niega. Es decir, al superarlo se niega la cifra anterior. Esta progresión acumulativa no encuentra un límite cierto, ya que siempre es factible aumentar el monto. La operación deriva en la determinación de un nuevo número y el proceso continúa indefinidamente. La tendencia infinita de la serie contrasta con la finitud del número determinado eventualmente. El número determinado es una cantidad limitada. Según Hegel, la superación del límite implica el perecimiento del ente que lo supera. Todos los entes tienden a superar su propio límite. Pero esta operación implica su propia finitud. La exclusión del "otro" es el límite determinado por el ser-en-sí del "algo": la negación del "otro" que niega al "algo". Pero este límite también es una negación para el "algo", ya que le impone una determinación al propio ser-en-sí. El límite determinado por el ser-en-sí del "algo" lo niega a él mismo. Por consiguiente, todo ente finito se constituye necesariamente en base a su propia negación. La finitud es una cualidad de la cosa, porque el límite constituye su identidad: la cosa no podría ser lo que es, si no fuera por el límite que la determina. Sin embargo, este mismo límite la niega. Por este motivo, la tendencia a superar el límite que lo niega es inherente al ser-en-sí de todo ente, ya que su superación significa la negación de su negación. Es decir, el "algo" intenta restablecer la identidad consigo mismo al negar el límite que la niega. Paradójicamente, la negación del límite implica la negación de su propia existencia como este "algo" determinado.

Así, la serie numérica es la tendencia que tienen las cantidades determinadas a superar sus respectivos límites. Pero cuando una cantidad determinada supera su límite, fenece. Es decir, deja de ser ella. La cantidad determinada encuentra su fin al superarse. Semejante superación de sí implica también su negación. El resultado de esta negación no es otra cosa que una nueva cantidad. La infinitud es así una proyección no determinada hacia el infinito. Simplemente se asume una creencia. A saber, que la serie es infinita. El fundamento es que no se ha descubierto número que no sea finito. Por este motivo Hegel llama a esta perspectiva del infinito el 'mal infinito' o 'infinito espurio'. Es una tendencia hacia lo infinito que se ve coartada por la constante determinación de la finitud. O sea, cada intento de superar la cantidad finita determinada y alcanzar al fin la infinitud nos devuelve a una nueva cantidad determinada que debe ser superada. Es por eso que no importa que tan alta sea la cifra, siempre representa un monto determinado y conmensurable.

<sup>370</sup> La observación realizada por Hegel resulta sumamente oscura. Para comprenderla es necesario recordar que todo ente es definido como tal por su oposición con respecto a otro. De tal manera que un ente es una afirmación y una negación determinadas a la vez, (Vid. WL I, pp. 112-8). El ser sin determinación alguna es una inmediatez indeterminada. El ser es la nada vacía, sin contenido alguno. Por consiguiente, del ser sólo puede decirse que es la nada, (Vid. WL I, p. 71). Por lo tanto, todo ser es un ser

El infinito espurio no consiste en la autodeterminación, sino en la negación simple y llana de las determinaciones. Se distingue así del infinito verdadero porque no es la negación de la negación - o determinación de la determinación, que es lo mismo -, sino que es la negación simple de lo positivo. Negación simple que se repite indefinidamente. El objetivo que persigue esta operación que se repite incesantemente es la negación de todas las determinaciones finitas existentes. De esa manera, si todas las determinaciones finitas fueran negadas, supuestamente se alcanzaría la infinitud. Pero nunca lo alcanza. Hegel declara que la mala infinitud no se recoge en sí misma porque el mal infinito consiste justamente en este despliegue incesante e indefinido de negaciones de las positividades dadas<sup>371</sup>. El autor prosigue con su observación:

Esta reflexión incompleta tiene las dos determinaciones del verdadero infinito – la oposición de lo finito y el infinito, y la unidad de lo finito y el infinito – completamente ante sí, pero no unifica estos dos pensamientos; el uno [de ellos] lleva consigo al otro de manera inseparable, pero aquélla [reflexión incompleta] sólo los hace alternar.<sup>372</sup>

Hegel entiende que la diferencia entre el falso infinito y el infinito verdadero no se refiere a la diversidad de determinaciones. De hecho, ambas concepciones de infinitud comparten tanto la oposición como la unidad de lo finito y lo infinito. La diferencia aparece en la articulación de las mismas. Por un lado se observa la oposición

---

determinado. Pero esta determinación implica una negación. Es decir, el ser determinado es un ente que encuentra su propia negación en su límite. Al afirmarse como existente, determina un límite a los demás entes. Pero como esta afirmación es determinada, también encuentra un límite. Así, un ente es negado por su propia afirmación. Más bien, por los límites de su propia existencia. La limitación de su existencia es así su propia negación. Esta negación es determinada, porque es la negación de algo. Es decir, no es la nada sin más. De la nada sólo puede predicarse que es. Por este motivo, de la nada sólo puede establecerse que es. El tránsito inmediato del ser a la nada, y de la nada al ser, no implica que ambos simplemente se desvanezcan en el otro. O sea, no significa que ambos sean uno y lo mismo. Pero tampoco puede establecerse simplemente que son distintos. El tránsito de uno a otro implica que tienen su subsistir en el otro. Es decir, significa que son justamente este desvanecerse en el otro. El ser y la nada son este devenir, (Vid. WL I, p. 72). El límite implica la existencia de otro ente. O sea, el límite de algo no es nada más que el comienzo de otro. Todo ente finito puede concebirse como una negación determinada. Es la negación de lo otro. La negación de los demás entes que no sean él mismo. Así, lo finito implica una acción negativa. Es decir, lo finito es lo negativo. La negación de lo finito es entonces la negación de lo negativo. Según Hegel, la verdadera infinitud consiste en la negación de lo negativo. Para comprender esta afirmación debe recordarse que toda negación es una determinación, y que lo negativo es la acción de determinar. Luego, la verdadera infinitud puede interpretarse como la determinación de la acción de determinar. Es decir, determinar el determinar. O sea, la verdadera infinitud puede concebirse como la autodeterminación o determinación de sí.

<sup>371</sup> La negación de una positividad no retorna hacia lo positivo, porque la única forma que una negación puede hacerlo es mediante la negación de sí o negación de la negación. Por consiguiente, el retorno hacia lo positivo sólo se logra mediante la autodeterminación. La autodeterminación es justamente la negación de la negación. Sin embargo, dicha operación sólo puede realizarla el infinito verdadero. En el caso del infinito espurio la negación no logra positivarse.

<sup>372</sup> CL I, pp. 192-3. WL I, pp. 151-2: “Diese unvollendete Reflexion hat die beiden Bestimmungen des wahrhaft Unendlichen - den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und die Einheit des Endlichen und Unendlichen - vollständig vor sich, aber bringt diese beiden Gedanken nicht zusammen; der eine führt untrennbar den anderen herbei, aber sie läßt sie nur abwechseln.”

entre lo finito e infinito. La negación de la negación determinada es la acción que funda lo infinito. La oposición entre lo finito y lo infinito se da en esta instancia descrita. Pero, por otro lado, la oposición sólo puede darse entre términos que comparten algo en común. Tanto lo finito como lo infinito son la acción de la negación. En el primer caso es la negación determinada. La misma puede definirse también como negación simple. En el segundo caso, se observa la negación de la negación simple. La unidad de lo finito y lo infinito resulta de esta identificación. Es decir, la unidad de lo finito y lo infinito se realiza cuando se establece que ambos son negaciones. El mismo principio de oposición es aquél que los une. Por este motivo, Hegel declara que “el uno lleva consigo al otro de manera inseparable”.

La noción de infinitud que el pensador concibe como verdadera consiste justamente en el reconocimiento explícito de esta inseparabilidad. Tanto lo finito como lo infinito son negaciones. Si son negaciones, entonces son también determinaciones. Sólo que lo finito es una determinación simple. Mientras, lo infinito es la determinación de la determinación. Es decir, la determinación de sí o autodeterminación. Así, lo infinito es aquello que se determina a sí mismo. Como se determina a sí mismo, puede negarse a sí<sup>373</sup>. Esta perspectiva de la totalidad es lo que el propio Hegel concibe como la particular visión del Espíritu. Es decir, un enfoque conceptual y universal. Desde la perspectiva de esta totalidad, la infinitud es la autodeterminación que se da a sí misma la acción de determinarse. Al determinarse, se niega a sí misma. Sin embargo, en el caso del falso infinito se adopta la perspectiva de lo finito. O sea, se asume que lo finito antecede a lo infinito. Así, se desconoce la totalidad. Pero acto seguido se decide intentar alcanzarla. En semejante extravío, se piensa que el infinito debe ser una magnitud inconmensurable. Se cae en una contradicción: por un lado, se busca una

---

<sup>373</sup> Un ejemplo podría clarificar y facilitar la comprensión de la concepción hegeliana del infinito verdadero. Supongamos un órgano del cuerpo humano como un ojo. Su presencia implica la existencia del cuerpo al cual pertenece. Podría establecerse que la constitución del ojo denuncia la falta de autonomía y la pertenencia a un cuerpo, aún si el órgano en cuestión fuera apartado del mismo. En efecto, el órgano no puede subsistir por su propia cuenta. No es independiente. Por ello, no logra determinarse a sí mismo. Al contrario, su existencia es determinada por otro. Este otro que lo determina es la totalidad a la que pertenece. En este caso específico, la totalidad en cuestión es el cuerpo humano. Debido a su preeminencia, el todo antecede a las partes. En este caso, el cuerpo humano antecede al ojo. Lo realmente importante en el ejemplo planteado es la distinción entre la totalidad autosubsistente y la parte que no subsiste por sí misma. La primera es justamente lo infinito, mientras que la segunda es lo finito. Así, la perspectiva que sostiene el propio Hegel es una visión organicista que presupone una totalidad autodeterminada y autodeterminante. El filósofo no concibe lo infinito como una magnitud inconmensurable e irrepresentable. Según Hegel, lo infinito es esta realidad incondicionada – o solamente condicionada por sí misma, que es lo mismo -, que subsiste por sí misma. Luego, lo finito convive con lo infinito. El primero es contenido en el segundo como una determinación puesta por este último.

cantidad determinada; pero, por otro lado, se concibe lo infinito como lo inconmensurable. Se proyecta la representación de lo irrepresentable. Más específicamente, el falso infinito parte de la negación determinada. Es decir, su origen es una determinación finita. Esta negación determinada es negada como tal, cuando su magnitud es rebasada. O sea, se niega la cantidad determinada. La doble negación implicaría la determinación de la determinación. Luego, la doble negación es la autodeterminación observada en el infinito. Pero la falta de comprensión clara acerca del verdadero infinito lleva a negar nuevamente esta determinación. Es decir, se niega la autodeterminación. La negación de la autodeterminación arroja como resultado la determinación externa de esta determinación de sí misma. El resultado es una nueva negación determinada. Una magnitud finita, cuantitativamente distinta pero cualitativamente idéntica. Y así sucesivamente:

La representación de esta alternación, esto es, del progreso infinito, entra por todas partes, donde se persevera en la contradicción entre la unidad de las dos determinaciones y la oposición de ellas. Lo finito es el eliminarse de sí mismo, incluye en sí su negación, la infinitud. – y ésta es la unidad de ambos; luego se supera lo finito en el infinito como más allá de él – y ésta es la separación de ambos; pero más allá del infinito se halla otro finito – porque el más allá, el infinito, contiene la finitud – unidad de ambos; pero este finito es aún un negativo del infinito, separación de ambos, etc. –<sup>374</sup>

Se produce entonces la mencionada alternancia entre la oposición y la unidad de lo finito y lo infinito. En primer lugar se produce la identificación entre lo finito y lo infinito. En efecto, lo finito es la negación determinada. Es en realidad una negación simple. Como ya se ha explicado anteriormente, esta negación es negada a su vez. Tal negación de la negación se produce cuando la cantidad determinada es rebasada. En esta instancia de superación, se produce la identificación entre lo finito y lo infinito. La doble negación no sólo implica la afirmación de la eliminación de lo finito, sino también la determinación de la finitud determinada. Semejante operación de doble determinación sólo puede llevarse a cabo si tanto lo determinado como lo determinante son cualitativamente idénticos. A su vez, la oposición entre lo finito y lo infinito se produce en la nueva negación. Esta vez se niega la infinitud. De tal manera que la

---

<sup>374</sup> CL I, p. 193. WL I, p. 152: “Die Darstellung dieser Abwechslung, der unendliche Progreß, tritt allenthalben ein, wo in dem Widerspruche der Einheit zweier Bestimmungen und des Gegensatzes derselben verharrt wird. Das Endliche ist das Aufheben seiner selbst, es schließt seine Negation, die Unendlichkeit, in sich, - die Einheit beider; es wird hinaus über das Endliche zum Unendlichen als dem Jenseits desselben gegangen, - Trennung beider; aber über das Unendliche hinaus ist ein anderes Endliches: das Hinaus, das Unendliche, enthält die Endlichkeit, - Einheit beider; aber dies Endliche ist auch ein Negatives des Unendlichen, - Trennung beider usf. –“. Vid. Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 2006, pp. 405-13.

determinación de la totalidad autodeterminante implica la pasividad de ésta última. Es decir, su dependencia de una determinación externa implica su finitud. Ya que la doble negación implica justamente la determinación de la operación de determinación<sup>375</sup>.

## 1.2. La relación entre el “mal infinito” y el “alma bella”

La concepción de infinitud denominada “mal infinito” o “infinito espurio” responde al universo conceptual del entendimiento analítico o *Verstand*<sup>376</sup>. El mismo se caracteriza en primer lugar porque su determinación fundamental es el principio de identidad. A través de dicho principio se establece la identidad de un elemento consigo mismo. De esta manera se establece que un elemento A sólo puede ser idéntico a sí mismo. Todo elemento finito se encuentra tarde o temprano con su negación. Es decir, con su extinción. La infinitud es así la negación de esta extinción. La mente proyecta la negación del perecer. Dicha negación de la negación es la infinitud proyectada por el entendimiento analítico. Sin la existencia de una determinación dada de infinito, la infinitud se presenta aquí como lo positivamente indefinido. No hay definición de lo infinito según el entendimiento analítico que no sea la negación de lo finito. O sea, se presenta una definición negativa de la infinitud. A saber, que lo infinito no es lo finito. Pero no existe una determinación positiva de la misma. La representación de esta infinitud indeterminada da cabida a la abstracción de la cantidad determinada. Es decir, se hace lugar a la sublimación. El pensamiento huye de los límites impuestos por lo finito y proyecta la negación de todo lo determinado. Esta negación de lo dado es concebida como lo que “debe ser”. O sea, se impone como tarea la negación de todo límite impuesto. Pero la negación de un límite impuesto no es más que la negación de la determinación que constituye al ente determinado. Así, al negar un límite impuesto de antemano, se niega el ente determinado por este límite. De esta manera, el pensamiento busca la infinitud en la negación de todo lo concreto.

---

<sup>375</sup> Vid. WL I, p. 125. Hegel se refiere a esta operación con otros términos al declarar que “lo finito es el eliminarse de sí mismo”, ya que “incluye en sí su negación, la infinitud”. Establece que lo finito se niega a sí mismo. Tal negación de sí es constitutiva de la finitud. En efecto, la definición dada de finitud es la de ‘eliminación de sí’. Aquello que se anula a sí mismo es lo finito. Lo finito es aquello cuya existencia implica su propia supresión. Sabemos que todo lo existente perecerá. No sabemos cuándo o en qué circunstancias. Pero sabemos que todo lo que existe llegará a su fin. Lleva en sí el principio de su propia aniquilación.

<sup>376</sup> Vid. Robert, Sinnerbrink, “Heidegger’s Confrontation with Hegel’s Phenomenology”. En AAVV, *The Spirit of the Age: Hegel and the fate of thinking*, p. 198.

Las implicaciones teóricas de este razonamiento no son quizás tan dramáticas como los planteos éticos correspondientes. En efecto, en el primer caso es posible que el modelo de un infinito definido negativamente como la negación de lo finito sólo derive en la imposibilidad de determinación de un concepto. El pensamiento normalmente produce representaciones que sirven para subsanar la ausencia de conceptos concretos y bien determinados. Tal es el caso de las representaciones religiosas a las que estamos habituados. Pero los efectos prácticos de la creencia en estas representaciones suelen ser mucho más complejos y graves. La búsqueda de lo ilimitado mediante la negación de lo concreto conduce a la ausencia de la autodeterminación en la vida del practicante. Un ejemplo clarificador es el de la conciencia desgraciada. El individuo imbuido en esta figura de la conciencia niega toda determinación de su vida terrenal para intentar acceder a la conciencia pura, eterna, e inmutable de la esencia divina. Esta conciencia de lo esencial no es más que la representación surgida de la negación de las determinaciones concretas. Cada vez que su conciencia terrenal cree haber alcanzado la conciencia inmutable de lo esencial, fracasa. El fracaso se debe a que esta conciencia terrenal siempre se descubre a sí misma determinada por alguno factor. Es decir, la conciencia terrenal pertenece siempre a un ‘aquí’ y ‘ahora’ que no se condice con la negación constante de tiempo y espacio de la conciencia inmutable de lo esencial. Otro ejemplo posible es aquél del progreso moral indefinido. Al concebirse un mandato moral que resulta inalcanzable, la meta siempre se aleja del sujeto que lo haya mentado. El secreto de este progresivo alejamiento descansa en las determinaciones propias del sujeto. Para alcanzar la meta deseada, el sujeto debería dejar de estar determinado tal como lo está. O sea, debería dejar de ser él mismo.

Como ya se ha señalado, varios comentaristas consideran que la ontología del “alma bella” es análoga a la dinámica de la “mala infinitud”. Según los intérpretes citados, el anhelo de un contenido concreto determina al alma bella como una subjetividad vacía que fracasa constantemente en su intento por exteriorizarse objetivamente. Es decir, los individuos que encarnan esta figura del Espíritu buscan el modo de manifestarse a través de actos que develen la condición universal de su conciencia. Pero toda acción se traduce en hechos particulares, condicionados espaciotemporalmente. Por este motivo, el alma bella no logra expresar su interioridad en la realidad efectiva. Sin embargo, esta interpretación presenta un serio inconveniente. En primer lugar, la extrapolación de una determinación de la *Doctrina del Ser* a una

obra que le antecede varios años es al menos una consideración temeraria. No es posible demostrar rigurosamente que Hegel estuviera pensando en el “mal infinito” al momento de pergeñar su personal concepción del “alma bella”. En todo caso, podemos trazar una analogía entre la “mala infinitud” y la mencionada figura del Espíritu, en un intento por describir y explicar el desarrollo de esta última. En segundo lugar, una determinación como la “mala infinitud” es sumamente abstracta. Por este motivo, es aplicable a una gran variedad de figuras de la conciencia y figuras del Espíritu. En tercer lugar, para que la misma se ajuste perfectamente a la noción de “alma bella” expuesta por Hegel, esta última figura del Espíritu debería determinarse como un individuo que vive aquejado porque sus actos no demuestran la plenitud de su vida interior. No es el caso de la concepción hegeliana de “alma bella”, que se presenta como una conciencia que no actúa, sino que juzga a las conciencias actuantes. En cuarto lugar, la dinámica expuesta por la interpretación criticada nos presenta una subjetividad que no logra exteriorizar objetivamente su contenido. O sea, la objetivación lograda en cada acción no refleja la universalidad de su interioridad subjetiva. Pero el caso expuesto por Hegel nos muestra una subjetividad cuyo único contenido es el saber de ella misma como conciencia universal. Es decir, el filósofo alemán sostiene que el alma bella es una subjetividad sin contenido objetivable alguno. Si la concepción hegeliana de “alma bella” se ajustara a la ontología de la “mala infinitud”, entonces estaríamos ante una figura del Espíritu que realizaría intermitentemente acciones. Estas últimas no lograrían satisfacerla, ya que la conciencia no se identificaría con el hecho realizado. Sin embargo, el alma bella encarnada por la conciencia que juzga se regocija en la enunciación de discursos que no van más allá de las buenas intenciones, mientras critica a los que actúan.

### 1.3. Una interpretación alternativa.

La característica más relevante de la concepción hegeliana del “alma bella” es la identificación inmediata del yo consigo mismo<sup>377</sup>. O sea, la relación inmediata entre la conciencia y la autoconciencia. El individuo que encarna la mencionada figura del Espíritu se reconoce a sí mismo como la conciencia de lo universal. Este

---

<sup>377</sup> Vid. Fulda, Hans Friedrich, “Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik”. En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 33-69. P. 39: El comentarista sostiene que el alma bella se concibe a sí misma como un momento de la realidad. Por este motivo, la determinación individual que encarna la mencionada figura del Espíritu ya no tiene que lidiar más con un lado de la oposición entre subjetividad y objetividad. Es decir, el alma bella se toma a sí misma como su propio objeto.

reconocimiento se produce sin la mediación del diálogo o la confrontación con los demás. Es decir, la determinación individual representada por el alma bella se sostiene fuera de todo vínculo con el otro. Para un observador imparcial, esta figura del Espíritu está replegada en su vida interior. Sin embargo, ella no reconoce su situación, y concibe su interioridad como toda la realidad. En principio, se presenta como un ser-en-sí que se opone al resto de la sociedad. Los otros son su negación. El alma bella no se vincula con los demás, de tal manera que permanece indiferente a ellos. Si se quisiera describir y explicar el desarrollo de la figura del Espíritu que estamos tratando en base a una determinación de la *Ciencia de la Lógica*, sería más factible interpretarla a la luz del movimiento lógico expuesto por el ser determinado o *Dasein*. Tal como se había señalado, el alma bella tiene la identidad consigo misma como toda su realidad. Esta última se presenta del mismo modo que en el desarrollo del ser determinado por la mediación de la nada. Es decir, como la simple cualidad afirmativa, que se opone a la negación<sup>378</sup>. Ambas - realidad y negación -, se implican mutuamente: una no puede existir sin la otra. La negación niega la afirmación impuesta por la realidad. Pero la realidad niega la negación. O sea, la realidad es la negación de la negación.

La identidad del alma bella consigo misma se presenta como esta realidad contrapuesta a los demás. El individuo que encarna la mencionada figura del Espíritu siente que la sociedad en la que vive representa la negación de su interioridad. El alma bella se refugia en sus propias elucubraciones, apartándose de los otros. A simple vista, se presenta como un ser-en-sí. Es decir, el alma bella es la inmediata relación de sí consigo misma<sup>379</sup>. Su constitución es similar a la determinación conocida como “algo” (*Etwas*)<sup>380</sup>. El “algo” se constituye, en primera instancia, como un existente sin relación alguna con el “otro”. Este último no porta diferencia alguna con el “algo”: sólo es otro distinto al “algo” al que nos estamos refiriendo. Es decir, el “otro” también es un “algo”. Si el “otro” es un “algo”, entonces el “algo” es un “otro”. Es el “otro” del “otro”<sup>381</sup>. La otredad es inherente al “algo”. El “otro” es en sí. O sea, su existencia no es relativa a la existencia del “algo”, sino que existe por sí mismo. Luego, el “otro” es idéntico consigo

---

<sup>378</sup> Vid. WL I, pp. 106-9.

<sup>379</sup> Un caso ejemplar de esta postura es la concepción de subjetividad formulada por Novalis. El yo psicofísico concebido teóricamente por Friedrich von Hardenberg es idéntico a sí mismo. Reduce toda otredad a su simple identidad.

<sup>380</sup> Vid. WL I, pp. 109-11.

<sup>381</sup> Vid. Henrich, Dieter, “Formen der Negation in Hegels Logik”. En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 213-29. El comentarista se refiere a la autorreferencialidad de la negación como la operación más importante de la ontología de Hegel.



mismo. El “algo” se relaciona necesariamente con el “otro”, pues lo excluye. Pero esta exclusión niega la supuesta indiferencia con respecto al “otro” que se establecía en un comienzo: el “algo” es para el “otro”. O, como lo establece Hegel, es un “ser-para-otro”. De esta manera, tanto el “ser-en-sí” como el “ser-para-otro” son las determinaciones constitutivas del “algo”<sup>382</sup>.

La instancia en la que el alma bella se presenta como la conciencia que juzga puede ser interpretada a la luz de la dinámica expuesta en la relación entre el “algo” y el “otro”. En principio, la conciencia de sí como conciencia de lo universal se presenta como el ser-en-sí de la conciencia que juzga. Ella es indiferente a las demás conciencias individuales, de la misma manera que el “algo” es indiferente al “otro”. La identidad inmediata de sí consigo misma se manifiesta en sus críticas a la conciencia que actúa. La conciencia que juzga interpreta que la conciencia actuante es completamente distinta a ella. La primera sostiene que intuye la universalidad del deber, y que la segunda no actúa acorde a este. Sin embargo, el discurso por medio del cual la conciencia que actúa justifica sus actos nos muestra que la noción del deber sostenida por la conciencia enjuiciadora es una particular interpretación del mismo. De este modo, observamos que tanto la conciencia que juzga como la conciencia actuante siguen los dictados de su propia ley interior. La conciencia que actúa sólo se distingue de la conciencia enjuiciadora porque posee una interpretación distinta del deber universal. Pero esta distinción con respecto al contenido de la ley interior muestra que son formalmente iguales, ya que ambas respetan sus respectivas normas. Es decir, la conciencia actuante también es una conciencia que juzga.

---

<sup>382</sup> Vid. WL I, pp. 111-18. Vid. Gaete, Arturo, *La Lógica de Hegel: iniciación a su lectura*, pp. 212-23. Buenos Aires, Edicial S.A., 1995. Vid. Fernández, José Eduardo, *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*, pp. 157-62. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003. Vid. Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*, pp. 321-38. El comentarista sostiene que el “algo” tiene una doble naturaleza:

- a) Es la negación del otro: no es el otro.
- b) Es la afirmación de sí mediante la negación de la otredad como tal.

El “algo” está necesariamente relacionado con la otredad, porque la niega: el “algo” es necesariamente un ser-para-otro (*Sein für anderes*). Cada “algo” no sólo se refiere a sí, sino que necesariamente se refiere a otro. No ser otro significa ser-en-sí (*Ansichsein*): la identidad de la cosa. El ser-en-sí es la cualidad que tiene el “algo” de no ser el “otro”: es el no-ser de la otredad. Pero como el ser-en-sí significa la negación de lo otro, necesariamente es para otro: el ser-para-otro está unido necesariamente al ser-en-sí. Toda cualidad del ser-en-sí es cualidad del ser-para-otro, pues son dos momentos del mismo “algo”. Houlgate agrega que esta afirmación representa el “anti-romanticismo” de Hegel: el pensador alemán niega la existencia de un momento interior secreto que escape a la mirada de los demás.

Luego, la conciencia enjuiciadora es igual a la conciencia que actúa. Esto significa que la primera también actúa. Su praxis se reduce a la enunciación discursiva que exalta sus buenas intenciones. Pero la ausencia de acciones concretas que vayan más allá de la propia vanagloria personal nos indica que la conciencia que juzga es tan inmoral como la conciencia actuante que ella critica. La conciencia enjuiciadora resulta este “otro” que ella denuncia como el “mal”. El “mal”, como otredad, le es inherente. La intencionalidad de su discurso no se funda en la explicitación del deber universal, sino en el deseo de mostrar su superioridad moral frente a la conciencia que actúa. De la misma manera que la exclusión del “otro” implica que el “algo” es un ser-para-otro, la crítica a la conciencia actuante demuestra que la conciencia que juzga busca el reconocimiento de la primera. O sea, la crítica a la conciencia que actúa tiene como finalidad la reafirmación de la conciencia enjuiciadora. Por este motivo, sus discursos son el resultado de la relación con la conciencia actuante. El deber, como el ‘en-sí’ del cual es consciente la conciencia que juzga, no sería posible sin la mediación de la crítica a la conciencia que actúa.

El alma bella se desdobra en: a) la conciencia del deber, que es el ser-en-sí; b) las inclinaciones sensibles, que son la causa subyacente de su comportamiento, y son el ser-para-otro. La mencionada figura del Espíritu posee su propia subsistencia en su conciencia del deber. Es decir, el alma bella es “algo” independiente de “otros” en tanto es conciencia del universal. La conciencia del deber es su “destinación” (*Bestimmung*), del mismo modo que el ser-en-sí es la “destinación” del “algo”<sup>383</sup>. O sea, es la cualidad que nos permite referirnos a su existencia como *Dasein* independiente. Hegel explica la dinámica de esta categoría por medio de un ejemplo:

*La destinación del hombre* consiste en la razón que piensa: el pensar en general representa su simple *determinación*, y por medio del mismo el hombre se diferencia de los animales; él es pensamiento *en sí*, en cuanto que el mismo pensamiento se distingue también de su ser-para-otro, de su propia naturalidad y sensibilidad, por cuyo medio el hombre está en conexión inmediata con otro. Pero el pensamiento está también *en él*; el hombre mismo es pensamiento, *existe* como pensante, y el pensamiento es su existencia y realidad; además en tanto el pensamiento está en su existencia y su existencia está en el pensamiento, éste es *concreto* y tiene que tomarse con un contenido y un relleno; es razón pensante, y de este modo constituye la *destinación* del hombre.<sup>384</sup>

---

<sup>383</sup> Vid. WL I, pp. 118-9.

<sup>384</sup> CL I, p. 159. WL I, p. 119: “Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und

Se observa la distinción entre “determinación” (*Bestimmtheit*) y “destinación” (*Bestimmung*). La primera se refiere a la cualidad abstracta que identifica a una existencia. En el ejemplo dado, el hombre se identifica por el pensar en general. Esta capacidad lo distingue de los demás animales. No es la única cualidad que tiene, ya que también posee sensibilidad. Pero aquella facultad que lo define como humano es justamente el pensamiento. La “destinación”, en cambio, se refiere a la cualidad como realidad efectiva. La cualidad se realiza en una existencia concreta. Por este motivo, tiene un contenido determinado. Siguiendo el ejemplo del pasaje citado, la “destinación” del hombre es ser una existencia pensante. En el caso del alma bella, su “determinación” es el deber: la cualidad que la distingue de los demás individuos. Sin embargo, su “destinación” es la conciencia del deber: el alma bella, como existencia concreta, es una determinada conciencia del universal, que la distingue de los demás existentes singulares. La distinción con respecto a las demás conciencias singulares implica la exclusión del “otro”. De esta manera, la “destinación” es la inmediata negación del otro que niega la postura del alma bella. O sea, la conciencia que actúa niega a la conciencia que juzga: relativiza su postura con respecto al deber, negando la universalidad del mismo<sup>385</sup>. Pero la conciencia enjuiciadora se reafirma como conciencia del deber universal al acusar a la conciencia actuante de hipócrita y vil.

Sin embargo, la reafirmación de la cualidad implica que el ser-en-sí ya no es una relación inmediata. Se establece como un vínculo mediado por la exclusión del otro que lo niega. La conciencia enjuiciadora sólo es tal, en tanto juzga a la conciencia que actúa como hipócrita y vil. El alma bella es el “corazón duro”, que rechaza la confesión de culpa de la conciencia actuante. El restablecimiento de su ser-en-sí implica la alienación con respecto al Espíritu. La conciencia que juzga no reconoce que la sustancia espiritual es la realidad que la comprende y rebasa. Como ya se ha establecido, la reafirmación de la conciencia del deber del alma bella sólo puede darse por medio de la exclusión de la conciencia que actúa. Es decir, la conciencia enjuiciadora sólo puede reafirmarse como tal gracias a la relación exclusiva que sostiene con la conciencia actuante. O sea, la conciencia del deber - su ser-en-sí -, sólo es tal en tanto es un ser-para-otro. El

---

Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen.”

<sup>385</sup> La conciencia actuante reclama que actúa acorde a su propia ley interior. La mencionada afirmación implica la relativización de la postura de la conciencia enjuiciadora. Pues esta última sostiene que ella juzga en consonancia con el deber universal del cual es consciente.

movimiento por el cual el “corazón duro” se niega a reconocer a la conciencia que actúa como un semejante, no se funda en la inmediatez de la conciencia del deber como universal, sino en el deseo patológico de presentarse ante el otro como si fuera moralmente superior. La conciencia que juzga adolece de las mismas falencias que la conciencia actuante: sus juicios son motivados por una inclinación patológica como la vanidad moral, y no por la sumisión al universal del cual dice ser consciente. La identidad supuestamente inmediata de la conciencia con el universal está fundada en el deseo de reconocimiento del otro: su ser-en-sí está fundado en el ser-para-otro de las inclinaciones sensibles. El alma bella como tal sólo puede subsistir en esta relación asimétrica con la conciencia que actúa. Este vínculo es su “constitución” (*Beschaffenheit*)<sup>386</sup>.

---

<sup>386</sup> Vid. WL I, pp. 119-22. Si la “destinación” es el ser-en-sí concreto del existente, la “constitución” es el vínculo que el existente sostiene con otros: es el ser-para-otro concreto. Es decir, la “constitución” no es tan sólo la “negación” como cualidad abstracta opuesta a la “realidad” del “algo”. La “constitución” se presenta, en primer término, como la negación concreta de la “destinación” del existente. O sea, niega la supuesta independencia del ser-en-sí del *Dasein*. Si recordamos el ejemplo dado por Hegel, la “destinación” del hombre es la razón pensante. Pero el ser-para-otro es la sensibilidad natural que relaciona al hombre con lo otro. El hombre, como razón pensante, es independiente e indiferente a los otros y lo otro: sólo se relaciona inmediatamente consigo mismo. Pero el hombre, como sensibilidad natural, se vincula necesariamente con los otros y lo otro. Ambos lados se oponen mutuamente. Sin embargo, el hombre, como razón pensante, es un existente concreto. Su pensamiento posee un contenido concreto. Su existencia es concreta, y no abstraída de las determinaciones que lo limitan y constituyen como tal existente pensante. Es decir, el hombre, aún como razón pensante, no puede abstraerse de su vínculo con lo otro. De hecho, el contenido concreto del pensamiento es el resultado de su vinculación con lo otro. Por este motivo, su existencia como razón pensante está necesariamente relacionada con lo otro. Luego, la sensibilidad natural funda el contenido y la existencia del hombre como razón pensante. El hombre, como razón pensante, no es un existente independiente del otro. Al contrario, su existencia como tal está necesariamente vinculada con lo otro. En una terminología más abstracta, el ser-en-sí excluye al “otro” que lo niega. La exclusión es la doble negación que determina al existente concreto. Pero la exclusión es, a la vez, la relación que la existencia concreta sostiene con el “otro”. Es decir, es un ser-para-otro. En primer lugar, el ser-en-sí del *Dasein* es opuesto al ser-para-otro: es la cualidad por medio de la cual el *Dasein* es independiente. Pero el ser-en-sí sólo puede establecerse por medio del ser-para-otro: es resultado de la vinculación con el otro, establecida por medio de su exclusión. De esta manera, el ser-en-sí es el resultado del ser-para-otro, y no su opuesto inmediato. Vid. Fernández, José Eduardo, *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*, pp. 165-6. Vid. Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*, pp. 348-53. La “constitución” no es controlada por el en-sí del algo, sino por la relación con otros. Todo en-sí está abierto al exterior. La “destinación” de algo es su naturaleza intrínseca, ya que se manifiesta en las relaciones con otras cosas. Por este motivo, la “destinación” no se puede mantener “pura”, y la relación con otros la afecta. Pero ello no significa que no haya identidad de la cosa, pues los otros deben ejercer su influencia sobre algo. La cosa tiene identidad, aunque haya sido lograda mediante el concurso de otros.

Cf. Guyer, Paul, “Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen”. En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 230-60. Para el comentarista, la argumentación de Hegel con respecto a la relación entre “destinación” y “constitución” es débil. Guyer sostiene que el argumento es circular:

- a) En primer lugar, Hegel no especifica cuál es el objeto de la “destinación” y cuál es el objeto de la “constitución”.

El alma bella excluye a la conciencia que actúa porque el rechazo a la postura de esta última le permite concebirse a sí misma como moralmente superior con respecto a los otros. Cualquier acto, que no fuera la enunciación de discursos, la obligaría a transformar su perspectiva<sup>387</sup>. La conciencia que juzga ya no podría referirse a la pureza de sus intenciones si debiera actuar en la realidad exterior, pues toda acción implica el vínculo con lo otro y con los otros. La conciencia enjuiciadora no podría replegarse a la relación inmediata con el en-sí del deber universal, sino que debería reconocer que es un ser-para-otro. Si reconociera que es un ser-para-otro, aceptaría que el contenido que

- 
- b) De este modo, el filósofo alemán argumenta que la “constitución” - relacionada a una determinada “destinación” -, es la “constitución” de un mismo objeto al cual se refiere la “destinación”.
  - c) Posteriormente, Hegel sostiene que la “constitución”, como determinación por medio de una exterioridad, depende de la “destinación” o naturaleza del “otro”.
  - d) Pero si la “constitución” del “algo” es la determinación por medio de la “destinación” del “otro”, entonces la “destinación” del “algo” es la determinación por medio de la “constitución” del “otro”.
  - e) Luego, la “constitución” de “algo” es la “destinación” del “otro”. Pero la “destinación” del “otro” es determinada por la “constitución” del “algo”.
  - f) Entonces, bastaría con conocer la “destinación” del “algo” para conocer su “constitución”. Si se conoce la “constitución” del “algo”, se conoce la “destinación” del “otro”.
  - g) El problema que surge entonces es que tanto la “destinación” como la “constitución” son una y la misma determinación: como la “destinación” del “algo” es la “destinación” del “otro”, entonces su “constitución” no es más que su propia “destinación”.

Del planteo esbozado por el comentarista, se deriva que el “ser-para-otro” del “algo” no es más que su propio “ser-en-sí”. Hegel reduce la “otredad” del “otro” a la identidad del “algo”. Sin embargo, es posible sostener, contra Guyer, que su planteo no observa la dinámica seguida por el movimiento del *Dasein*:

- a) En primer lugar, bien puede decirse que la identidad del “algo” es reducida a la “otredad” del “otro”. Pues comprobamos que la supuesta identidad autosubsistente del “ser-en-sí” sólo subsiste por medio del “otro”. Este “otro” tiene la primacía en la relación entre ambos términos, ya que el “algo” sólo es en-sí en tanto sea para-otro.
- b) En segundo lugar, la primacía del “otro” nos lleva a considerar que la subsistencia del “algo” sólo es posible gracias al “otro”. Pero semejante suposición implicaría la presencia de una serie indefinida de existentes dependientes uno de otro. La pregunta que surge entonces es cuál es el término que subsiste por sí, independiente del “otro”.
- c) El término que subsiste por sí y es independiente de “otro”, no puede ser idéntico a los demás. Es decir, no puede ser un término idéntico a un “otro”. No puede ser “algo”, porque el “algo” es el “otro” del “otro”.
- d) El término que subsiste por sí es justamente la negación de lo finito como tal. Si lo finito es la negación de sí, la negación de la negación finita es el infinito.
- e) Por consiguiente, el término que subsiste por sí es el verdadero infinito, como la totalidad orgánica negativa. Los existentes finitos son sólo una manifestación de esta.

Hegel debe iniciar el desarrollo hacia lo infinito desde la finitud. Pues la finitud del existente es aquello que intuimos inmediatamente. Pero si el pensador alemán se detuviera en lo finito, no rebasaría los planteos del entendimiento. Ningún ente finito subsiste en sí mismo, sino que es miembro de una totalidad infinita. Sin embargo, esta última sólo se torna comprensible, cuando somos capaces de entender que la naturaleza de lo finito es la negación de sí mismo.

<sup>387</sup> Tal es el caso de Woldemar y Allwill, protagonistas de las novelas homónimas de Friedrich Jacobi. Ambos son ególatras que gozan con la percepción de su propio reflejo en los discursos y diatribas dirigidos hacia los demás. Su verdadero objetivo es el constante reafirmarse en la identidad de su propia subjetividad.

posee le viene dado por la realidad exterior de la cual se ha abstraído. El alma bella, devenida ya un “corazón duro”, opta por perseverar en la concepción de sí como inmediata conciencia del deber universal. Surge entonces el anhelo por darse un contenido que manifieste la universalidad de su vida interior. Pero este no es satisfecho, ya que toda acción culminaría con un hecho determinado como una existencia particular. Si la mencionada figura del Espíritu aceptara conformarse con la concreción de actos particulares, devendría una conciencia actuante. Es decir, renunciaría a su postura y asumiría que el “otro” la constituye. Si, en cambio, continúa perseverando en el anhelo por manifestar el universal del cual es consciente, permanecerá en la inacción.

Finalmente, es necesario indicar que una exégesis de la dinámica del alma bella sustentada en la ontología de la “mala infinitud” implica la concepción del anhelo como causa y punto de partida del movimiento de la mencionada figura del Espíritu. Si el intérprete partiera del “mal infinito” para explicar el desarrollo realizado por el alma bella, debería sostener que el origen de su movimiento es la realización intermitente de actos cuya finalidad sería la manifestación del universal del cual es consciente. Pero el despliegue de la presente figura del Espíritu demuestra que el anhelo es, en realidad, la consecuencia de la inactividad de una determinación individual. El alma bella no es capaz de enajenarse y asumir su otredad. Por consiguiente, se repliega a su vida interior - su ser-en-sí (*Insichsein*)<sup>388</sup> -, y fantasea con el acto único y absoluto que exprese el universal del cual es consciente<sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> Vid. Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*, p. 316. El *Insichsein* es la determinación autorreferente. La cualidad que se refiere a sí misma y forma un “espacio” lógico que se cierra sobre sí mismo y por su propia cuenta es el “algo”.

<sup>389</sup> En la instancia de la figura del Espíritu conocida como “alma bella”, la autoconciencia ha sabido representarse una imagen de lo absoluto. Cuando se establece que la conciencia es consciente de sí como conciencia de lo universal, se sostiene que la autoconciencia intuye la representación (*Vorstellung*) de lo absoluto. Es decir, percibe lo absoluto como una otredad. Por un lado, la autoconciencia es consciente de lo absoluto como aquello que cohabita en su seno. Por otro lado, le resulta inaprensible. O sea, encuentra que subsiste un hiato entre ella misma como determinación individual, y el absoluto como representación de un universal al que no puede acceder por mediación reflexiva alguna. Por este motivo, es incapaz de manifestar el universal representado mediante acción alguna. (Vid. Fernández, José Eduardo, *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*, p.69). Werther, protagonista de la novela homónima, es un caso ejemplar que ilustra la concepción hegeliana de “alma bella”. El personaje de la novela de Goethe se debate entre la atracción que siente hacia Charlotte y el temor a su rechazo. La tensión existente en su propio seno no se resuelve mediante acción alguna. Su vida afectiva depende de otro, sea aceptado o rechazado. Werther decide dar fin a su existencia. El suicidio es señalado como el único acto capaz de liberar al protagonista de su sufrimiento, a la vez que se transforma en la manifestación de su conflicto interno y la angustia generada por el mismo. Luego, el suicidio es la única acción de carácter universal que podía manifestar la interioridad de Werther: es la destrucción de todo vínculo que pudiera sostener con otros. (Vid. Goethe, Johahn Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Leipzig, Weygandsche Buchhandlung, 1825. Para una traducción al castellano, Goethe, Johahn Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*. Traducción de José Luis Guarner. Barcelona, Editorial Bruguera S.A., 1974).

#### 1.4. Síntesis.

Hemos observado que la ontología del “alma bella” no puede ser comprendida si basamos nuestra interpretación en la aplicación de la determinación denominada “mala infinitud” o “infinito espurio”. Una hipótesis de lectura que se sustente en la identidad formal entre la ontología de la mencionada figura del Espíritu y las determinaciones de la “mala infinitud” puede resultar coherente a simple vista. Pero un análisis más exhaustivo nos permite advertir que la supuesta similitud se debe a la simplicidad de la determinación de la *Doctrina del Ser*. El “infinito espurio” presenta una estructura simple, que puede ser confundida fácilmente con la ontología de diversas figuras de la conciencia y del Espíritu. Por otro lado, hemos comprobado que la “mala infinitud” no se adecúa correctamente a la ontología de la figura de la *Fenomenología del Espíritu*. La inactividad del alma bella no se condice con la repetición intermitente de determinaciones, que caracteriza al “infinito espurio”.

Por este motivo, se ha ofrecido una exégesis alternativa. La misma se sustenta en la analogía entre la determinación conocida como “ser-en-sí” y la ontología del “alma bella”. Hemos demostrado que la mencionada hipótesis de lectura nos permite describir y explicar la figura del Espíritu en cuestión. Además, logramos superar problemas de interpretación que eran irresolubles si suponíamos que el fundamento ontológico del “alma bella” era similar a las determinaciones de la “mala infinitud”. Más específicamente, hemos establecido que el “anhelo” no es el punto de partida y base constitutiva del alma bella, sino la consecuencia necesaria de su despliegue.

#### 2. Diferencias y similitudes entre “ironía romántica” y la figura del Espíritu denominada “alma bella” en la filosofía de Hegel.

Numerosos intérpretes asumen que el pensador suabo incluía implícitamente a los ironistas dentro del elenco de pensadores cuya filosofía puede clasificarse como el pensamiento de un “alma bella”<sup>390</sup>. Se refieren específicamente a la obra de Friedrich

---

<sup>390</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 479-84. Vid. Shklar, Judith, “The Phenomenology: Beyond Morality”, pp. 597-623. Vid. Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit’?”, en AAVV, *Hegel's Phenomenology of Spirit – A critical guide*, pp. 112-129. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, pp. 94-121. Vid. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”. En *Materialen zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, pp. 245-75. Vid. Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's ‘Phenomenology of Mind’*, p. 131. Vid. Well, Heinz, *Die “schöne Seele” und ihre “sittliche*

Schlegel<sup>391</sup>. Hegel alude a su pensamiento tanto en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, como en las *Lecciones sobre la estética*. En ambos casos se observa una estrecha relación entre la mencionada figura del Espíritu y la ironía romántica<sup>392</sup>. Pero dicho vínculo no puede

---

*Wirklichkeit*": *Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*, p. 106. Vid. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 27-9. Vid. Behler, Ernst, "Hegel und Friedrich Schlegel". En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 9-45. Vid. Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 298.

<sup>391</sup> Vid. Schlegel, Friedrich, *Lucinde*. Stuttgart, Christ. Hausmannschen Antiquariats-Buchhandlung, 1835. La novela narra la historia de amor entre Julius y Lucinde. Las reflexiones de los dos amantes acerca de su relación afectiva trascienden los límites de su singularidad, para adentrarse en el terreno de la especulación respecto a la condición humana en general y del amor en particular.

El amor es definido como la exigencia de infinitud. Lo infinito se refiere a una temporalidad ilimitada que no es determinada conceptualmente por el entendimiento humano. Pero también es definible como la plenitud de un presente atemporal deseado por los amantes. Ellos lo conciben como un deseo celestial. Es decir, es el anhelo de un paraíso terrenal.

El entendimiento busca lo ilimitado. Pero lo ilimitado, como la vaga representación de lo infinito, no puede ser aprehendido por el entendimiento. La ausencia de límites sólo puede darse en la supresión de la individualidad. Por este motivo, el amor es la pasión que conduce a los hombres a lo infinito, ya que en el amor se diviniza al otro y los amantes se transforman en una sola persona.

La determinación individual es lo determinado cuyo deseo infinito lo lanzará hacia lo ilimitado. El individuo se concibe a sí mismo como la oposición en conflicto con el límite impuesto. En el ámbito de lo humano, lo determinado es lo femenino. Lo determinante es lo masculino. Pero la división no es clara, pues ambos polos se confunden en una determinación recíproca. Lo determinante se refleja en lo determinado y a la inversa. Es decir, lo determinante sólo puede determinar lo determinado porque ha sido determinado de antemano por este último. La determinación recíproca que se produce en las relaciones afectivas es la representación del orden universal en el que cada elemento determinante es determinado previamente por aquello que determina. El amor es la unidad indivisible y atemporal que nos muestra la eternidad universal. Por ese motivo, el amor no tiene sentido más allá de sí mismo. El bienestar logrado mediante el amor es inútil, porque el amor es un fin en sí mismo, y no un medio para alcanzar objetivo alguno.

Desde esta perspectiva, se afirma que el ocio identifica al hombre con lo divino. El trabajo implica la insatisfacción, el desasosiego. Pero el ocio se identifica con la satisfacción, el sosiego, la tranquilidad. El pensamiento trabaja en la ociosidad, y desarrolla la ciencia y el arte. Sólo en la tranquilidad, cuando nada estorba al Espíritu, el Espíritu anhela. El anhelo es el impulso por superar cada límite que se le aparece. Es una sensación que aparece y desaparece rápidamente.

<sup>392</sup> Hegel sostiene que el ironista - encarnado en la figura de Friedrich Schlegel -, se concibe como lo "absoluto". (Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo, p. 642). La conciencia irónica niega la existencia de una esencia universal que la trascienda. La negación de toda esencialidad exterior a ella la lleva a suponer que es la negatividad absoluta y radical. Es decir, la conciencia irónica individual se ubica como el fundamento último de la realidad ética. Sin embargo, el pensador alemán objeta esta perspectiva teórica. Pues piensa que la ironía se funda en la mala infinitud. Para comprender la posición de Hegel, es necesario tener en cuenta que la subjetividad niega la aprensión intelectual del universal. La conciencia irónica desprecia las determinaciones morales y legales, ya que estas son finitas: son limitaciones impuestas a las subjetividades por una o más conciencias, que han sido determinadas históricamente, culturalmente, lingüísticamente. O sea, el ironista busca un fundamento infinito e incondicionado, aunque no lo reconozca. El anhelo de universalidad es la sutil diferencia entre la ironía y el alma bella. Pues el anhelo del ironista se funda en su impotencia al momento de alcanzar el universal. (Vid. Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel"). Mientras que el anhelo del alma bella se basa en la imposibilidad de realizar el universal del cual es consciente. (Cf. Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*, pp. 19-22, 27-29).



confundirse con la identificación entre una y otra. La conciencia irónica es confundida con el alma bella como conciencia actuante. La conciencia que actúa se opone a la conciencia que juzga como el “mal”, pues es lo singular que actúa en desarmonía con el deber universal. La conciencia irónica no reconoce que exista una esencia universal que la trascienda<sup>393</sup>. Ya veremos más adelante que la analogía adolece de una serie de falencias que no permiten sostener la similitud.

## 2.1. La concepción de ironía romántica en la filosofía de Hegel.

Hegel adjudica la invención de la ironía a Friedrich Schlegel<sup>394</sup>. El filósofo alemán afirma que: “El señor Friedrich von Schlegel inventó esta ironía, que tanto ha

---

Cf. Rorty, Richard, *Contingency, irony and solidarity*. Estados Unidos de América, Cambridge University Press, 1989, pp. 73-121. Para el comentarista, un ironista no se interesa por la construcción de un metalenguaje. Es decir, no cree que pueda trascender el lenguaje hacia una verdad que se encuentra más allá de este. El ironista reconoce además que el lenguaje es producto de la contingencia. Según Rorty, Hegel es un ironista, ya que realiza una lectura de la historia y la metafísica que lo ubican a él como la síntesis de lo que está relatando. Una historia de su propia finitud. Pero el filósofo alemán sostiene que alcanza la infinitud desde su finitud. Hegel traiciona su propia posición de ironista con esta afirmación. Sin embargo, el pensador suabo muestra con ello el problema del ironista: negar la autoridad del otro, sin reclamarla para sí. (Vid. Verene, Donald Phillip, *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 13-23).

<sup>393</sup> Algunos comentaristas consideran que el pensamiento de Friedrich Jacobi se enmarca dentro de la postura de la ironía romántica. Pero, según Jacobi, la buena voluntad, regida por un concepto (el imperativo categórico kantiano) es la irrupción de Dios en el hombre. Es decir, Jacobi reconoce la presencia de una instancia universal más allá de su subjetividad. La conciencia del universal es el momento que se contrapone al individuo. No importa que esta “voz divina” sea exterior, o sea tan sólo un momento reducido a la interioridad de su propia subjetividad. (Vid. Pöggeler, Otto, “Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)”. En AAVV, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, p. 319).

<sup>394</sup> Hegel también se refiere a la concepción de ironía formulada por Solger. Según el esteta alemán, una cosa singular es bella en tanto expresa su concepto. El concepto es la forma del objeto: lo que la cosa tiene que ser. El concepto es una forma vacía y el objeto es el contenido singular de la misma. El objeto es bello en la medida en que manifieste la forma conceptual. Pero el concepto en sí mismo no es representable. Este último aparece (*sich erscheint*) cuando se exterioriza en el fenómeno (*Erscheinung*). La aparición del concepto es la belleza. La esencia de la belleza es su propio aparecer. La belleza como tal es infinita: no contemplamos la belleza en sí misma, sino objetos bellos. El objeto bello es una singularidad sensible que nos remite a la infinitud irrepresentable de la belleza. Luego, la belleza es presupuesta como lo universal: debemos presuponer su existencia, aunque no podamos representarla en su totalidad. La belleza es concebida como la Idea divina que penetra cada particularidad mundana. O sea, inerva tanto a quien contempla lo bello como a quien lo crea. Por este motivo, lo bello no es contingente a la cosa, sino que se presenta como lo lógicamente necesario. Pues el objeto bello es la expresión de una totalidad racional que también está presente en la subjetividad que lo contempla. (Vid. Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, *Vorlesungen über Aesthetik*. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1829). Sin embargo, el anhelo del artista por manifestar la belleza choca siempre con la particularidad de la obra de arte y las limitaciones que la determinan como un objeto singular. El conflicto entre la voluntad del artista - que es expresión de la Idea de belleza y, como tal, busca la manifestación de esta esencia universal -, y las limitaciones de la obra de arte como objeto sensible singular, es la contradicción infinita e irresoluble entre la actividad esencial universal y su expresión configurada de modo particular. (Vid. Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, *Erwin: Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Erster und Zweiter Theil*. Berlín, in der Realschulbuchhandlung, 1815). Según Solger, la verdadera ironía se encuentra en la naturaleza ambivalente del hombre. La condición humana oscila entre la finitud propia de un ente terrenal

dado que hablar<sup>395</sup>. Con esta aseveración, Hegel también sostiene implícitamente que la ironía no puede ser considerada una figura del Espíritu, ya que estas últimas no son la

---

particular y la infinitud divina de la que es partícipe. Esta ambivalencia conduce a la contradicción entre el universal y el particular, del cual nace el anhelo por aprehender lo infinito. Solger rechaza la postura irónica de Schlegel, ya que no encuentra en ella un verdadero fundamento filosófico. El esteta alemán considera que la actitud burlona de quien no toma nada en serio es la ironía aparente, que no expresa el verdadero conflicto existente en el seno del hombre. (Vid. Henckmann, Wolfhart, "El concepto de ironía en K.W.F. Solger". En *Enrahonar*14, 1988, pp.19-31). La perspectiva ontológica de Solger guarda cierta similitud con la filosofía de Hegel. Ambos coinciden en su condena a la postura irónica de Schlegel. Pero Solger se diferencia de Hegel en tanto rechaza la negación de la negación. Según Solger, lo finito y lo infinito permanecen separados. Lo finito es negado absolutamente por lo infinito: la finitud es la apariencia. Lo eterno yace tras la negación de lo finito. Es decir, la infinitud no es la superación de la finitud. La dialéctica del arte de Solger encuentra su fundamento en esta distinción absoluta entre lo finito y lo infinito. La Idea se halla tras la negación de lo finito. Por este motivo, la obra de arte es la negación del mundo finito. Pues la obra de arte no está sujeta a los vínculos del mundo terrenal. La Idea de lo bello es la Idea en el fenómeno. La aniquilación del fenómeno finito revela la Idea. (Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 281-2). La dialéctica del arte de Solger tiene su correlato en su propia concepción de la ironía. Para el esteta alemán, la autoconciencia es una negatividad que se pone negativamente ante el absoluto. (Vid. Bungay, Stephen, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics*. New York, Oxford University Press, 1987, p. 15). Es decir, la ironía consiste en hacerse consciente de lo absoluto en tanto reconozco mi nulidad - mi ser "Nichtiges" -, y asumo que no puedo aprehenderlo. Según Hegel, Solger afirma entonces que lo absoluto es inaprensible. La subjetividad finita se contrapone a lo infinito y sólo la propia aniquilación de esta revela la Idea infinita. (Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 283-6).

Hegel también menciona a Ludwig Tieck como uno de los exponentes de la ironía romántica (Vid. VA I, p. 105). El mencionado escritor sostenía ciertos principios éticos y estéticos que lo emparentan con la descripción hegeliana del ironista. Los mismos pueden ser observados en la obra titulada *Die Gemälde*. La novela narra las vicisitudes de Eduard: un joven, hijo de un hombre adinerado, que ha caído en desgracia. Había heredado de su padre una gran colección de pinturas. Eduard trata de venderle una de ellas a Walther. Pero fracasa en su empresa ante la sospecha sobre la autenticidad de las obras. Sofía, la hija de Walther, está enamorada de Eduard. Pero su padre desea que sea desposada por Erich - un joven pintor, dueño de una gran colección de pinturas -. Walther sueña con una gran galería de cuadros, formada por ambas colecciones: la de Erich y la de él. Walther recuerda que el padre de Eduard tenía varios cuadros de renombrados pintores. Sin embargo, estos han desaparecido luego de su muerte. Eduard encuentra las obras desaparecidas debajo del piso de su propia casa. Se las presenta a Walther en concepto de dote de bodas y desposa a Sofía. En la novela se afirma que lo eterno yace escondido tras lo bello, y llega a nosotros a través de la forma. Pero la belleza como tal es infinita e ilimitada: los límites la hacen racional. Los hombres anhelan la infinitud del conocimiento en ellos mismos, ya que son el espejo de la eternidad. (Vid. Tieck, Ludwig, *Die Gemälde*. En *Ludwig Tieck's Schriften*. Siebzehnter Band. Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1852). La novela titulada *Dichtererleben* es aún más reflexiva acerca de la naturaleza del arte. Una reunión entre poetas sirve de excusa para realizar diversas interpretaciones acerca de la belleza, el arte, la poesía y la vida del artista. Los protagonistas sostienen que el deseo de escribir versos es un ímpetu irrefrenable. El impulso poético es una fuerza ajena al propio individuo, que lo arrastra hacia lo desconocido. La poesía revela lo suprahumano, que yace escondido en lo terrenal. La poetización es justamente la disolución de los límites establecidos entre la fantasía y la realidad cotidiana. La vida del hombre común se contrapone a la vida del poeta, pues este último persigue el peligro y el riesgo. El poeta no reconoce la ley ni disfruta de la amistad de otros. Él construye su propio mundo y lo habita en soledad. La trascendencia de lo terrenal y cotidiano implica que la normatividad moral vigente en la sociedad no puede estar vinculada al arte poético. (Vid. Tieck, Ludwig, *Dichtererleben*. En *Ludwig Tieck's Schriften*. Zweiter Band. Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853).

<sup>395</sup> LSE, p. 51. VA I, pp. 102-3: "Diese Ironie hat Herr Fr. v. Schlegel erfunden, und viele Andere haben sie nachgeschwaßt, oder schwaßen sie von Neuem wieder nach." Hegel consideraba que Friedrich Schlegel no sólo era el inventor de la ironía, sino que también la personificaba. Esta perspectiva con respecto a la personalidad del poeta alemán - a quien Hegel ni siquiera consideraba un artista -, también fue sostenida por otros intelectuales de su época. Heinrich Heine afirmaba que Friedrich Schlegel temía al

“invención” de un pensador solitario, sino una determinación de la sustancia espiritual<sup>396</sup>. Según el filósofo alemán, Schlegel concibió la ironía como un método de crítica del arte, basándose en la filosofía de Fichte:

Ahora bien, en lo que atañe a la más estrecha conexión de las propuestas de Fichte con una de las tendencias de la ironía, basta con destacar a este respecto el siguiente punto: como principio absoluto de todo saber, de toda razón y conocimiento, Fichte establece el yo, y ciertamente el yo que permanece completamente abstracto y formal.<sup>397</sup>

Sin embargo, Hegel no considera que el sistema fichteano deba ser catalogado como una muestra de la ironía romántica. Fichte no concibe al Yo absoluto como una conciencia individual. Pero Schlegel sostiene que la subjetividad singular es la yoidad absoluta<sup>398</sup>. Para el poeta alemán, el yo psicofísico es el fundamento último de la realidad<sup>399</sup>. Hegel afirma al respecto:

Este yo es entonces por ello, en segundo lugar, de todo punto simple en sí, y, por una parte, en él se niega toda particularidad, [determinación], todo contenido - pues todo se hunde en esta libertad y unidad abstractas -, y, por otra parte, todo contenido que deba ser válido para el yo sólo es como puesto y reconocido por el yo. Lo que es, es sólo por el yo, y lo que es por mí, igualmente también puedo aniquilarlo. Ahora bien, si nos quedamos en estas formas enteramente vacías que tienen su

---

futuro: interpretó la crisis de su tiempo como la agonía de la cultura a la que pertenecía, cuando en realidad eran los dolores de un nuevo nacimiento. Por este motivo, no supo interpretar su propio presente y se refugió en el pasado. Su conversión al catolicismo muestra un giro reaccionario hacia las transformaciones que se suscitaban en Alemania. (Vid. Heine, Heinrich, *Die romantische Schule*, pp. 115-6).

<sup>396</sup>Cf. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, p. 74. Pöggeler sostiene que Hegel consideraba a Hölderlin en el elenco de ironistas o de intelectuales que habían sido afectados por la ironía romántica. Pero el comentarista no tiene en cuenta que Hölderlin negaba que el yo psicofísico fuera el fundamento último de la realidad ética; los ironistas, en cambio, sostienen que la yoidad es la acción negatriz incondicionada.

<sup>397</sup> LSE, p. 50. VA, p. 100: “Was nun den näheren Zusammenhang fichtescher Sätze mit der einen Richtung der Ironie angeht, so brauchen wir in dieser Beziehung nur den folgenden Punkt herauszuheben, daß Fichte zum absoluten Princip alles Wissens, aller Vernunft und Erkenntniß das Ich feststellt, und zwar das durchaus abstrakt und formell bleibende Ich.”

<sup>398</sup> FD, §140, Adición, p. 220: “No hay que decir de Fichte propiamente que él en lo práctico ha convertido en principio a la arbitrariedad del sujeto, pero más tarde, en el sentido de Federico von Schlegel, esto particular mismo, respecto a lo bueno y lo [bello], ha sido propuesto como Dios, de modo que lo bueno objetivo sólo sería una hechura de mi convicción, sólo por mí obtiene un contenido y de modo que yo, como señor y amo, lo puedo hacer surgir y desaparecer.” [Los términos entre corchetes son míos]. PhR, §140, Zusaß, p.222: “Von Fichte ist eigentlich nicht zu sagen, daß er im Praktischen die Willkür des Subjekts zum Princip gemacht habe, aber späterhin ist im Sinne der besonderen Ichheit von Friedrich v. Schlegel dieses Besondere selbst in Betreff des Guten und Schönen als Gott aufgestellt worden, so daß das objektiv Gute nur ein Gebilde meiner Ueberzeugung sey, nur durch mich einen Halt bekommt, und daß ich es als Herr und Meister hervortreten und verschwinden lassen kann.”

<sup>399</sup> Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, pp. 225-30. Vid. Dupuy, Rosario Casas, “Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía”. En *Ideas y Valores*, N° 110, Agosto 1999, Bogotá, Colombia, pp. 21-31. Vid. Taylor, Charles, *Hegel*, pp. 34-47. Vid. Taylor, Charles, *Hegel and modern society*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 13. Vid. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, pp. 41-9. Vid. Kierkegaard, Soren, *Sobre el concepto de ironía*. Volumen 1 de *Soren Kierkegaard: Escritos*. Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 293-8. Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 66-9. Vid. Onetto, Breno M., “Ironía clásica e ironía temprano-romántica”. En *Prehistorias de la dicción*, pp. 1-11.

origen en la absolutidad del yo abstracto, nada es considerado en y para sí ni en sí mismo valioso, sino sólo en cuando producido por la subjetividad del yo. Pero entonces también el yo puede permanecer dueño y señor de todo, y ni en la esfera de la eticidad, ni de la legalidad, de lo humano ni de lo divino, ni de lo profano ni de lo sagrado, hay nada que no haya de poner primero el yo y que, por tanto, no pueda igualmente ser destruido por el yo. Por eso todo lo-que-es-en-y-para-sí es sólo una apariencia, no verdadero y efectivamente real por sí mismo y a través de sí mismo, sino un mero aparecer a través del yo, a la libre disposición de cuyo poder y arbitrio permanece. Aceptar o superar dependen mutuamente del antojo del yo, en sí en cuanto yo ya absoluto.<sup>400</sup>

Toda la realidad puede ser reducida al pensamiento. Es decir, toda particularidad existente tiene su fundamento en la conciencia que la percibe y concibe. Todo contenido particular es una determinación de la forma del pensamiento. De esta manera, la realidad sólo es tal, en tanto es pensada. Por otro lado, la existencia de cualquier pensamiento particular depende de su relación con la conciencia que lo piensa. O sea, ningún pensamiento es en-sí-y-para-sí, sino para-otro: es un ser-para-la-conciencia que lo piensa. Pero si el pensamiento es para la conciencia, entonces es su objeto. Luego, la subjetividad del yo es el fundamento de todo contenido particular. Lo único valioso en y por sí mismo es el yo<sup>401</sup>. No existe ley, divina o humana, que esté por encima de la subjetividad<sup>402</sup>. La conciencia individual hace experiencia de su libertad, cuando se abstrae de toda determinación exterior. Todo aquello que la subjetividad percibiera como existente por sí mismo es sólo una apariencia, ya que nada es sino por medio del propio yo subjetivo<sup>403</sup>.

---

<sup>400</sup> LSE, p. 50. Los términos entre corchetes son míos. VA I, pp. 100-1: “Dies Ich ist nun dadurch zweitens schlechthin in sich einfach, und einer Seits jede Besonderheit, Bestimmtheit, jeden Inhalt in demselben negiert – denn alle Sache geht in diese abstrakte Freiheit und Einheit unter – anderer Seits ist jeder Inhalt, der dem Ich gelten soll, nur als durch das Ich gesetzt und anerkannt. Was ist, ist nur durch das Ich, und was durch mich ist, kann Ich ebenso sehr auch wieder vernichten.

Wenn nun bei diesen ganz leeren Formen, welche aus der Absolutheit des abstrakten Ich ihren Ursprung nehmen, stehen geblieben wird, so ist nichts an und für sich und in sich selbst werthvoll betrachtet, sondern nur als durch die Subjektivität des Ich hervorgebracht. Dann aber kann auch das Ich Herr und Meister über Alles bleiben, und in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menschlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen giebt es etwas, das nicht durch Ich erst zu setzen wäre, und deshalb von Ich ebenso sehr könnte zunichte gemacht werden. Dadurch ist alles An- und Fürsichseyende nur ein Schein, nicht seiner selbst wegen und durch sich selbst wahrhaft und wirklich, sondern ein bloßes Scheinen durch das Ich, in dessen Gewalt und Willkür es zu freiem Schalten bleibt. Das Geltenlassen und Aufheben steht rein im Belieben des in sich selbst als Ich schon absoluten Ich.”

<sup>401</sup> Vid. Lukács, Gyorgy, *Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlín, editado por Paul Cassirer, 1920. El hombre ya no se considera valioso por ser el portador de lo valioso, sino que se concibe como valioso por sí mismo. Se toma como el único material digno de realización. La vida deviene poesía, y el individuo deviene el poeta de su propia vida y espectador de la misma como obra de arte creada.

<sup>402</sup> Vid. Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*. Londres, Routledge, 2002, p. 219. La conciencia irónica sigue las reglas morales convencionales, pero les niega una realidad objetiva.

<sup>403</sup> Vid. Dupuy, Rosario Casas, “Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía”, pp. 21-31. La ironía romántica es la conciencia abstracta, que es cierta de sí misma y define por sí misma lo que es bueno o malo. La conciencia irónica cree que es libre. Sin embargo, esta se ha puesto en manos de la pura

Hegel también analiza la postura del ironista como sujeto de la acción<sup>404</sup>. Pues la conciencia irónica no se limita a la negación de lo pensado, sino que también actúa. La existencia de todo ser humano consiste en la exteriorización de su vida interior. Es decir, la realización de su pensamiento. El filósofo alemán observa que los postulados sobre los cuales se sustenta la perspectiva teórica del ironista inciden en el desarrollo de su praxis. El pensador alemán se refiere específicamente a la obra del artista, pues la concepción de ironía formulada por Schlegel se centraba en la actividad artística. Al respecto, Hegel sostiene:

Respecto a lo bello y al arte, esto tiene *el* sentido de vivir como artista y configurar *artísticamente* la vida de uno. Pero, según este principio, yo vivo como artista cuando mi acción y exteriorización en general, en tanto que afectan a un contenido cualquiera, resultan para mí sólo una *apariencia* y adoptan una figura que está enteramente en mi poder. En tal caso no me tomo verdaderamente *en serio* ni este contenido ni su exteriorización y realización efectiva.<sup>405</sup>

Como el yo psicofísico es el fundamento último de la realidad, el artista no debe preocuparse por la temática central en torno a la cual gira la obra de arte. O sea, el trasfondo intelectual carece de importancia. Desde la perspectiva del ironista, no existe asunto que sea más relevante que otro. El contenido eidético es, en sí mismo, inesencial.

---

arbitrariedad. La crítica hegeliana a la ironía es la crítica a esta conciencia cosificada, que se considera a sí misma como absoluta. La concepción crítica hegeliana de la ironía romántica se funda en la ontología de la mala infinitud. Todo lo que se antepone al Yo niega a este último, ya que establece implícitamente un límite: aquello que no es el Yo. Pero si el límite del Yo es justamente puesto por este mismo Yo, entonces lo antepuesto no es la negación del Yo. La reducción de todo lo en-y-para-sí válido a un ser-para-otro del pensamiento presupone la negación de aquello que niega al Yo. Es decir, la negación del Yo es negada. Todo existente intuido por el Yo como su opuesto es concebido en su finitud. Pues la naturaleza de lo finito se constituye como la determinación de su propia negación. La conciencia irónica niega una determinación finita tras otra. De este modo, el ironista concibe lo infinito como el “más allá” de lo finito: la negación radical de la determinación que se niega a sí misma. La infinitud es concebida entonces como la negación de lo negado: aquello que no se niega a sí mismo. La búsqueda de la identidad simple consigo misma resulta en la compulsiva negación de toda determinación finita con la consecuente persistencia en la indeterminación y abstracción de la conciencia irónica. Lo infinito se transforma entonces en lo indeterminado e inefable. Para Hegel, no existe el problema de expresar lo infinito en un medio finito, tal como les sucedía a los románticos. Pues ello significaría suponer una dualidad inexistente para el filósofo alemán. Lo finito lleva en sí mismo su propia negación. Pero la negación de lo finito es justamente lo infinito. La infinitud se presenta como la negatividad que es idéntica consigo misma. La identidad de la negación consigo implica que esta se niega. Como toda negación es una determinación, la identidad de la negación consigo significa la autodeterminación. Por consiguiente, lo infinito es la determinación de sí misma o autodeterminación.

<sup>404</sup> LSE, p. 50: “Ahora bien, en tercer lugar, el yo es individuo *vivo*, activo, y su vida consiste en hacer su individualidad para sí tanto como para otros, exteriorizarse y llevarse a manifestación. Pues cada hombre, en cuanto que vive, trata de realizarse y se realiza”. VA I, p. 101: “Das Ich nun drittens ist lebendiges, thätiges Individuum, und sein Leben besteht darin, seine Individualität für sich wie für Andere zu machen, sich zu äußern und zur Erscheinung zu bringen. Denn jeder Mensch, indem er lebt, sucht sich zu realisiren und realisirt sich.”

<sup>405</sup> LSE, p. 50. VA I, p. 101: “In Rücksicht auf das Schöne und die Kunst nun erhält dieß den Sinn, als Künstler zu leben, und sein Leben künstlerisch zu gestalten. Als Künstler aber, diesem Princip gemäß, lebe ich, wenn all mein Handeln und Aeußren überhaupt, insoweit es irgend einen Inhalt betrifft, nur ein Schein für mich bleibt, und eine Gestalt annimmt, die ganz in meiner Macht steht. Dann ist es mir weder mit diesem Inhalt noch seiner Aeußerung und Verwirklichung überhaupt wahrhafter Ernst.”

Lo único esencial es el enfoque del artista acerca del tópico elegido, ya que la conciencia de este es el fundamento absoluto de toda creación artística<sup>406</sup>. Por otro lado, tampoco importa el resultado final alcanzado. Es decir, la obra de arte también es inesencial<sup>407</sup>. Los juicios efectuados sobre la misma carecen de importancia. Sólo la visión que tiene su hacedor es relevante. Tanto el trasfondo intelectual como la obra de arte son la *apariencia*, el reflejo exteriorizado de la interioridad esencial del artista. Las críticas que puedan formularse a su producción artística no atienden lo fundamental en estas circunstancias: la conciencia artística que les ha insuflado vida. El único juez idóneo para este asunto es su propio creador, ya que es el único que realmente conoce el fundamento esencial que ha determinado la realización material de su enfoque.

Hegel no niega que la existencia humana se sustenta en la exteriorización de la interioridad individual. Pero sostiene que los parámetros bajo los cuales lo realizado debe ser analizado no pueden ser reducidos a la conciencia de quien lo realiza. Si este fuera el caso, no existiría nada en común entre los miembros de la comunidad. Pues

---

<sup>406</sup>Schlegel no considera que la belleza sea un criterio válido para juzgar una obra de arte. Se inclina más por considerar su interés filosófico. [Vid. Watson, Stephen, "Aesthetics and the Foundation of Interpretation". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 45, No. 2. (Winter, 1986), pp. 125-138]. Hegel sostiene que se ha producido la disolución continua del arte en la ironía. (Vid. Rapp, Carl, "Hegel's Concept of the dissolution of Art". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*, pp. 13-30). El arte ya no busca la verdad. La obra de arte sólo se refiere a la expresión de la subjetividad del artista. (Vid. Etter, Brian K., "Hegel's Aesthetic and the possibility of Art Criticism". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*, pp. 31-45).

<sup>407</sup>Toda obra de arte es finita. Su finitud es revelada por la crítica. Pues el crítico hace metalenguaje del lenguaje artístico. La intención del poeta romántico es negar la obra de arte, para trascender su finitud. Pero dicha negación no puede resultar en un nuevo metalenguaje, ya que todo intento por pergeñar un discurso externo a la propia actividad artística culmina en un nuevo lenguaje sobre el cual también debe hacerse metalenguaje. La negación a la que se refiere el poeta romántico debe ser intrínseca a la propia obra de arte. La poesía debe contener su propia crítica: negarse a ella misma. Su constante negación radical le permite permanecer en el anhelo, la añoranza por la infinitud. De esta manera, la poesía romántica siempre nos remite a un nuevo comienzo, que nunca culmina en una síntesis absoluta. (Vid. Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, pp. 216-30). Para el ironista romántico - cuyo exponente más insigne es Friedrich Schlegel -, el abismo entre la finitud y la infinitud es inabarcable. Por este motivo, la poesía romántica no alcanza su culminación. (Vid. Hirsch, Emanuel, "Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel", pp.28-43).

Vid. Biemel, Walter, "La ironía romántica y la filosofía del Idealismo alemán". En *CONVIVIUM*, Número 13, 1962, pp. 27-48. Según Schlegel, la ironía es la máxima licencia de libertad que se da el hombre, pues es la autocreación y autoaniquilación. El pensador romántico busca la libertad a través del sentimiento, ya que es la elevación de lo condicionado a lo incondicionado.

Vid. Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, pp. 123-7. Benjamin afirma que la ironía romántica se funda en el anhelo de infinitud. Según el comentarista, la ironía tiene un momento material y un momento formal. La ironía es material cuando el artista destruye su propia obra de arte. Es la negación material de lo dado. El momento formal de la ironía se produce en el mismo instante en el que se produce la destrucción material de lo dado. El poeta niega lo singular cuando piensa en lo absoluto - la Idea de arte -. Con esta acción, se eleva más allá de la obra.

Vid. Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, p. 65. El hombre se sacrifica para alcanzar el infinito. Es el sacrificio del artista. Paradójicamente, el poeta alcanza la verdad de su propia finitud en esta acción.

cada uno tendría su perspectiva sobre lo que resulta relevante y lo que resulta irrelevante. Más aún, cada individuo devendría único juez acerca de lo excelso o deplorable de sus acciones. El significado de toda acción ejecutada sólo podría ser aclarado por quien lo realizara. Las acusaciones que otros pudieran hacerle no tendrían validez alguna, ya que el fundamento de todo acto yace oculto en la interioridad de su agente. Esta postura, que el pensador alemán critica vehementemente, es la perspectiva de la *genialidad divina*<sup>408</sup>. El genio irónico es una figura de la que hace gala Schlegel: el genio incomprendido por un público demasiado inculto e ignorante como para apreciarlo. Tras la frustración que siente el ironista por la supuesta incompreensión de la que es víctima, se oculta el desprecio hacia los restantes miembros de la sociedad. El genio irónico ve en el otro a un hombre incapaz de asumir que las normas y juicios de valor impuestos por la sociedad a la que pertenece no son valiosos por sí mismos: un individuo esclavizado por su propia necesidad<sup>409</sup>.

## 2.2. Similitudes entre el “alma bella” y la ironía.

Es necesario citar ciertos pasajes de la *Filosofía del Derecho*, en los cuales Hegel traza un nexo explícito entre la ironía y la postura que había denominado en la *Fenomenología del Espíritu* como el “mal”. En uno de ellos sostiene:

No es la cosa lo excelente, sino que el excelente soy yo, y soy el amo sobre la ley y la cosa, el cual, de ese modo, como su antojo, *sólo juega*, y en esta conciencia irónica, en la que deo hundirse lo supremo, *sólo gozo de mí mismo*.

Esta figura no sólo es la vanidad de todo *contenido* ético del derecho, el deber y las leyes - el mal, y precisamente el mal universal totalmente en sí (*in sich*) -, sino que ella añade también la forma, la vanidad subjetiva, de saberse a sí misma como esta vanidad de todo contenido y en este saber *saberse* como lo absoluto.

Hasta qué punto este absoluto engreimiento no permanece en una aislada latría de sí mismo, sino que acaso también puede formar una *comunidad* cuyo nexo y substancia es acaso también la seguridad recíproca de escrupulosidad, las buenas

---

<sup>408</sup> Cf. Norman, Judith, “Squaring the Romantic Circle: Hegel’s Critique of Schlegel’s Theories of Art”. En AAVV, *Hegel and Aesthetics*, pp. 131-44. Norman afirma que la crítica realizada por Hegel al pensamiento de Friedrich Schlegel es errónea, porque el poeta alemán nunca asoció el genio artístico con el sujeto absoluto. Schlegel afirmaba que el artista debe limitar su voluntad con el objetivo de perfeccionar su técnica. En caso que no lo hiciera, la realidad exterior (el mundo), restringiría su voluntad. Pero si el otro restringe la voluntad individual, esta última es esclavizada por la otredad. Sin embargo, la comentarista no tiene en cuenta que la exigencia de Schlegel presupone la voluntad individual como fundamento último de toda la realidad. Para el poeta alemán, el individuo debe restringirse a sí mismo, porque no existe otra instancia que pueda limitarlo. El mundo, entendido como exterioridad, sólo ofrece una restricción material. Pues el límite que encontraría la voluntad humana no es más que la resistencia de lo finito a su propia capacidad física. Nuevamente nos encontramos con la misma dualidad: la individualidad, como para-sí, reduce la objetividad del mundo a su propia subjetividad; pero la individualidad, como en-sí, encuentra una resistencia insuperable al momento de confrontar la objetividad de la realidad exterior.

<sup>409</sup> Vid. VA I, p. 101-3.

intenciones, el regocijo de la mutua pureza, pero especialmente, el deleitarse en el señorío de este saberse y expresarse y en el señorío de este cuidar y fomentar, y hasta qué punto lo que ha sido llamado *bella alma*, la más noble subjetividad, se extingue en la vanidad de toda objetividad y, de ese modo, en la irrealidad de sí misma, y además otras configuraciones, son peripecias semejantes a los grados considerados y ya tratados por mí en la *Fenomenología del espíritu*. Allí puede ser confrontado el capítulo completo *Das Gewissen*, especialmente también respecto al tránsito a un grado superior en general, allá por lo demás determinado de otro modo.<sup>410</sup>

La conciencia irónica experimenta su poder, ya que niega la excelencia de todo lo pensado y se concibe a sí misma como el fundamento último del pensamiento. El ironista es capaz de restar validez a cualquier noción que se le presente, pues toda concepción es reducida a la relación con la conciencia que la piensa. Su goce consiste en la negación de todas las determinaciones de su objeto: se percibe a sí misma como la negatividad ilimitada, absoluta, de todo lo existente<sup>411</sup>. Luego, la conciencia irónica se da a sí misma una ley interior acorde a sus inclinaciones sensibles como determinación individual. Es decir, adapta la concepción del deber a sus exigencias coyunturales. La conducta del ironista es similar al comportamiento de la buena conciencia que enfrenta a la conciencia enjuiciadora. Pues tanto la conciencia irónica como la buena conciencia justifican sus actos, sosteniendo que los mismos son acordes a su propia representación del deber universal. Por este motivo, Hegel sostiene que la conciencia irónica tiene el mal “en sí” (*in sich*). Es decir, el ironista presenta la desigualdad entre el deber universal y su “sí mismo” en el seno de su conciencia. La “maldad” inherente a la

---

<sup>410</sup> FD, p. 218. PhR, pp. 219-20: “Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt und in diesem ironischen Bewußtsein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße.

- Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze - das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse -, sondern sie tut auch die Form, die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen. - Inwiefern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Substanz etwa auch die gegenseitige Versicherung von Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit, vornehmlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieses Sich-Wissens und Aussprechens und an der Herrlichkeit dieses Hegens und Pflegens ist, - inwiefern das, was schöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objektivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmende edlere Subjektivität, ferner andere Gestaltungen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen sind, - habe ich in der Phänomenologie des Geistes, abgehandelt, wo der ganze Abschnitt das Gewissen, insbesondere auch in Rücksicht des Übergangs in eine - dort übrigens anders bestimmte - höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.”

Vid. Shklar, Judith, “The Phenomenology: Beyond Morality”, pp. 611-5.

<sup>411</sup> Vid. Kierkegaard, Soren, *Sobre el concepto de ironía*, p. 95. La ironía es la negatividad absoluta e infinita, que llama al silencio. Es decir, nos remite a lo inefable. Vid. Hackenesch, Christa, *Die Logik der Andersheit*. Frankfurt am Main, Athenäum Verlag GmbH, 1987, pp. 131, 192, 238. Lo individual no tiene sentido alguno para Hegel, ya que es indeterminado. Lo inefable no es místico, sino lo no-verdadero (*das Unwahren*): no es siquiera un error, sino el sinsentido, lo insignificante, lo contingente.



conciencia irónica es la ausencia de concordancia entre el universal y la determinación individual, tal como se presentaba en el caso de la conciencia que actúa<sup>412</sup>.

Sin embargo, el pensador alemán añade una diferencia esencial entre la conciencia irónica y la buena conciencia. Hegel sostiene que la primera es consciente de su postura. O sea, el ironista sabe que concibe su propia individualidad consciente como lo absoluto. Es decir, la conciencia irónica niega la existencia de una esencia universal. Al hacerlo, cae en la cuenta que ella es la negatividad radical y absoluta. La buena conciencia considera que actúa acorde al deber universal<sup>413</sup>; y, ante la negativa de la

---

<sup>412</sup> Vid. Schlegel, Friedrich, *Lucinde*, p. 25. Schlegel denuncia la hipocresía del alma bella en “Allegorie der Frechheit”. El alma bella afirma su modestia frente a los demás, pues se niega a intervenir en la sociedad. Sostiene que la intervención social implicaría la manipulación del otro. Es decir, los demás serían tratados como medios para un fin, y no fines en sí mismos. Pero tras esta máscara de supuesta virtud se oculta un temperamento ególatra, narcisista, que se identifica a sí mismo con la voz de lo divino. La crítica a la inmoralidad del sujeto de la acción refleja la exigencia de una armonía entre la actividad finita y el trasfondo ético infinito del cual la conciencia es supuestamente consciente. Sin embargo, dicha armonía es imposible de alcanzar por una conciencia individual actuante. El alma bella es consciente de la imposibilidad de coordinar una acción singular con su propia intuición del deber universal. Por este motivo, renuncia a la acción y se dedica a juzgar a quienes actúan. Pero las críticas hacia los demás presuponen que esta ha alcanzado la intuición de lo infinito y se ubica en el lugar del saber divino. Según Schlegel, semejante presunción es una clara muestra de vanidad. Las objeciones realizadas por Schlegel y dirigidas a la figura del alma bella no son sopesadas con una crítica al comportamiento de la conciencia actuante. O sea, no se busca el mutuo reconocimiento de faltas. La ausencia de un momento confesional significa la imposibilidad del perdón. El ironista se presenta como la conciencia actuante que denuncia la hipocresía del alma bella. Pero la conciencia irónica no asume que la desarmonía entre la acción y la conciencia del deber sea una falta: la negativa del ironista a afirmarse como conciencia del deber universal le permite eludir esta incoherencia. La crítica dirigida al alma bella se reduce a una serie de diatribas. La motivación del escarnio es el rechazo a la posibilidad de elucidación de un deber universal del cual se sea consciente. El yo psicofísico del ironista se transforma en el fundamento último de cualquier actividad. Luego, la conciencia irónica se ubica como único fundamento de la crítica a la postura del alma bella. El ironista se concibe como lo absoluto, incondicionado, aunque no lo asuma explícitamente. La conciencia irónica es capaz de observar que el alma bella también actúa cuando juzga. Pero dicho logro ubica al ironista como la nueva conciencia juzgante. El fracaso de la crítica irónica schlegeliana al tipo humano conocido como “alma bella” se vincula con la ausencia de una conciencia juzgante que utilice un criterio universal como normatividad determinante del lenguaje confesional. La carencia de dicha norma supone la falta de un parámetro que imponga un límite a la arbitrariedad de la conciencia juzgante. La ausencia de una normatividad que incluya a ambas instancias - la conciencia que juzga y la conciencia que actúa -, implica que la conciencia juzgante no es juzgada bajo el mismo criterio que la conciencia actuante. Por este motivo, no asume que las críticas que realiza a la conciencia que actúa también deberían ser aplicadas a ella misma. (Cf. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, pp. 108-11).

Cf. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 490. Harris comprende que existe cierta similitud entre la crítica de Schlegel a la postura del alma bella y la concepción de la misma que pergeña Hegel. Pero sostiene que la conciencia irónica, representada por los personajes Julius y Lucinde, es considerada por el filósofo alemán como una variación del alma bella. El ironista es la buena conciencia que decide actuar al precio de sostener la desarmonía entre la conciencia de sí como singularidad y su intuición del deber universal. El comentarista no tiene en cuenta que Schlegel niega la posibilidad de aprehender intelectualmente la infinitud del saber absoluto. Por consiguiente, la justificación del accionar del sujeto agente no está sustentada en la falta de coordinación entre la instancia finita y la infinita, sino en la ausencia de universal efectivamente real del que se sea consciente.

<sup>413</sup> Vid. Jacobi, Friedrich, *Jacobi an Fichte*, pp. 30-1. Jacobi afirma su fe en la existencia de Dios como aquella esencia superior a él mismo, y a la cual le debe su origen. La intuición de lo divino es la

conciencia enjuiciadora, sostiene que ella tiene una interpretación divergente de la ley. Pero la divergencia y contradicción entre las distintas posturas la llevan a preguntarse acerca de la validez de su ley interior. La verdadera buena conciencia asume que actuar en concordancia con su ley interior implica proceder en disonancia con respecto a las demás interpretaciones particulares del deber. La polémica en torno a la representación válida del deber universal significa que la buena conciencia se niega a actuar en base a una ley interior que no se ajuste correctamente al universal. Luego, la noción de una ley particular interior contradice la concepción del deber universal. Por este motivo, la buena conciencia asume que ha procedido con “maldad”, ya que sólo es posible conducirse correctamente si se actúa en concordancia con el universal<sup>414</sup>.

La conciencia irónica reconoce la desigualdad entre el universal y su “sí mismo” individual en su propio seno. Sin embargo, el ironista no asume que ha obrado mal, ni pide perdón a la conciencia que juzga, a pesar de observar la incoherencia entre ambos momentos. La conciencia irónica adapta su representación del deber universal a las inclinaciones sensibles propias de su determinación individual; pero es consciente de este proceso. Por este motivo, el ironista asume que la ley interior a la que se somete no es la interpretación del universal. Al contrario, su imagen del “deber” es más bien la lectura que hace de los impulsos, deseos e inclinaciones a los que está sometido

---

convicción sobre la cual se funda la ley interior del alma bella. Aunque esta ley interior culmine en oposición a la *Eticidad*, continúa siendo la interpretación del deber universal al cual supuestamente se ajusta el alma bella.

<sup>414</sup> Vid. Williams, Robert R., “Hegel on Socrates and Irony”. En AAVV, *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 67-86. La ironía y la conciencia de la moralidad tienen un punto de coincidencia: ambas se ponen a sí mismas como negativas. Pero entre una y otra se observa una diferencia relevante: en la moralidad subsiste un interés sustancial en el deber, mientras que la conciencia irónica ha eliminado todo interés sustancial para permanecer ella misma abstracta, vacía e insustancial.

Cf. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 72-3. El comentarista sostiene que, según la concepción de Hegel, la ironía convierte la fuerza negativa de la subjetividad en un absoluto. Es decir, la ironía romántica concibe abstractamente la capacidad de determinación subjetiva como la acción de negación de todo lo dado. La negación - concebida en su forma abstracta, y sin referencias a un contenido determinado -, se presenta como una acción de alcance ilimitado y de naturaleza incondicionada: es un absoluto. Por otro lado, el ironista traslada la subjetividad a la determinación individual de la conciencia irónica. O sea, considera que el sujeto no es el yo trascendental, sino una individualidad psicofísica. Lamentablemente, Pöggeler también confunde la conciencia irónica con el alma bella. El comentarista afirma que la conciencia irónica es una subjetividad que niega la esencia de todo lo que se le aparece puesto ante ella. Pöggeler considera que es la misma posición en la cual se encuentra la conciencia actuante. Pero la conciencia que actúa rige su acción según lo establecido por su particular interpretación del deber. Si la conciencia actuante observara que su interpretación del deber universal es errónea, corregiría su postura. La conciencia que actúa aún concibe una esencialidad universal que la trasciende.

coyunturalmente<sup>415</sup>. Luego, su ley interior no es más que el reflejo de sí mismo como lo universal y absoluto. La conciencia irónica sabe que la normatividad y los límites que se ha impuesto no son más que producto de su capricho<sup>416</sup>.

El ironista no busca fundamentos para defender su postura frente a las divergencias entre las interpretaciones acerca del deber universal. Se limita a criticar las posiciones teóricas de los demás. Su crítica a las posturas que se le anteponen consiste en demostrar que el fundamento último de cualquier interpretación respecto al universal es el yo psicofísico que lo concibe como tal. Es decir, reduce todo planteo a la perspectiva particular de una conciencia individual, sometida a las diversas determinaciones espacio-temporales, históricas y culturales. La conciencia irónica cree que todos actúan del mismo modo que ella. O sea, sostiene que toda concepción del universal no es más que el reflejo de la determinación individual que lo representa.

La perspectiva de la conciencia irónica se sostiene en una contradicción que no ha encontrado resolución. Por un lado, la subjetividad se pone a sí misma como lo incondicionado: reduce la universalidad del deber a un ser-puesto por ella misma. Se intuye a sí misma como el fundamento absoluto de la realidad. Por otro lado, la subjetividad percibe que es una contingencia, sujeta a determinaciones históricas, sociales y culturales. Es decir, reconoce que es una determinación individual. Como tal, es una singularidad afectada por inclinaciones patológicas. La conciencia irónica respeta la normatividad legal impuesta en una sociedad, aunque considere que la legalidad positiva no es más que una imposición arbitraria. Cualquier reforma de las normas vigentes sería tan improcedente como el antiguo estado de cosas. La sumisión al orden establecido se debe a la coacción que padece el ironista como subjetividad contingente. Hegel piensa incluso que los ironistas pueden formar una comunidad sustentada en la observación de las leyes. Pero la obediencia de la conciencia irónica se produce como

---

<sup>415</sup>Vid. Kierkegaard, Soren, *Sobre el concepto de ironía*, pp. 310-11. *Lucinde* es un intento de suspensión de toda *Eticidad*. Pero la *Sittlichkeit* no sólo nos remite a los usos y costumbres, sino al señorío del Espíritu sobre la carne. Schlegel busca la reafirmación de la sensualidad frente al Espíritu que la niega. Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, p. 86. Las almas bellas no actúan acorde a sus deseos por temor al compromiso con un fin anhelado. El miedo a correr riesgos es un reconocimiento tácito a la importancia de la realidad exterior.

<sup>416</sup> Cf. Pinkard, Terry, capítulo 7: "What is a 'shape of the spirit'?" En AAVV, *Hegel's Phenomenology of Spirit – A critical guide*, pp. 112-129. Cf. Behler, Ernst, "Hegel und Friedrich Schlegel". En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 9-45. Según el comentarista, Hegel piensa en la concepción schlegeliana de ironía cuando se refiere a la conciencia actuante. Pues esta última es el "mal" que pone su propio contenido en el deber.

resultado de la incapacidad de realizar su yoidad como fundamento último de la *Eticidad*.

### 2.3. El fracaso de la conciencia irónica y el tránsito al “alma bella”.

Tal como se ha señalado anteriormente, existen ciertas similitudes entre la conciencia irónica y el “alma bella”. Tanto el ironista como el individuo que encarna la mencionada figura del Espíritu son capaces de reconocer la desigualdad entre el “deber” universal y su “sí mismo” como determinación individual. Pero también hemos observado diferencias importantes entre ambas instancias. El alma bella intenta trascender esta desigualdad. El ironista, en cambio, no resuelve la incoherencia entre ambos lados. La conciencia irónica suprime el “deber” universal. Este último es reducido a una manifestación de la subjetividad. La misma se presenta como el fundamento incondicionado de la realidad exterior. De esta manera, la exterioridad del universal es eliminada. Sin embargo, el universal reaparece internalizado en la yoidad. Por otro lado, el ironista reconoce que es una determinación individual fáctica y contingente. Es decir, asume que es una singularidad afectada por las inclinaciones sensibles que padece toda individualidad.

Por consiguiente, la conciencia irónica se desdobra en: a) un yo absoluto, que es el fundamento lógicamente necesario de la realidad exterior; b) una singularidad contingente, que es condicionada por la misma realidad exterior que la conciencia irónica supuestamente determina. La experiencia de poder, consistente en la negación radical de todo lo que es en-y-para-sí valioso, se reduce a la abstracción intelectual. El ironista se jacta de una libertad que sólo es aprehensible en sus elucubraciones. En este sentido, la conciencia irónica guarda cierta similitud con la figura de la conciencia denominada “el escepticismo”, desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*<sup>417</sup>. El escéptico se caracteriza porque experimenta su libertad como la negación intelectual de todo lo dado. Él intuye que el pensamiento es un ser-para-otro. Este otro - aquél para el cual es el pensamiento -, es la conciencia escéptica que lo intuye. Es decir, la esencia del pensamiento es que sea para la autoconciencia. Como la existencia del pensamiento depende de la autoconciencia, este es inesencial. La autoconciencia es el único ser en-y-para-sí, pues su existencia no depende de otro. Todo lo que se le oponga a la autoconciencia es para ella. Por este motivo, todo lo que se le oponga a la

---

<sup>417</sup> Vid. PhG, pp. 154-8.

autoconciencia es inesencial. Por otro lado, la autoconciencia es un ser-en-sí. O sea, puede ser concebida como un ser-para-otro, ya que todo ser-en-sí es a la vez para-otro. La autoconciencia, concebida como ser-para-otro, es inesencial. De esta manera, la autoconciencia se desdobra en dos lados: uno de ellos, el ser-para-sí, es lo inmutable, libre y esencial; el otro lado, el ser-para-otro, es lo mudable, contingente e inesencial<sup>418</sup>.

La conciencia irónica padece el mismo desdoblamiento que la autoconciencia escéptica. Por un lado se reivindica como el fundamento esencial de toda la realidad pensada. Por otro lado, se concibe a sí misma como mera apariencia inesencial y contingente, sin fundamento propio alguno. Más específicamente, cuando se afirma como sujeto de la percepción, reduce la realidad exterior a mero objeto del pensamiento.

---

<sup>418</sup>Vid. Collins, Richard, "The Comic Dissolution of Art: The Last Act of Hegel's 'Aesthetics'". En *Theatre Journal*, 33:1 (1981:Mar.) pp.60-8. En la tragedia, la sustancia disuelve la subjetividad. En la comedia, la subjetividad disuelve lo inesencial y lo transforma en jocoso. En el escepticismo tragicómico se sostiene la contradicción sin llegar a resolución. Vid. Law, Stephen C., "Hegel and the Spirit of Comedy: Der Geist der stets verneint". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Albany, State University of New York, 2000, pp. 113-30. El comentarista considera que la crítica hegeliana a la sátira se sustenta en el rechazo a la propia idolatría. Según el pensador alemán, el autor de la sátira no busca la reconciliación de los conflictos. El cómico focaliza en la revelación de lo sustancial. Es decir, se concentra en lo objetivo. El autor de la sátira focaliza en su propia subjetividad: se vanagloria de su propia astucia, dejando de lado lo en sí y para sí valioso. La sátira presupone la conciencia escéptica del autor que se afirma a sí mismo como esencial. Para Law, el surgimiento de la sátira significó el fin del arte clásico, tal como lo interpreta Hegel. El advenimiento del escepticismo da paso luego a la conciencia desgraciada. Según el comentarista, Hegel encuentra cierta similitud entre el origen de la sátira y el ocaso del clasicismo ante la irrupción de la ironía romántica. Pero Law aclara que la igualdad es formal. Pues la sátira tuvo su auge en el Imperio Romano. Frente a la prepotencia del Estado romano, los hombres ya no se reconocían pertenecientes a la sustancia espiritual. Se sentían abstraídos del Espíritu porque eran oprimidos por la manifestación objetiva del mismo. La opresión de la realidad objetiva produjo la huida en la propia subjetividad. La sátira no tiene por finalidad la reducción de lo en sí y para sí valioso, sino la reafirmación de la libertad del autor. La conciencia escéptica no puede transformar la realidad, tan sólo negar el código ético imperante. La conciencia irónica, en cambio, destruye todo contenido y se reafirma como la individualidad del genio. El ironista se concibe a sí mismo como lo único en sí y para sí real, verdadero y valioso. Sin embargo, Law no tiene cuenta la dualidad de la autoconciencia escéptica. La misma se desdobra en un "para sí" que se concibe como el fundamento de la realidad y un "ser en sí" que es percibido como una contingencia. El escéptico, como en-sí, es impotente ante la realidad objetiva. Como para-sí reduce todo contenido eidético a una criatura del pensamiento. En segundo lugar, el ironista tampoco logra transformar la realidad: sólo es capaz de reducir lo sustancial a su propia yoidad. Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 80-93. Lo cómico ya no puede tener el mismo significado que tenía en la forma clásica, pues ésta última suponía la reconciliación absoluta. El objetivo de la comedia antigua era la disolución de lo que se niega a sí mismo. Es decir, la negación de lo finito e insustancial. De esta manera, prevalecía lo sustancial e infinito. Pero la ironía romántica es la reafirmación de la subjetividad individual presupuesta por la reflexión cristiana del Espíritu, en desmedro de lo sustancial e infinito. Vid. Kierkegaard, Soren, *Sobre el concepto de ironía*, p. 283. Lo cómico busca la reconciliación entre el particular y el universal. La ironía confirma lo vano, finito, en su vanidad. Cf. Well, Heinz, *Die "schöne Seele" und ihre "sittliche Wirklichkeit": Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*, pp. 104-11. Para Hegel, La ironía romántica es la negación de la sustancia. El cómico, en cambio, considera que las falsas contradicciones y caprichos personales carecen de sustancia. Según Well, Hegel es ambivalente, pues considera que si el arte no negara lo sustancial no podría salir de la *Sittlichkeit* inmediata. Sin embargo, el comentarista no tiene en cuenta que el cómico sólo niega la sustancialidad de algunos elementos particulares, mientras que el ironista niega radicalmente toda sustancialidad de la realidad exterior.

Pero cuando se establece como sujeto de la acción, se intuye a sí misma como una singularidad actuante. Los actos realizados carecen de valor en-y-para-sí, pues son reducidos a un ser-para-la-conciencia que los realiza. Es decir, carecen de valor y significado que trascienda a la subjetividad que los concibe y realiza. La objetividad de la acción es reducida a la subjetividad que los ejecuta. Por este motivo, Hegel sostiene:

Ahora bien, la siguiente forma de esta negatividad de la ironía es, por una parte, la *vanidad* de todo lo fáctico, ético y en sí pleno de contenido, la nulidad de todo lo objetivo y en y para sí válido. Si el yo queda en esta perspectiva, entonces todo se le aparece como nulo y vano, salvo la propia subjetividad, la cual deviene por ello huera y vacía y ella misma *vana*.<sup>419</sup>

El ironista, como ser-en-sí, es reducido a ser-para-otro de su propia conciencia. Los móviles que alientan su acción y los actos que realiza son determinaciones singulares, contingentes, inesenciales: la apariencia de su ser-para-sí. La conciencia irónica, como ser-para-sí, se sostiene entonces como la esencia absoluta, necesaria e irreductible. Es la negatividad absoluta y radical. Por este motivo, niega radicalmente toda determinación de contenido. Por consiguiente, la conciencia irónica no puede darse un contenido determinado. Esta permanece como la forma simple del Yo<sup>420</sup>.

La conciencia irónica se reduce a su ser-para-sí, vacío de contenido. El ironista se sustrae incluso de sí mismo. Es decir, considera que sus inclinaciones y actos son banales y carentes de relevancia alguna. Hegel continúa: “Pero, por otra parte, el yo tampoco puede, a la inversa, hallarse satisfecho en este goce de sí mismo, sino que debe devenir él mismo menesteroso, de tal modo que ahora sienta la sed de algo firme y sustancial, de intereses determinados y esenciales”<sup>421</sup>. El Yo, abstraído de toda determinación particular, se presenta como el universal indeterminado. No existe acción alguna que pueda manifestarlo. Todo acto realizado está determinado como una determinación particular. Por consiguiente, no logra expresar la universalidad del Yo. La relación existente entre el Yo esencial - el ser-para-sí -, y la subjetividad como ser-

---

<sup>419</sup> LSE, p. 51. VA I, p. 103: “Die nächste Form dieser Negativität der Ironie ist nun einer Seits die Eitelkeit alles Sachlichen, Sittlichen und in sich Gehaltvollen, die Nichtigkeit alles Objektiven und and und für sich Geltenden. Bleibt das Ich auf diesem Standpunkte stehen, so erscheint ihm Alles als nichtig und eitel, die eigene Subjektivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die selber eitle wird.”

<sup>420</sup> Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, p. 78. El comentarista sostiene que la ironía niega lo dado. Por consiguiente, también negará la obra de arte de la individualidad genial. Es decir, también se negará a sí misma. El fundamento formal de la sustancia es la libertad. Si la sustancia es concebida como la subjetividad individual, tiene sólo la fuerza negativa de la subjetividad como su fundamento: la ironía.

<sup>421</sup> LSE, p. 51. VA I, p. 103: “Umgekehrt aber kann sich auf der anderen Seite das Ich in diesem Selbstgenuß auch nicht befriedigt finden, sondern sich selber mangelhaft werden, so daß es nund den Durst nach Festem und Substantiellem, nach bestimmten und wesentlichen Interessen empfindet.”

en-sí - que es tan sólo para el Yo esencial -, reproduce aquélla observada en el seno del “alma bella” entre el “deber” universal y la determinación individual<sup>422</sup>.

La conciencia irónica ha intentado evadir el conflicto entre el universal y su propio ser-para-sí, negando la universalidad del “deber”. El ironista pretende suprimir la exterioridad del fundamento universal y esencial, para establecerse a sí mismo como la esencia de la realidad exterior. Pero con ello sólo ha logrado establecer su ser-para-sí como el universal. Su para-sí es exterior a él mismo como ser-en-sí y ser-para-otro. Es decir, ha restablecido la desigualdad entre los dos lados en el seno de la conciencia. Del mismo modo que la autoconciencia escéptica da paso a la conciencia desgraciada, la conciencia irónica es el tránsito y restablecimiento del “alma bella”<sup>423</sup>:

La insatisfacción por esta quietud e impotencia – que impiden actuar y abordar nada para no renunciar a la armonía interna, y que, pese al ansia de realidad y de absoluto, permanece no obstante efectivamente irreal y vacía, aunque en sí pura – engendra el alma bella y la languidez enfermizas. Pues un alma verdaderamente bella actúa y es efectivamente real. Pero esa ansiedad es sólo el sentimiento de la nulidad del vano sujeto vacío que carece de fuerza para poder escapar a esta vanidad y llenarse de contenido sustancial.<sup>424</sup>

Finalmente, la conciencia irónica replica la relación entre el universal y la determinación individual que presentara la figura del Espíritu denominada “alma bella”. El ironista es un tipo humano, cuyo único objetivo es conservar la armonía entre su papel como conciencia que juzga y su rol como conciencia que actúa. Sin embargo, ya hemos observado que la mencionada armonía sólo se logra al precio de la inactividad.

---

<sup>422</sup> Cf. Hirsch, Emanuel, “Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie”, pp. 246-51. El comentarista sostiene que es posible trazar un paralelo entre la figura del Espíritu denominada “la representación moral del mundo” y la figura de la conciencia llamada “estoicismo”. Hirsch continúa esta analogía con la comparación entre la “buena conciencia” y el “escepticismo”. El vínculo esbozado le permite fundamentar la correspondencia entre el “alma bella” y la “conciencia desgraciada” pensada por Hegel. Hirsch sostiene que la “conciencia desgraciada” se vincula históricamente con la Edad Media. El Medioevo es una referencia constante en el pensamiento romántico que encarna el “alma bella”. Un claro ejemplo de ello es la obra de Novalis, tal como puede observarse en su novela *Heinrich von Ofterdingen* y en *Europa o sobre la Cristiandad*. Sin embargo, Hirsch también confunde la conciencia irónica con la conciencia actuante. El comentarista considera que *Lucinde* de Friedrich Schlegel es un buen ejemplo de la perspectiva que tiene la conciencia que actúa frente a las críticas que recibe de la conciencia que juzga. Por este motivo, Hirsch encuentra que subsiste una analogía entre la figura del Espíritu denominada “buena conciencia” y la figura de la conciencia llamada “el escepticismo”. El comentarista considera que la buena conciencia reduce la realidad ética a mero pensamiento-objeto de su “sí mismo”. La buena conciencia sostiene que actúa acorde a su particular interpretación del deber universal. Es decir, aún considera que subsiste una esencia universal que la trasciende. La conciencia irónica, en cambio, niega la subsistencia de todo universal exterior a ella misma.

<sup>423</sup> Vid. PhG, pp. 157-8.

<sup>424</sup> LSE, p. 51. VA, p. 103: “Die Befriedigungslosigkeit dieser Stille und Unkräftigkeit, die nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben, und mit dem Verlangen nach Realität und Absolutem dennoch unwirklich und leer, wenn auch in sich rein bleibt – läßt die krankhafte Schönseligkeit und Sehnsüchtigkeit entstehen. Denn eine wahrhaft schöne Seele handelt und ist wirklich. Jenes Sehnen aber ist nur das Gefühl der Nichtigkeit des leeren eitlen Subjekts, dem es an Kraft gebricht, dieser Eitelkeit entrinnen und mit substantiellem Inhalt sich erfüllen zu können.”

Es decir, la coherencia entre los dos lados - universal y singular -, sólo es posible en la más completa pasividad. En primer término, la conciencia irónica se rebelaba frente al “alma bella”, pues sostenía que los juicios de esta última no eran la voz del universal. En esta instancia de rebelión, la conciencia irónica puede ser confundida con la conciencia actuante. El ironista y la conciencia que actúa afirman su ley interior frente al juicio de la conciencia que juzga. Pero la conciencia actuante no pretende perseverar en su “maldad”. Al contrario, la conciencia que actúa intenta que la conciencia enjuiciadora reconozca su propia “vileza”. Es decir, que asuma su singularidad. Sólo cuando la conciencia que juzga y la conciencia actuante se asuman a sí mismas como determinaciones individuales, será posible una instancia dialógica. En el marco del diálogo entre las dos individualidades se hace visible que el verdadero universal es el Espíritu que los rebasa y contiene.

Sin embargo, el camino elegido por el ironista es distinto al de la conciencia actuante. La conciencia irónica denuncia que el juicio del “alma bella” no es la expresión de la conciencia del universal, sino el resultado del punto de vista particular de un individuo. Pero la crítica del ironista no supone el reconocimiento del Espíritu como el universal que es en sí y para sí. Todas las manifestaciones humanas, incluidas aquellas realizadas por el propio ironista, son reducidas a mero planteos personales sin fundamento sustancial alguno. De esta manera, lo único que es en y para sí es la conciencia irónica que juzga la realidad exterior. El desdoblamiento entre una subjetividad que se concibe a sí misma como el universal cuando juzga los actos y una subjetividad que se concibe a sí misma como singular cuando actúa, implica el ocaso del ironista y el surgimiento del “alma bella”. La mencionada figura del Espíritu es definida por Hegel como una conciencia desgraciada, justamente porque se halla escindida entre el para-sí universal y el en-sí individual que intenta manifestar la universalidad del primero.

Hegel presenta al lector el ejemplo de Novalis. El filósofo alemán no sólo define el pensamiento de Friedrich von Hardenberg como la perspectiva de un “alma bella”. Hegel considera incluso que la propia personalidad de Novalis se ajusta a los criterios establecidos por el alma bella. Pero también lo define como un ironista:

En este axioma encuentra también en cierto respecto su justificación el principio de la ironía moderna, sólo que, por una parte, la ironía a menudo está desprovista de toda verdadera seriedad y le encanta deleitarse primordialmente en los temas deleznable, y, por otra, acaba en la mera languidez del ánimo, en vez de en el obrar y el ser efectivamente reales; tal, p. ej., como Novalis, uno de los más nobles ánimos



que se situaron en esta perspectiva, fue empujado a la vacuidad de determinados intereses, a esta aversión por la realidad efectiva, y fue presa de esta consunción, por así decir, del espíritu.<sup>425</sup>

Novalis sostiene que la objetividad del mundo exterior es reducible a la subjetividad de la conciencia que lo contempla. De esta manera, el poeta alemán reduce el límite objetivo a la mera conciencia de una limitación concebida por la subjetividad de quien la percibe. La conciencia se presenta así como una tendencia hacia lo infinito, que sólo puede ser obstaculizada por ella misma. El artista es una criatura solitaria, que desdeña el contacto con otros de su especie o la rutina de la vida cotidiana, ya que todos estos casos representan un condicionamiento a su existencia. La ausencia de determinaciones impide al poeta la realización de su interioridad en una obra de arte particular. Pues toda particularidad implica una limitación en contradicción con la infinitud a la que se tiende. Lo infinito se transforma así en un ideal irrealizable en la realidad efectiva, mientras que la conciencia individual se consume en su esterilidad<sup>426</sup>.

#### 2.4. Síntesis.

En la presente sección hemos observado que la concepción hegeliana de “alma bella” guarda ciertas similitudes con la noción de ironía romántica formulada por el mismo autor. La conciencia actuante y el ironista actúan guiándose por sus propias convicciones. Pero la aparente semejanza entre ambos tipos humanos oculta una diferencia sumamente importante. La conciencia que actúa sostiene que se rige según su interpretación del deber. Cuando observa que su particular concepción de la universalidad de la ley moral no concuerda con la perspectiva de los demás, se pregunta por el verdadero significado del deber. Su objetivo siempre ha sido la coherencia entre la singularidad de su existencia, las particularidades de la coyuntura en la actúa, y la universalidad del deber. La multiplicidad de posturas con respecto a la naturaleza de la ley moral la obligan a asumir que ha actuado en concordancia con una exégesis personal

---

<sup>425</sup> LSE, pp. 119-20. VA I, p. 221: “In diesem Grundsatz hat auch in gewisser Beziehung das Prinzip der moderne Ironie seine Berechtigung, nur daß die Ironie einer Seits häufig alles wahren Ernstes baar ist, und sich vornehmlich an schlechten Subjekten zu delectiren liebt, andrer Seits in der bloßen Sehnsüchtigkeit des Gemüthes, statt des wirklichen Handelns und Sehns endet, wie Novalis, z.B. eines der edleren Gemüther, welche sich auf diesem Standpunkte befanden, zu der Leerheit von bestimmten Intressen zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben, und zu dieser Schwindsucht gleichsam des Geistes hinaufgeschraubt wurde.”

<sup>426</sup> VA I, pp. 221-2. Vid. Verene, Donald Phillip, *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*, p. 102. El comentarista reconoce diferencias entre la concepción de ironía romántica y la de “alma bella” en el pensamiento de Hegel. Sostiene que el único caso en el cual se puede hablar de una personalidad irónica y con tintes de “alma bella” es el de Novalis.

del deber. Es decir, ha sostenido la coherencia con respecto a una determinación particular, y no con respecto al universal.

El ironista, en cambio, niega la realidad ética exterior: la conciencia irónica reduce la universalidad de la ley moral a una determinación particular puesta por ella. El movimiento de reducción del universal a objeto de la conciencia implica que la subjetividad del ironista es puesta como el fundamento absoluto de la realidad. Hemos comprobado que el resultado de esta operación es la escisión entre el ser-para-sí como lo incondicionado y el ser-en-sí como lo finito y contingente. Semejante contradicción, similar a la observada en la figura de la conciencia denominada “escepticismo”, se resuelve con el aislamiento del ironista. La conciencia irónica renuncia a la acción, ya que considera que su actividad es una determinación contingente e irrelevante. El ironista se concentra en la crítica y desestimación de las posturas éticas sostenidas por los demás. Funda su negativa en la consideración de los factores patológicos que alientan el acatamiento de la ley moral. Esta operación de desestimación implica la emergencia de la conciencia irónica como conciencia que juzga el comportamiento de los otros. Es decir, se transforma en el alma bella, inactiva, que somete a juicio a los demás miembros de la sociedad.

3. Diferencias entre la concepción de “alma bella” de “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”, y la concepción de “alma bella” de la *Fenomenología del Espíritu* y demás escritos de la madurez intelectual de Hegel.

Algunos intérpretes sostienen que la concepción de “alma bella” formulada por Hegel no sufrió variaciones a través de su obra. Harris y Solomon afirman que la referencia a un alma bella que se consume sin realizarse en exteriorización objetiva alguna nos remite a la pasión de Jesús<sup>427</sup>. Los comentaristas trazan un paralelo entre el desarrollo del alma bella como figura del Espíritu y la descripción de la vida de Jesús en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Harris sostiene que Jesús es el alma bella que juzga a quienes actúan y se transforma en un “corazón duro”<sup>428</sup>. Harris y Solomon afirman que el tránsito hacia el reconocimiento y el perdón mutuos entre la conciencia que juzga y la conciencia que actúa, nos remiten al reino divino preconizado por

---

<sup>427</sup>Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 498. Vid. Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 623.

<sup>428</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 498.

Jesús<sup>429</sup>. Este último proclama que los pecados estaban perdonados. Pero el único que podía perdonar los pecados era Dios. Dios debía dejar de ser divino para que perdonara los pecados. La “humanización” de Dios en la figura de Jesús es justamente este movimiento de reconocimiento y perdón<sup>430</sup>. En la comunidad religiosa, el pecador singular (la conciencia agente), se reúne con la comunidad de pecadores. Es el Espíritu divino. Es el “buen infinito” en el que la disposición a hacer el bien convive con la pecaminosidad, con el “mal” de la singularidad que actúa<sup>431</sup>. Sostengo, en cambio, que la concepción de “alma bella” expuesta por Hegel en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” difiere de aquella elaborada en sus escritos de madurez. En el primer caso - la noción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” -, la crítica es dirigida a la concepción expuesta por Schiller en sus ensayos. En el segundo caso - la figura del Espíritu conocida como “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu* -, el objeto de crítica es el pensamiento de autores pertenecientes al Romanticismo temprano: Krug, Jacobi, Novalis. Veremos más adelante que el cambio de objeto de crítica implica una transformación en la concepción de “alma bella” expuesta por Hegel.

### 3.1. Diferencias entre la ontología de la concepción de alma bella en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” y la ontología de la concepción de alma bella en los escritos de madurez de Hegel.

La crítica de Hegel en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” es dirigida a una noción de “alma bella” fundada en una ontología dualista. Tal como se había establecido anteriormente, el alma bella se presenta en el mencionado artículo como aquella determinación individual que tiene la disposición a armonizar la objetividad del deber con la subjetividad de la inclinación sensible. El filósofo alemán indica al lector que el tipo humano analizado es capaz de superar la oposición entre la objetividad de la ley moral universal y la subjetividad de la inclinación sensible particular. Pero no logra

---

<sup>429</sup> Vid. op. cit., pp. 501-3. Vid. Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 578. La convicción del agente se pone en duda y el “juicio no reconocido” recibe reconocimiento. El agente se reconoce a sí mismo en la “acción del juicio”. La conciencia que juzga se reconoce a sí misma en el arrepentimiento del agente de la acción. La conciencia enjuiciadora reconoce que no ha actuado. El perdón para el que juzga y para el que actúa debe tener su superación en la “comprensión”. Pero la comprensión está reservada para el Espíritu absoluto. Es el momento de la emergencia de la “comunidad religiosa”.

<sup>430</sup> Vid. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, pp. 504-5. Según Harris, la transfiguración de Dios en Jesús es el caso extremo de la unión de lo divino y lo humano en el seno del alma bella. La conciencia de lo universal como voz divina deviene un movimiento efectivamente real.

<sup>431</sup> Vid. op. cit., p. 506.

superar la oposición entre ella misma como subjetividad y la objetividad material del mundo exterior. Las condiciones objetivas que afectan la realización de una acción, determinan cada acto como una particularidad. Lo particular no manifiesta la universalidad de la intención por la cual se ha actuado. Por este motivo, es posible sostener que el fracaso del “alma bella” se produce justamente ante la imposibilidad de armonizar ambos momentos - el subjetivo y el objetivo -.

La concepción de “alma bella” criticada por Hegel es similar a la definición dada por Schiller, tal como puede observarse en *Sobre la Gracia y la dignidad*<sup>432</sup>. Puede comprobarse su adhesión a una ontología dualista en la cuarta carta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. El poeta alemán afirma: “La razón, es cierto, exige unidad; pero la Naturaleza quiere multiplicidad, y ambas legislaciones gravitan sobre el hombre.”<sup>433</sup> Puede observarse que Schiller atribuye al hombre tanto lo subjetivo (la razón), como lo objetivo (la naturaleza). Reconoce que ambos momentos cohabitan en el ser humano. Pero las instancias mencionadas están en constante conflicto. El alma

---

<sup>432</sup> Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*, p. 303. Algunos comentaristas recalcan que la influencia del sistema filosófico de Fichte fue trascendental en la elaboración de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). Pero debe tenerse en cuenta una diferencia esencial en los planteos de ambos intelectuales; a saber, que la ontología de Fichte era monista, mientras que la ontología de Schiller era dualista. Semejante divergencia en los planteos de ambos pensadores tendría repercusiones sumamente relevantes en el tratamiento del “alma bella”, pues algunos seguidores de Fichte – Krug, Jacobi, Novalis -, postularían su concepción de la alma bella desde la constitución de un yo psicofísico que no es limitado por otredad material alguna. La escisión entre deber - universal -, e inclinación - determinación individual -, surge entonces en el seno mismo del Yo. Vid. Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*.

Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, p. 82. El comentarista recalca la influencia que tuviera la filosofía de Fichte en el pensamiento de Schiller. Especialmente en lo referido al impulso del juego. Vid. Strich, Fritz, *Schiller, sein Leben und sein Werk*, pp. 256-7. Schiller conoció personalmente a Fichte en 1794. Los estudios realizados por el escritor alemán sobre la obra del filósofo mencionado lo llevaron a valorar más el contenido eidético que la forma metodológica que presentaba. Esta influencia también fue determinante al momento de escribir las *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Vid. Wilm, Emil Carl, *The philosophy of Schiller in its historical relations*, pp. 159-66. El comentarista reconoce que el escritor alemán estaba influenciado por la obra de Fichte durante la época en que se dedicó a escribir las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Esta influencia puede constatarse también por la correspondencia que sostenía Schiller con Körner, Wilhelm von Humboldt, Hoven y con Fichte inclusive. Sin embargo, hubo un desacuerdo importante entre ambos pensadores, que implicaría un distanciamiento en el marco teórico. Schiller seguía a Kant y postulaba la materia como un límite externo al Yo, pero Fichte sostenía que la materia era la autolimitación del Yo. Es necesario recalcar en esta instancia, que esta divergencia acerca del status de la materia implicaría, en primer lugar, el rechazo de Schiller a una ontología monista, pues reconocía en la exterioridad material la existencia de otro principio que no era el Yo. En segundo lugar, el reconocimiento de un momento positivo en el ser humano, que no puede ser reducido por el Yo, condiciona a este último y no permite que se lo reconozca como lo esencial del contenido de la acción.

<sup>433</sup> Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre*. Traducción de Manuel G. Morente. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1941, pp. 27-8. Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, p.11: “Einheit fördert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen.”

bella es el ideal de armonía entre los dos lados. Sin embargo, el tipo humano mencionado es finito. Su finitud significa que está limitado. Las limitaciones del alma bella se hacen manifiestas cuando le resulta imposible superar los condicionamientos objetivos atribuibles a cualquier acción realizada. Luego, la armonía supuestamente alcanzada sólo se refiere al ámbito de la subjetividad. La reconciliación con el momento objetivo es la fantasía de una determinación individual, finita, que busca unilateralmente la armonía con la infinitud de la vida.

La crítica al “alma bella” formulada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* y los escritos de madurez nos permite observar un cambio de posición. El atributo más relevante de esta nueva concepción es la identidad del yo consigo mismo<sup>434</sup>. La identidad de la autoconciencia con la conciencia implica que el alma bella se concibe a sí misma como su propio objeto. El alma bella se toma a sí misma como su propio objeto de conocimiento. En primer término, tal pareciera que nos estamos refiriendo a dos instancias separadas. La conciencia es la “voz divina”: conciencia del universal. La autoconciencia es el “sí mismo” individual. Pero el único contenido de esta última es ella misma. De este modo, sólo se tiene a sí misma como objeto. La referencia al “deber” como lo universal no lo ubica en un plano de exterioridad con respecto a la subjetividad, porque su contenido es ella misma. Por este motivo, no es necesario buscar la armonía entre la universalidad del deber y la particularidad de la inclinación sensible, como es el caso de la concepción *schilleriana* de “alma bella”. La coherencia entre ambos lados subsiste porque la exterioridad objetiva del deber ha desaparecido, en tanto su contenido no es más que aquél dado por la conciencia subjetiva<sup>435</sup>. Tal es el caso del pensamiento de Friedrich Jacobi, para quien el yo psicofísico pone su objeto<sup>436</sup>. La subjetividad se repliega en sí misma y reduce toda la objetividad del mundo a su propia conciencia. El yo psicofísico convierte lo otro en mero reflejo de su propia subjetividad, tal como podía constatarse en la obra de Novalis. Es decir, transforma el dualismo entre razón y naturaleza en el monismo ontológico de una subjetividad individual<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Vid. PhG, p. 461.

<sup>435</sup> Vid. PhG, pp. 463-4.

<sup>436</sup> Vid. Jacobi, Friedrich, *Jacobi an Fichte*, pp. 15-20.

<sup>437</sup> Cf. Dahlstrom, D.O., “Die ‘schöne Seele’ bei Schiller und Hegel”. En AAVV, *Hegel-Jahrbuch 1991*. Fernwald, Germinal Verlag GmbH, 1991, pp. 147-56. Schiller y Hegel sostienen que el alma bella sólo se quiere a sí misma como objetivo final. Por este motivo, el comentarista piensa que Hegel se refería a la concepción *schilleriana* de “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero Dahlstrom no tiene en

### 3.2. La mala infinitud del alma bella en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. La finitud del alma bella en la *Fenomenología del Espíritu*.

Como ya se ha observado, la concepción de “alma bella” expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* carece de un fundamento ontológico similar a aquel de la determinación conocida como “mala infinitud”. Hegel hace énfasis en la finitud de la mencionada figura del Espíritu. Esta condición es negada por el alma bella, en un intento por afirmar su independencia con respecto al mundo exterior. Pero la concepción de “alma bella” criticada en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” se funda en una ontología similar a aquella de la determinación conocida como “mala infinitud”. Curiosamente, Hegel no hace énfasis en la crítica a este tipo humano en su condición de idea regulativa o ideal inaprensible. Es decir, no niega la posibilidad de la armonía entre la ley moral y la inclinación sensible. Centra su crítica en la imposibilidad de superar el hiato entre la intencionalidad que moviliza al sujeto de la acción y el resultado objetivo de esta última. El acto - condicionado por determinaciones espaciales, temporales, históricas, culturales, lingüísticas, etc. -, es una particularidad que no manifiesta el sentido universal de la intención por la cual ha sido llevado a cabo. El alma bella siente insatisfacción ante el limitado alcance de su obrar<sup>438</sup>. La finitud del acto no agota la infinitud de la ley moral. Por este motivo, el sujeto de la acción repite compulsivamente las buenas acciones. Es el intento por llenar de contenido la forma del deber. Sin embargo, la forma del deber permanece infinitamente vacía. La inclinación a realizar buenas acciones no se produce por el placer emanado del cumplimiento de la ley moral. Es resultado del regocijo que el sujeto de la acción siente ante su propia imagen. Luego, regocijarse por la realización de una buena acción sería una muestra de vileza. La existencia se transforma entonces en lo vil: la perseverancia en la vida terrenal se logra a condición de dejar de lado lo infinito y universal. Por este motivo, un alma bella como Jesús sostendría que su reino no era de este mundo<sup>439</sup>.

---

cuenta que la concepción de Schiller se funda en una ontología dualista, mientras que la crítica hegeliana al “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu* se dirige a una figura del Espíritu cuya ontología monista.

<sup>438</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “A. Entwürfe”, p. 389

<sup>439</sup> Vid. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, p. 326

### 3.3. El perdón en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” y en la *Fenomenología del Espíritu*.

La naturaleza del perdón en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” difiere de la condición del perdón en la *Fenomenología del Espíritu*. En el primer caso, se asiste a la renuncia de los derechos adquiridos por los miembros de una comunidad terrenal. El alma bella considera que la armonía entre el momento subjetivo y el momento objetivo no puede lograrse en la existencia mundana. Por este motivo, elude los lazos que posibilitan una vida comprometida con las determinaciones y relaciones del mundo que la rodea. Parte de esos vínculos son los derechos adquiridos por los miembros de una sociedad. La violación de un derecho conlleva una pena contra el delincuente por la infracción cometida. Si la víctima del delito perdona la ofensa, reconoce tácitamente que desconoce sus propios derechos. O sea, el perdón a quienes lo ofenden implica el desconocimiento de los derechos adquiridos como miembro de la sociedad.

El caso del perdón en la *Fenomenología del Espíritu* es distinto. La indulgencia es un fenómeno que se produce en el momento en que la conciencia que juzga y la conciencia que actúa reconocen sus respectivas faltas. La conciencia actuante reconoce que ha obrado con “maldad”. Es decir, asume que su ley interior ha sido una interpretación particular del deber universal. La finalidad de esta lectura personal de la ley moral era la satisfacción de su propio deseo. En principio, la conciencia enjuiciadora se rehúsa a aceptar la confesión de la conciencia que actúa. No piensa que se encuentre en el mismo nivel que la conciencia actuante. La conciencia que juzga se considera “inmaculada”, ya que no percibe que haya obrado con “maldad”. Pero las diatribas emanadas de la conciencia enjuiciadora no se fundan en la defensa de la ley moral de la cual es consciente. Su fundamento es el goce que siente la conciencia que juzga al momento de criticar las acciones de la conciencia que actúa. La conciencia enjuiciadora siente que su postura muestra su “pureza” frente a la “maldad” de la conciencia actuante. Luego, asume que la emisión de juicios es una acción motivada por fines egoístas.

En “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”, el perdón implica la negación abstracta de la finitud humana. El alma bella perdona las ofensas porque ha renunciado a los vínculos que la ataban con la existencia terrenal. Es decir, se ha desentendido de su condición finita, y aspira que la ansiada armonía entre la subjetividad de sus intenciones

y la objetividad del acto que debe manifestarlo sea aprehensible en un reino que no pertenezca a este mundo. En la *Fenomenología del Espíritu*, el perdón implica justamente lo contrario: el reconocimiento de la finitud del hombre. La conciencia que juzga asume que es motivada a emitir juicios sobre los demás por fines egoístas. Luego, la conciencia enjuiciadora reconoce que su existencia como determinación individual es un momento ineludible en su constitución. Por este motivo, acepta la confesión de la conciencia que actúa, la perdona y espera la misma reacción de ella.

#### 3.4. Síntesis.

Como hemos visto, no existe realmente ambigüedad alguna en el planteo que realiza Hegel acerca de la concepción de “alma bella”. A simple vista, podría pensarse que el filósofo alemán tenía una imagen más benigna de esta figura del Espíritu en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Pero la perspectiva que Hegel sostenía acerca de la misma en el citado artículo, estaba fundada en una concepción del alma bella que es distinta a la conocida en la *Fenomenología del Espíritu*<sup>440</sup>. En el primer caso, asistimos a la caracterización de un alma bella fundada en una ontología dualista, que no logra la armonía entre el momento subjetivo y el momento objetivo en la infinita negación de las determinaciones. Finalmente, el alma bella - insatisfecha ante la imposibilidad de armonizar su subjetividad con la objetividad del mundo -, renuncia a cualquier compromiso y se abstrae de la existencia terrenal. Perdona a quienes la ofenden, ya que resigna los derechos que conlleva una vida en comunidad. La concepción de “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu* se funda en una ontología monista, pues la objetividad del mundo exterior es reducida a un momento de la identidad de la conciencia consigo misma. Luego, el alma bella niega la otredad del mundo. Entonces se percibe como una conciencia independiente de cualquier relación con los demás. Pero el desdoblamiento del alma bella en una conciencia que juzga y una conciencia que actúa, con el posterior reconocimiento recíproco de sus respectivas existencias como determinaciones individuales, implica la afirmación de su dependencia con respecto a las otras conciencias.

---

<sup>440</sup>Cf. Taylor, Charles, *Hegel*, pp. 193-6.



## V. Ejemplos de la concepción de “alma bella” en las *Lecciones sobre la Estética*

En el anterior capítulo habíamos analizado tres interpretaciones polémicas acerca de la concepción hegeliana de “alma bella”. Las mismas se referían a la figura del Espíritu en su generalidad. En el presente apartado abordaremos los casos particulares mencionados por Hegel como ejemplos del tipo humano analizado. Hegel nos proporciona una serie de ejemplos de su concepción personal de “alma bella” en las *Lecciones sobre la Estética*. El filósofo alemán se refiere a los personajes de las novelas de Shakespeare, Goethe, Jean Paul Richter y Theodor Gottlieb von Hippel. Lamentablemente, las referencias son breves. En muchos casos también son oscuras. Por este motivo, es necesario realizar un minucioso análisis de los pasajes en los cuales Hegel se remite a los casos mencionados. Además, es imprescindible conocer la obra de los escritores citados. Pues sólo de esta manera puede tenerse un acercamiento a la perspectiva expuesta por Hegel en su crítica.

En primer lugar, nos ocuparemos de las observaciones realizadas en torno a los protagonistas de algunas de las obras shakesperianas. El pensador alemán hace referencia a Miranda, de *La Tempestad*, y Julieta, de *Romeo y Julieta*. Observaremos que la ingenuidad e impulsividad juveniles son consideradas cualidades relevantes en la definición de los caracteres mencionados como “almas bellas”. Hegel sostiene que Hamlet también es un alma bella. El protagonista de la tragedia homónima vive replegado en su interioridad. Pero su existencia es sacudida por un macabro hallazgo: su tío, el rey, ha asesinado a su padre. El intento desesperado de Hamlet por lograr la armonía entre sus intenciones, la acción a concretar y los efectos que pudiesen tener en su entorno, nos revelan una subjetividad incapaz de objetivarse en la realidad efectiva. En segundo lugar, trataremos la perspectiva expuesta por Hegel acerca de Werther, el protagonista de *Die Leiden des jungen Werther*. Los atributos de su personalidad permiten vincularlo a la particular concepción hegeliana de “alma bella”. La misantropía de Werther deriva en la vida solitaria de un hombre inmaduro y fantasioso, que no es capaz de reponerse al rechazo de su amada. También problematizaremos la ausencia de referencia explícita a la figura de la *schöne Seele*, protagonista de *Confesiones de un alma bella*.

En tercer lugar, nos abocaremos a la acotada referencia hegeliana a la obra de Jean Paul Richter. Hegel no sostiene explícitamente que el pensamiento del mencionado

escritor sea un ejemplo de la figura del Espíritu citada. El filósofo alemán critica la ausencia de objetividad en la constitución de la estructura narrativa de sus novelas. De ello se infiere que la personalidad de los caracteres pergeñados por Jean Paul no es desplegada en sus obras. Por este motivo, los protagonistas de sus novelas son subjetividades vacías, incapaces de trascender su propia interioridad. Centraremos nuestra atención en *Hesperus*. Los protagonistas de la mencionada obra son definidos por el autor como “almas bellas”. Finalmente, nos ocuparemos de la referencia que hace Hegel a *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, de Theodor Gottlieb von Hippel. El pensador alemán compara a los protagonistas de la citada novela con los personajes shakesperianos Romeo y Julieta. Les atribuye la ausencia de madurez necesaria para enfrentarse a los obstáculos que presenta la realidad objetiva.

1. La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” y su vinculación con los personajes de las obras de Shakespeare.

Hegel vincula personajes de algunas obras de Shakespeare con su concepción de “alma bella” en las *Lecciones sobre la Estética*<sup>441</sup>. Se refiere a ellos como caracteres encerrados en sí mismos, carentes de la fuerza que les permite objetivarse. Su laconismo evidencia su rechazo a la exteriorización de su subjetividad. Son jóvenes, ingenuos, inmaduros, y no conscientes de sí mismos. Cualquier situación adversa los conduce a la desesperación. Pues no están acostumbrados a lidiar con los límites y condicionamientos que presenta la realidad exterior<sup>442</sup>. La referencia es acotada. Pero es posible extraer algunas conclusiones acerca de su análisis crítico.

### 1.1. El personaje de Julieta, de *Romeo y Julieta*.

En primer lugar, Hegel se refiere a Julieta, la protagonista femenina de la tragedia de Shakespeare titulada justamente *Romeo y Julieta*<sup>443</sup>. El pensador alemán afirma:

---

441 Vid. Etter, K. Brian, *Between transcendence and historicism: The ethical Nature of Arts in Hegelian Aesthetics*. Albany, State University of New York Press, 2006, pp. 141-44. Lo más relevante en el drama romántico son las elecciones individuales. La forma romántica ya ha sido mediada por el cristianismo. Este último ha hecho énfasis en la subjetividad. Por este motivo, los dramas románticos se centran en los conflictos internos de una individualidad. La exterioridad es contingente en la tragedia moderna.

442 VA II, pp. 200-1.

443 Vid. Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*. Volumen VII de *The Dramatic Works of William Shakespeare; with a life of the poet, and notes, original and selected*. Boston, Hilliard, Gray and Company, 1836. La tragedia de Shakespeare narra el enfrentamiento entre dos poderosas familias de

Pero, ahora bien, para un ánimo así encerrado en sí mismo debe llegar igualmente un tiempo en el que sea sobrecogido en un determinado punto de su mundo interno, proyecte totalmente su indivisa fuerza en un sentimiento determinante para la vida, se aferre a él con energía no dispersa y devenga feliz o sucumba sin apoyo. Pues como apoyo el hombre precisa de una desarrollada vastedad de sustancia ética que sólo una firmeza objetiva da. A esta clase de caracteres pertenecen las más fascinantes configuraciones del arte romántico, tal como Shakespeare las ha igualmente creado con bellísima perfección. Así, ha de citarse aquí, p.ej., la Julieta de *Romeo y Julieta*.<sup>444</sup>

Una conciencia individual que se repliega en sí misma, busca afirmar su independencia con respecto a su entorno. Es decir, se identifica inmediatamente consigo y excluye a los demás porque no son idénticos a ella. Su independencia con respecto a otro se funda en la negación de todo contenido que no sea aquél puesto por ella misma. Esta subjetividad sostiene que el sentimiento es el fundamento de su acción, porque encuentra que esto es lo más propio y personal. Pero esta independencia es aparente, pues la carga afectiva siempre está dirigida a otro que no es la propia subjetividad sintiente. La renuencia de la conciencia a reconocer este hecho, determinante en su existencia, sólo la conduce a la inacción. La conciencia que se repliega en sí misma, vive en la elucubración de fantasías que nunca se concretan. Eventualmente, un suceso del mundo exterior - aquella realidad sobre la cual su voluntad no tiene control alguno -, la arranca de su letargo.

---

Verona: los Montesco y los Capuleto. El noble Paris ha pedido la mano de Julieta Capuleto. Se conocerán en una fiesta que organiza la familia Capuleto. Romeo entra en la fiesta de los Capuleto de incógnito, y se enamora de Julieta. Romeo le confiesa a Fray Lorenzo que está enamorado de Julieta Capuleto y quiere desposarla. Fray Lorenzo casa a los dos amantes. Mercucio Montesco y Tebaldo Capuleto se encuentran en la calle y luchan. Entra Romeo y Tebaldo lo increpa. Mercucio sale en su defensa, pero Tebaldo lo hiere. Mercucio es herido de muerte y Romeo decide vengarlo. Romeo asesina a Tebaldo y huye para que no lo apresen. El príncipe destierra a Romeo de Verona. Romeo se oculta en la celda de Fray Lorenzo. Fray Lorenzo idea un plan para que Romeo escape a Mantua. Capuleto concierta la boda entre ella y Paris. La señora Capuleto le comunica a Julieta que ella debe casarse con Paris esa misma semana. Julieta se niega a casarse con Paris y su padre se enfurece. Julieta visita a Fray Lorenzo, buscando una solución para este problema. Amenaza con suicidarse. Fray Lorenzo le ofrece a Julieta un brebaje que le provocará un estado parecido al de la muerte durante veinticuatro horas. Paris y los Capuleto pensarán que ella ha fallecido. Entonces la dejarán reposar con el féretro abierto por un día. Cuando nadie esté presente, Romeo, advertido por carta de Fray Lorenzo, la rescatará y llevará a Mantua. Tal como lo había pronosticado Fray Lorenzo, Paris y los Capuleto encuentran el cuerpo de Julieta y creen que ha fallecido. Romeo se encuentra en Mantua, no recibe la esquela de Fray Lorenzo, pero se le comunica que Julieta ha muerto. Decide volver a Verona. Romeo se suicida frente al cuerpo de Julieta. Julieta despierta y se encuentra con el cadáver de Romeo. Se suicida apuñalándose.

444 LSE, p. 426. VA II, pp. 201-2: "Für ein so sich selbst geschlossenes Gemüth muß nun aber ebensowohl eine Zeit kommen, in welcher es an einem bestimmten Punkt seiner inneren Welt ergriffen wird, in eine für's Leben bestimmende Empfindung seine ungetheilte Kraft ganz hineinwirft, mit unzersplitterter Stärke hieran hängt und glücklich wird oder haltungslos untergeht. Denn zur Haltung bedarf der Mensch einer entwickelten Breite sittlicher Substanz, welche allein eine objektive Festigkeit giebt. Zu dieser Art von Charakteren gehören die reizvollsten Gestaltungen der romantischen Kunst, wie sie Shakespeare gleichfalls in schönster Vollendung geschaffen hat. So ist die Julia z.B. in Julia und Romeo hieher zu rechnen."

La subjetividad que no permanece replegada en sí misma se exterioriza en la objetividad. Es decir, se enajena y transforma su contenido subjetivo en objeto de la realidad exterior. Esta operación le permite realizar su interioridad y reflejarla en la exterioridad. La conciencia individual experimenta su realización como la facultad de transformación del mundo en el que vive, así como también la capacidad de autodeterminación. Por otro lado, lo realizado por la conciencia individual es objeto de análisis y crítica por parte de las demás conciencias, e incluso puede ser criticada por el mismo sujeto de la acción. La experiencia resultante de fracasos, decepciones, desilusiones, logros parciales, permite asumir la dependencia con respecto al entorno. Todo ser humano depende afectivamente, intelectualmente y materialmente de los demás. Asumir esta determinación le permite mayor autonomía al momento de perseguir un objetivo: sabe que necesita del otro, y de lo otro; pero también sabe que el fracaso no implica su anulación como sujeto de la acción.

La conciencia que ha permanecido replegada en sí misma experimenta el suceso del mundo exterior que la ha afectado como la única oportunidad para exteriorizar su interioridad. Cualquier obstáculo que se interponga entre ella y la realización de sus fantasías es vivida como el completo fracaso en su intento de determinación de la realidad. Este es justamente el caso de la Julieta de Shakespeare<sup>445</sup>. Al respecto, Hegel afirma:

De repente vemos el desarrollo de toda la energía de este ánimo, de la astucia, de la circunspección, de la fuerza para sacrificarlo todo, para someterse a lo más duro, de modo que ahora el todo se nos aparece como el primer [abrirse] de toda la rosa en todas sus hojitas y pliegues a un tiempo, el infinito manar del más interno fundamento sólido del alma, en que antes nada se había diferenciado, formado, desarrollado, pero que ahora surge del espíritu antes cerrado como un producto inmediato del interés *uno* suscitado, inconsciente de sí mismo, con su bella plenitud y violencia. Se trata de un tizón encendido como una única chispa, un capullo que, apenas tocado por el amor, surge de improviso en plena floración, pero que cuanto más rápidamente se despliega, tanto más rápidamente se marchita desflorado.<sup>446</sup>

---

445 Vid. Rosenstein, Leon, "Metaphysical Foundation of the Theories of Tragedy in Hegel and Nietzsche". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Volumen 28, número 4, (Verano, 1970), pp. 521-33. Para Hegel, las tragedias de Shakespeare muestran una subjetividad en su conflicto interno. La autodeterminación subjetiva se opone a la amplitud y diversidad infinitas de las condiciones externas.

446 LSE, p. 427. VA II, p. 202: "Plötzlich sehen wir die Entwicklung der ganzen Stärke dieses Gemüths, der List, der Besonnenheit, Kraft, Alles aufzuopfern, dem Härtesten sich zu unterwerfen, so dass uns das Ganze nun erscheint als das erste Aufbrechen der ganzen Rose auf einmal nach allen ihren Blättchen und Falten, als ein unendliches Hervorquillen des innersten gediegenen Seelengrundes, in welchem sich vorher noch nichts unterschieden, gebildet, entwickelt hatte, das aber ist als ein unmittelbares Produkt des erwachten eines Interesses, sich selber unbewusst in seiner schönen Fülle und Gewalt aus dem vorher verschlossenen Geiste hervortritt. Es ist ein Brand, den der eine Funke entzündet hatte, eine Knospe, die kaum von der Liebe berührt, unvermuthet in voller Blüthe dasteht, doch je schneller sie sich entfaltet, um so schneller auch entblättert hinsinkt." [Los terminus entre corchetes son nuestros].

La vida de Julieta ha transcurrido sin sobresaltos hasta el momento en que conoce a Romeo. Ella es una joven de quince años que no ha experimentado el dolor de la renuncia a aquello que aprecia, el sacrificio del compromiso, ni la desilusión que conlleva la insatisfacción una vez alcanzado el objeto de deseo. Tampoco ha comprobado que la satisfacción, aún parcial, se logra mediante la realización de una multiplicidad de objetivos. Por un lado, Julieta cree que la felicidad sólo es tal si es completa. Por otro lado, no sabe qué o quién puede hacerla completamente feliz. Cuando conoce a Romeo, proyecta en él toda la fuerza de su interioridad. Es decir, la subjetividad de Julieta se aferra al compromiso con Romeo como aquella objetividad cuya concreción implicará la absoluta realización de su interioridad.

Julieta conoce a Romeo, se enamora de él, es desposada por su amado y se quita la vida ante su cadáver en el breve plazo de días. Su actitud temeraria sólo es comprensible si se entiende que, para Julieta, el compromiso con Romeo es la objetivación de su infinitud. Su subjetividad nunca ha sufrido las limitaciones de la realización objetiva. No es capaz de asumir los límites y determinaciones que están implícitos en la concreción de cualquier actividad. Este comportamiento se hace obviamente manifiesto cuando sus padres le informan que han concertado la boda con el noble Paris. Su negativa a ser desposada por el mismo provoca la furia con el señor Capuleto. Recurre desesperada a Fray Lorenzo. Julieta entonces sostiene:

No me digáis, padre, que lo habéis oído, si no me decís cómo puedo evitarlo: si en vuestra sabiduría no podéis darme ayuda, no dejéis de llamar prudente mi resolución de remediarlo en seguida con este cuchillo. Dios unió mi corazón y el de Romeo; vos, nuestras manos, y antes que esta mano, por vos sellada a la de Romeo, sea el marbete de otro acto, o mi leal corazón se vuelva otro, con traidora rebelión, este cuchillo los atravesará: así que, por vuestra edad de larga experiencia, dadme algún consejo ahora, o si no, mirad, entre mis apuros y yo, será árbitro este sangriento cuchillo, arreglando lo que la autoridad de vuestros años y vuestra habilidad no pudo llevar a ninguna solución de honor leal. No tardéis tanto en hablar: yo anhelo morir, si lo que habláis no habla de remedio.<sup>447</sup>

La desesperación de Julieta se evidencia en el pasaje citado. Amenaza con suicidarse si Fray Lorenzo no encuentra una solución para el conflicto suscitado. Ella

---

447 Shakespeare, William, *Romeo y Julieta*. En el tomo III de *Historia de la Literatura. Shakespeare: Tragedias*. Introducción, traducción y notas de José María Valverde. Barcelona, RBA S.A., 1994, p. 338. Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*, pp. 217-8: "Tell me not, friar, that thou hear'st of this,/Unless thou tell me how I may prevent it/If, in thy wisdom, thou canst give no help./Do thou but call my resolution wise./And with this knife I'll help it presently./God joined my heart and Romeo's, thou our hands;/And ere this hand, but thee to Romeo sealed,/Shall be the label to another seed,/Our my true heart with treacherous revolt/Turn to another, this shall slay them both./Therefore, out of thy long-experienced time,/Give me some present counsel; or behold,/'Twixt my extremes and me this bloody knife/ Shall play the umpire; arbitrating that/Which the commission of thy years and art/ Could to no issue of true honor bring./Be not so long to speak; I long to die,/If what thou speak'st speak not of remedy."

considera que el compromiso con Paris es una traición a Romeo. No sólo porque ya ha sido desposada por este, sino porque considera que conocer a su amado ha sido resultado de la divina Providencia. O sea, el matrimonio con Paris sería un desafío a la voluntad de Dios. Sin embargo, no se atreve a comunicarles a sus padres que Romeo es su marido. Su rebeldía se limita a encuentros furtivos con su amado y el rechazo al compromiso con Paris. Julieta no afronta las consecuencias de sus actos. Si informara a su familia de su matrimonio con Romeo, posiblemente sería expulsada del seno familiar. Pero podría retirarse a Mantua con su marido, y la farsa de su muerte sería innecesaria. Julieta evade constantemente los efectos no deseados de sus actos. Tal operación implica que no es capaz de asumir la exteriorización de su interioridad, ya que el precio a pagar por la objetivación de la subjetividad es asumir que la voluntad personal no controla la realidad exterior.

### 1.2. El personaje de Miranda, de *La tempestad*.

Hegel considera que Miranda, el personaje femenino de *La tempestad*<sup>448</sup>, presenta las mismas cualidades que Julieta. Al respecto, afirma: “Más todavía de esta índole es la Miranda de *La tempestad*; educada en el silencio, Shakespeare nos la muestra en su primer conocimiento de los hombres, la describe sólo en un par de escenas, pero en éstas nos da de ella una representación completa, infinita”<sup>449</sup>. Miranda, la hija de Próspero, es una joven inocente. Ella no ha conocido a otros hombres además

---

448 Vid. Shakespeare, William, *Shakespeare's Comedy of The Tempest*. New York, Harper & Brothers Publishers, 1871. La obra de Shakespeare se centra en las peripecias de Próspero y Miranda. El primero era el duque de Milán. Delegó la administración del ducado a su hermano Antonio, para dedicarse de lleno al estudio de las artes ocultas. Pero Antonio lo traicionó, aliándose con Alonso, el rey de Nápoles, para entregarle Milán y asumir como el nuevo duque. Próspero fue abandonado en un barco con su hija Miranda, y naufragaron en una isla. En ella encontraron a Calibán. Este último era hijo de Sícórax, una bruja de Argel. Próspero le enseñó su lengua y lo educó. Pero Calibán intentó violar a Miranda. Próspero decidió castigar a Calibán, reduciéndolo a la servidumbre. Próspero también encontró un espíritu, de nombre Ariel, encerrado por Sícórax en un árbol. Lo liberó de su prisión a cambio de que le sirviera.

Ariel provoca una tempestad por orden de Próspero. La misma arrastra un barco hacia las costas de la isla. En el navío viajaban Alonso, su hijo Fernando, Antonio, y Sebastián, el hermano del rey Alonso. Ariel esconde el barco, duerme a la tripulación y dispersa a los nobles por el escollo. Fernando se encuentra con Miranda y se enamora de ella. Le ofrece matrimonio y ella acepta. Próspero le concede la mano de su hija. Alonso piensa que Fernando ha fallecido y lamenta su desdicha. Próspero se presenta ante los nobles y les revela que Fernando aún sigue con vida. Alonso restituye el ducado de Milán a Próspero. Este último lo perdona a él y a su hermano por el destierro del que ha sido víctima. Alonso acepta que Fernando despose a Miranda. Ariel hace retornar el barco en el que viajaban los nobles, con la tripulación intacta. Al día siguiente, el navío zarpa de la isla. En el barco también viajan Próspero y Miranda. Ariel es liberado por Próspero.

449 LSE, p. 427, VA II, p. 202: “Mehr noch ist die Miranda im Sturm von dieser Art; auferzogen in der Stille, zeigt sie uns Shakespeare in ihrem ersten Erkennen von Menschen, er schildert sie nur in ein Paar Szenen, aber er giebt uns darin eine vollständige, unendliche Vorstellung von ihr.”

de su padre y Calibán. Este último le causa repulsión: ella ha confiado en Calibán, pero él ha intentado violarla<sup>450</sup>. Miranda no conoce a Fernando fortuitamente, sino gracias a la hábil y secreta intercesión de Próspero. El encuentro entre ambos no ha sido resultado del azar, y su compromiso matrimonial no ha sido únicamente consecuencia de su voluntad consciente. Las argucias de Próspero han sido un factor crucial y determinante en el feliz desenlace de la pareja. Miranda no ha sido obligada a ser desposada por Fernando, pero su padre ha manipulado la situación para que ella aceptara la petición del príncipe. Semejante manipulación sólo es posible debido a la ingenuidad de la doncella. Su escaso conocimiento de la condición humana la convierte en una persona crédula y de carácter infantil.

Nuevamente encontramos un personaje literario que no ha logrado desarrollar su subjetividad. Miranda ha permanecido ignorante de las limitaciones y obstáculos que aparecen cuando se exterioriza la interioridad subjetiva. Su deseo es la infinitud abstracta, que no ha sido determinada por y ante objeto exterior alguno. Su voluntad se inclina resoluta hacia Fernando - el otro -, ante el primer contacto. Tal como se desprende del siguiente pasaje:

Miranda:

¿Qué es aquello?, ¿un espíritu?  
 ¡Cómo mira a su entorno! Creedme, señor mío,  
 Tiene bella figura. Pero eso es un espíritu.

Próspero:

No, niña. Come y duerme y en sus sentidos tiene  
 Lo mismo que nosotros. Ese galán que ves  
 Estaba en el naufragio; salvo por cierta mancha  
 De dolor, que es el cáncer de lo bello, podrías  
 Llamarlo un hombre apuesto. Perdió a sus compañeros.  
 Y deambula en su busca.

Miranda:

Más bien lo llamaría  
 Ser divino, pues nunca ví una cosa tan noble  
 En la naturaleza.<sup>451</sup>

---

450 Vid. Shakespeare, William, *Shakespeare's Comedy of The Tempest*, p. 48.

451 Shakespeare, William, *La tempestad*. Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg. Barcelona, Vitae Ediciones, 2006, p. 67. Shakespeare, William, *Shakespeare's Comedy of The Tempest*, p. 50: “

Miranda: What it's? A spirit?/ Lord, how it looks about! Believe me sir,/ It carries a brave form. But 'tis a spirit./

Prospero: No, wench; it eats and sleeps and hath such/ As we have-such. This gallant which thou seest senses/ Was in the wrack; and, but he's something stain'd/ With grief, that's beauty's canker, thou mightst call him/ A goodly person. He hath lost his fellows,/ And strays about to find'em.

Miranda: I might call him/ A thing divine; for nothing natural/ I ever saw so noble.”

Su actitud ante éste es temeraria, aunque inconsciente de su temeridad. La feliz conclusión de su derrotero no se debe a su propia actividad consciente, sino a la omnisciencia de Próspero.

### 1.3. El personaje de Hamlet, de *Hamlet*<sup>452</sup>.

Hegel prosigue su análisis de los personajes de las obras de Shakespeare, centrando su atención en la figura del príncipe Hamlet. El pensador alemán define al protagonista de la tragedia que lleva su nombre como un carácter melancólico e

---

452Vid. Shakespeare, William, *Hamlet*. Volumen VII de *The Dramatic Works of William Shakespeare; with a life of the poet, and notes, original and selected*. Boston, Hilliard, Gray and Company, 1836, pp. 247-394. La obra de Shakespeare narra las vicisitudes del príncipe Hamlet de Dinamarca. Se encuentra acongojado por la súbita muerte de su padre. A ello se le suma la indignación que siente, ya que la reina Gertrudis, su madre, ha contraído nupcias con el hermano del rey, su tío, a tan sólo un mes del fallecimiento del monarca. Hamlet se encuentra repentinamente con el espectro de su padre. Este último le dice que ha sido asesinado por su hermano, el nuevo rey de Dinamarca. Le exige a Hamlet que lo vengue. Hamlet decide fingir locura para desviar la atención sobre su objetivo: vengar la muerte de su padre, asesinando al rey.

Hamlet ha cortejado a Ofelia. Ella es hija de Polonio, uno de los ministros del rey. Su hermano Laertes le aconseja que no ceda ante las pretensiones lascivas de Hamlet. Luego de este consejo, Laertes se embarca con destino a Francia. Ofelia le dice a Polonio que ha visto a Hamlet enajenado, y este piensa que el rechazo de su hija lo ha afectado severamente. El rey teme que Hamlet haya enloquecido por la muerte de su padre. Polonio sostiene que su locura es producto del amor que le dispensa a su hija Ofelia. El monarca habla con dos amigos de Hamlet, Rosencrantz y Guildenstern, y ordena que trasladen al príncipe a Inglaterra, pues su locura es un problema de Estado y termina afectando a todos en el reino.

Polonio decide espiar la conversación entre la reina y Hamlet en la alcoba real, escondiéndose detrás de las cortinas. La reina piensa que Hamlet quiere asesinarla cuando este le revela que conoce los detalles de la muerte de su padre. Polonio grita por ayuda. Hamlet le da una estocada a través de la cortina al escucharlo. La reina le informa al rey que Hamlet ha asesinado a Polonio. El rey no se anima a castigar a Hamlet porque el pueblo lo quiere. El monarca le dice a Hamlet que debe irse a Inglaterra inmediatamente. El monarca conjura en secreto para que su sobrino sea asesinado una vez que haya llegado a la isla.

Ofelia ha enloquecido, pues su padre ha desaparecido y teme que lo hayan asesinado. Laertes, hijo de Polonio, ha vuelto de Francia. El rey le informa a Laertes que Polonio ha sido asesinado por Hamlet y este clama por venganza. Juntos urden un plan para asesinar al joven príncipe, sin que nadie sospeche de un homicidio. En un desafío con floretes, Laertes herirá a Hamlet con una espada cuya punta contenga veneno letal. Para asegurarse de su muerte, se le servirá a Hamlet una copa de vino con veneno.

Ofelia se ha suicidado y la reina se lo informa a Laertes. Hamlet retorna a Dinamarca. Hamlet y Laertes se pelean en el sepelio de Ofelia. El rey aprovecha la ocasión y acuerda el duelo con floretes. Gertrudis bebe la copa de vino con veneno preparada para Hamlet, durante el enfrentamiento. Laertes hiere a Hamlet con la espada de punta envenenada. Hamlet y Laertes confunden los floretes durante la conmoción del duelo. Hamlet hiere a Laertes con la espada envenenada. Laertes, sabiendo la proximidad de su muerte, le revela a Hamlet el plan del rey. Hamlet hiere al rey con el florete destinado a él. Finalmente, Hamlet bebe de la copa de vino con veneno para suicidarse.



irresoluto<sup>453</sup>. En primer lugar, Hegel realiza un acercamiento conceptual a las características generales de los personajes tratados en la obra de Shakespeare. El filósofo afirma:

Pero, ahora bien, un tal profundo, tranquilo ánimo, que mantiene encerrada la energía del espíritu como la chispa en el pedernal, que no se configura, que no desarrolla su ser-ahí y su reflexión sobre el mismo, tampoco se ha liberado, pues, a través de esta formación. Cuando la disonancia de la desdicha resuena en su vida, queda expuesto a la cruel contradicción de no tener ninguna destreza, ningún puente para mediar entre su corazón y la realidad efectiva, e igualmente ahuyentar de sí las relaciones externas, estar firme frente a ellas y afirmarse en sí. Por tanto, cuando entra en colisión, no sabe arreglárselas, o se lanza pronto, imprudentemente a la actividad, o se deja enredar pasivamente.<sup>454</sup>

La conciencia que ha permanecido aislada del mundo y replegada en sí misma no ha exteriorizado su interioridad. Es decir, la conciencia no ha objetivado su contenido subjetivo en el producto del trabajo. Su pensamiento permanece en la abstracción y lo que elucubra nunca ha sido contrastado con la realidad exterior. O sea, lo pensado no ha sido puesto en acto. La ausencia de acción que sirva de mediación entre la subjetividad de la conciencia y la objetividad del mundo exterior, impide que el pensamiento trascienda su inmediatez original y sea una realidad concreta. La conciencia no supera la identidad inmediata consigo misma, y no se enriquece mediante la experiencia acumulada de acciones, obras, éxitos y fracasos. Permanece inmutable a través del tiempo y no logra salir de sí misma, para convertirse en otra distinta.

Como ya se ha señalado anteriormente, un suceso del mundo exterior afecta eventualmente a esta conciencia no desarrollada. La conciencia no sabe actuar frente a un desafío, ya que no ha adquirido ninguna habilidad. La falta de experiencia en la vida da por resultado la ausencia de destreza. El hiato entre lo que desea y el mundo exterior no puede ser mediado por la actividad, porque no sabe cómo realizarla. La conciencia sólo se guía por lo que siente, pues el sentimiento es la única determinación aprehensible de su interioridad. Pero este no le da un conocimiento cierto e indubitable

---

453 Vid. Bungay, Stephen, *Beauty and Truth: A study of Hegel's Aesthetics*, pp. 165-78. Los contemporáneos a Hegel criticaban a Shakespeare por la inacción de Hamlet. Hegel entiende la pasividad y melancolía de Hamlet como síntomas del alma bella. Hamlet es el paradigma del alma bella romántica.

454 LSE, p. 428. VA II, p. 204: "Solch ein tiefes, stilles Gemüth nun aber, das die Energie des Geistes wie den Funken in Kiesel verschlossen hält, sich nicht ausgestaltet, sein Daseyn und seine Reflexion über dasselbe nicht ausbildet, hat sich denn auch nicht durch diese Bildung befreit. Es bleibt dem grausamen Widerspruch ausgesetzt, wenn der Misston des Unglücks in sein Leben hereinklingt, keine Geschicklichkeit, keine Brücke zu haben, sein Herz und die Wirklichkeit zu vermitteln, und ebenso die äusseren Verhältnisse von sich abzuwehren, gehalten dagegen zu seyn und an sich zu halten. Geräth es in Kollision, so weiss es sich deshalb nicht zu helfen, geht rasch, besinnungslos zur Thätigkeit heraus, oder lässt sich passiv verwickeln."

al momento de obrar. Sólo posee la convicción personal, fundada en móviles sin solidez ni fundamento racional alguno.

Luego, la conciencia que ha permanecido replegada en sí misma sólo posee la certeza subjetiva, objetivamente indeterminada, de sus sentimientos. La confrontación con cualquier otra perspectiva la hace dudar de sus propósitos. Es incapaz de sostener su posición intelectual frente a lo demás, pues no tiene ningún fundamento objetivo que la valide. La conciencia tiene dos opciones ante esta situación: se aferra a su propia convicción y persigue irreflexivamente sus objetivos; es presa de la incertidumbre generada por la diversidad de opiniones y se abstiene de actuar. Hegel considera que Hamlet es un ejemplo muy claro de este tipo humano:

Así, p.ej., Hamlet es un ánimo bello, noble; no interiormente débil pero carente de fuerte sentimiento vital, desconsoladamente vaga extraviado con la apatía de la melancolía; es muy avisado; no hay ningún signo externo, ningún fundamento para la sospecha, pero él está desazonado, no todo es como debiera ser, presente el monstruoso hecho ocurrido. El espíritu de su padre le da más detalles. Rápidamente se prepara interiormente a la venganza, constantemente medita sobre el deber que le prescribe su propio corazón; pero no se deja arrastrar, como Macbeth, no mata, no se enfurece, no golpea, como Laertes, inmediatamente, sino que persiste en la inactividad de un alma bella interior, que no puede hacerse efectivamente real, comprometerse en las relaciones presentes. Él aguarda, busca certeza objetiva en la bella rectitud de su ánimo, pero aun después de haberla obtenido, no llega a ninguna decisión firme, sino que se deja guiar por coyunturas externas. Ahora bien, en esta falta de realidad efectiva se equivoca también en cuanto a lo que tiene delante, da muerte al anciano Polonio en vez de al rey; actúa precipitadamente cuando debería dar pruebas de ponderación, mientras que cuando se precisaría la justa energía de la acción, permanece hundido en sí, hasta que, sin su acción, en el vasto transcurso de las coyunturas y de los accidentes, se ha desarrollado el destino del todo y de su propia interioridad que no deja de estar retraída en sí.<sup>455</sup>

Hegel sostiene correctamente que Hamlet ha caído en la melancolía. Tal aserción puede ser verificada en un pasaje de la tragedia. El príncipe aún sufre por la muerte de su padre. Más aún por el repentino compromiso de su madre con su tío. Hamlet clama abatido: “¡Ah, si esta carne, demasiado, demasiado sólida, se fundiese, se

---

455 LSE, 428. VA II, pp. 204-5: “So ist z.B. Hamlet ein schönes, edle Gemüth; nicht etwa innerlich schwach, aber ohne kräftiges Lebensgefühl geht er in der Dumpfheit der Melancholie, schwermüthig in der Irre umher; er hat eine seine Wittrung, kein äusseres Zeichen, kein Grund zum Verdacht ist da, aber ihm ist nicht geheuer, es ist nicht alles wie es seyn soll, er ahnt die ungeheure That, die geschehen. Der Geist seines Vaters giebt ihm das Nähere an. Schnell ist er innerlich zur Rache bereit, er gedenkt stets der Pflicht, die ihm sein eignes Herz vorschreibt, aber lässt sich nicht, wie Macbeth hinreissen, tödtet nicht, wüthet nicht, schlägt nicht, wie Laertes, unmittelbar drein, sondern verharrt in der Unthätigkeit einer schönen, innerlichen Seele, die sich nicht wirklich machen, in die gegenwärtigen Verhältnisse sich nicht hineinlegen kann. Er wartet ab, sucht in der schönen Rechtlichkeit seines Gemüths nach objektiver Gewissheit, kommt aber, selbst nachdem er sie erlangt hat, zu keinem festen Entschluss, sondern lässt sich durch äussere Umstände leiten. In dieser Unwirklichkeit irrt er sich nun auch in dem, was vorliegt, bringt, statt des Königs, den alten Polonius um; handelt übereilt, wo er hätte besonnen prüfen müssen, während er, wo es der rechten Thatkraft bedurfte, in sich versunken bleibt, bis sich ohne seine Handlung in diesem breiten Verlauf der Umstände und Zufälle das Schicksal des Ganzen wie seiner eigenen stets wieder in sich zurückgezogenen Innerlichkeit entwickelt hat.”

derritiese y se disolviese en un rocío! ¡O si el Eterno no hubiera fijado su ley contra el suicidio!”<sup>456</sup>. La tendencia suicida de Hamlet demuestra su temperamento taciturno. El matrimonio entre la reina Gertrudis y su tío es un acto inmoral. El joven príncipe no ha comprobado aún que se haya cometido un delito. Pero la inmoralidad de la acción ha quebrantado el orden natural de los sucesos. Su reacción frente a esta infracción no es la rebeldía. No increpa ni a su madre ni a su tío. Se aparta del resto y sufre en soledad. El suicidio sería el punto culminante de una vida signada por la evasión.

Hamlet se encuentra con el espectro de su padre. Este último le revela el crimen cometido por su tío. El joven príncipe piensa en la venganza. Pero no actúa inmediatamente. En primer lugar, duda de la veracidad de lo expresado por el espíritu. Teme que haya sido un engaño del diablo. Reconoce que su carácter melancólico lo hace susceptible a tales artificios<sup>457</sup>. Pero incluso cuando ya está seguro que su tío ha asesinado a su padre, no se atreve a concretar su venganza. Hamlet sostiene que no quiere asesinar al rey luego de que este último se haya confesado ante Dios, pues teme que entonces ascienda al Cielo, libre de pecados<sup>458</sup>. El príncipe espera la ocasión

---

456 Shakespeare, William, *Hamlet*. En el tomo III de *Historia de la Literatura. Shakespeare: Tragedias*. Introducción, traducción y notas de José María Valverde. Barcelona, RBA S.A., 1994, pp. 11-2. Shakespeare, William, *Hamlet*, p. 264: “Hamlet. O that this too, too solid flesh would melt,/Thaw, and resolve itself into a dew!/Or that Everlasting had not fixed/His canon ‘gainst self-slaughter!”

457 Op. cit., *Hamlet*, p. 309: “The spirit I have seen,/Maybe a devil; and the devil hath power,/To assume a pleasing shape; yea, and perhaps,/Out of my weakness, and my melancholy,(As he is very potent with such spirits,)/Abuses me to damn me. I’ll have grounds/More relative than this. The play’s the thing,/Wherein I’ll catch the conscience of the king.” Shakespeare, William, *Hamlet*, p. 41: “El espíritu que he visto puede ser el Diablo, y el Diablo tiene poder para tomar una figura agradable, sí, y quizá, por mi debilidad y mi melancolía, como es tan potente con tales espíritus, me engaña para condenarme. Conseguiré fundamentos más relevantes que eso. El drama es la realidad en que atraparé la conciencia del Rey.”

458 Op. cit., p. 332: “Hamlet. Now might I do it, pat, now he is praying;/And now I’ll do’t; and so he goes to heaven;/And so am I revenged? That would be scanned./A villain kills my father; and, for that,/I, his sole son, do this same villain send/To heaven./Why, this is hire and salary, not revenge./He took my father grossly, full of bread;/With all his crimes broad flown, as flush as May;/And, how his audit stands, who knows, save Heaven?/But, in our circumstances and course of thought,/‘Tis heavy with him. And am I then revenged?/To take him in the purging of his soul,/When he is fit and seasoned for his passage?/No./Up, sword; and know thou a more horrid hent./When he is drunk, asleep, or in his rage;/Or in the incestuous pleasure of his bed;

At gaming, swearing; or about some act/That has no relish of salvation in’t:/Then trip him, that his heels may kick at heaven;/And that his soul may be as damned, and black,/As hell, whereto it goes.” Shakespeare, William, pp. 57-8: “Hamlet. Ahora podría hacerlo bien, ahora está rezando; y ahora lo haré, y así se irá al Cielo. Y así quedo vengado; estoy hay que pensarlo bien. Un bribón mata a mi padre, y por ello, yo, su único hijo, envío al Cielo a ese bribón. Ah, eso es paga y salario, no venganza. Él sorprendió a mi padre en lo grosero, harto de pan, con todas sus culpas en plena floración, tan lucidas como mayo; y nadie sabe, sino el Cielo, cómo tiene éste su cuenta, pero en nuestras circunstancias y modo de pensar, lleva mucho peso; y entonces ¿quedo vengado al sorprenderle cuando se purifica el alma, cuando está listo y a punto para su tránsito? No. Quita, espada, y búscate una ocasión más horrible, cuando duerma embriagado, o tenga cólera, o en el incestuoso placer de su lecho, cuando juegue, cuando jure, o en algún

propicia para vengarse. Sin embargo, esta es aplazada indefinidamente. Hamlet no genera las condiciones para alcanzar su objetivo, sino que espera pasivamente el momento que considere oportuno. La indeterminación de su voluntad permite que las determinaciones del mundo exterior lo aten a las coyunturas externas.

Hegel le contrapone la figura de Laertes. Este último no duda un instante en vengar la muerte de su padre<sup>459</sup>. No espera la oportunidad ideal para cumplir su objetivo. Laertes planea el asesinato de Hamlet con el rey, y no deja nada al azar<sup>460</sup>. El hijo de Polonio no cuestiona los móviles de su acción: desea vengar la muerte de su padre y el honor de su hermana Ofelia. No se pregunta por la validez de sus intenciones. Tampoco intenta encontrar una fundamentación objetiva en la rectitud de su carácter: el honor mancillado no puede fundarse en un fenómeno objetivo. El deseo de venganza proviene de una subjetividad que se ha sentido humillada por un suceso exterior. Pero el carácter humillante de lo acontecido, así como la magnitud de la vejación sufrida, no pueden ser definidos por criterios objetivos. Sólo la víctima puede establecer la dimensión de la humillación y su correspondiente pena.

La pregunta por el momento idóneo para cometer el acto punitivo se transforma en el aplazamiento por tiempo indefinido de una acción, cuya proyección nunca logra colmar las expectativas de Hamlet. El príncipe no quiere asesinar a su tío cuando este se confiesa ante Dios, porque teme que ascienda al Cielo con sus pecados perdonados. Hamlet desea verlo en el Infierno: el mismo lugar en el que padece su padre. La venganza se convierte en un acto inconmensurable, que no encuentra límites en la mente del joven. Pero semejante acción no puede ser llevada a cabo en la realidad efectiva. La exigencia de un acto punitivo semejante implica que el momento indicado para realizarla nunca acontece<sup>461</sup>. Finalmente, Hamlet asesina a su tío y se suicida. Pero la

---

acto que no tenga sabor de salvación: entonces, échale la zancadilla para que sus talones golpeen el Cielo, y su alma esté tan condenada y negra como el Infierno adonde va.”

459 Op. cit., p. 361: “Laertes. And so have I a noble father lost;/A sister driven into desperate terms;/Whose worth, if praises may go back again,/Stood challenger on mount of all the age/For her perfections. – But my revenge will come.” Shakespeare, William, *Hamlet*, p. 76: “Laertes. Y así, tengo un noble padre perdido, y una hermana reducida a situación desesperada, aunque su valía (si las alabanzas pueden volver atrás) se erguía desafiante en la cima de este tiempo, por sus perfecciones. Pero llegará mi venganza.”

460 Vid. op. cit., pp. 361-6.

461 Cf. Paolucci, Anne, “Bradley and Hegel on Shakespeare”. En *Comparative Literature*, 16 (1964), pp. 211-25. Según la comentarista, el alma bella es consciente de la necesidad formal de su personalidad, y tiene conciencia de sus propias limitaciones. Es decir, es consciente de su identidad consigo misma. Por este motivo, se concibe a sí misma como su propio fundamento. Por otro lado, el alma bella también es consciente de la existencia de otro que se opone a ella y la limita. Esta paradoja se hace explícita en la descripción hegeliana de Hamlet, ya que el príncipe de Dinamarca no duda de su objetivo, aunque las

conclusión de la tragedia no cambia la situación: el joven príncipe se resigna a materializar su deseo como le sea posible. Hamlet no había planeado la muerte de su madre, ni el asesinato de Laertes. No ha logrado controlar la realidad, aunque intentara manipularla.

2. La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” y su vinculación con los personajes de las obras de Goethe.

Hegel considera que Werther, protagonista de *Die Leiden des jungen Werther*, es un alma bella. Se refiere al mismo en las *Lecciones sobre la Estética*. Curiosamente, no vincula explícitamente a la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* con la mencionada figura del Espíritu. Intentaremos dilucidar las causas de su elección en el presente apartado. Para ello, es necesario exponer brevemente la concepción de “alma bella” postulada por Johann Wolfgang Goethe.

### 2.1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Johann Wolfgang Goethe.

En 1774 Goethe publicaba su primera obra relevante. La misma se tituló *Die Leiden des jungen Werther*<sup>462</sup>. En esta novela ya se podía rastrear la temprana noción

---

circunstancias externas lo conduzcan a la tragedia. Su fracaso no niega la libertad del alma bella. Hamlet intuye que es libre cuando decide vengar la deshonrosa muerte de su padre. Pues siente que la venganza es su deber. Pero el aplazamiento de su objetivo evidencia un problema más grave que la ausencia de una coyuntura externa favorable. Hamlet no concreta su objetivo porque teme que el resultado no sea el esperado. El joven príncipe no sólo anhela realizar una acción, sino también controlar las consecuencias que esta provocaría. Si fuese verdaderamente consciente de las limitaciones que afronta cualquier individuo cuando actúa, aceptaría que las consecuencias de un acto no pueden ser manipuladas. La negativa a actuar bajo condiciones desfavorables evidencia el comportamiento de una conciencia que intenta reducir la realidad exterior a un fenómeno de su propia interioridad. La suspensión por tiempo indefinido de su anhelada venganza lo convierten, paradójicamente, en una subjetividad pasiva, que es determinada por factores externos. Hamlet es dominado y determinado por las circunstancias externas, porque no acepta que sus acciones pueden tener resultados indeseados.

462 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Como se sabe, la obra en cuestión es una novela epistolar que trata sobre la vida de un joven llamado Werther. El protagonista relataba sus vivencias a un amigo llamado Wilhelm en esquelas que le enviaba a este último. Se había retirado de las grandes urbes, pues le desagradaban. Así, se había dirigido a una pequeña aldea llamada Walheim. En la misma conoce a una joven llamada Charlotte, de quien se enamoró. Pero ella estaba comprometida con un joven llamado Albert. A pesar de las ilusiones que albergaba Werther, Charlotte no estaba dispuesta a romper su compromiso con Albert. Por este motivo, el protagonista decidió alejarse de Walheim, aceptando un trabajo en la ciudad. Sin embargo, el clima reinante en la urbe, fruto del dominio político de la aristocracia, hizo que reconsiderara su proyecto. Así, Werther volvía a Walheim, sólo para reencontrarse con Charlotte, a quien no había dejado de amar. La cercanía con su amada, conjugada con la indiferencia de esta hacia su amor, lo llevarían a una depresión, que culminaría con su suicidio.

que el escritor alemán tuviera acerca del “alma bella”. La calificación de “alma bella” sólo se hace explícita en un pasaje de la obra. El “editor” de las cartas calificó a Charlotte de este modo cuando comprendió que su amabilidad y su solicitud hacia Werther no eran motivadas por el amor que ella le dispensaba, sino que eran características atribuibles a su personalidad: Charlotte se comportaba de esta manera con cualquier persona de su entorno<sup>463</sup>.

Sin embargo, la obra más relevante de Goethe en lo referente a su particular concepción de “alma bella” es justamente *Bekenntnisse einer schönen Seele*<sup>464</sup> (*Confesiones de un alma bella*). Esta es en realidad el sexto libro de la novela denominada *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-6)<sup>465</sup>. Es incluido en la obra como el diario íntimo de una tía de Natalie<sup>466</sup>. Debido a la ausencia de vínculos entre la

---

463 Vid. op. cit., p. 220. Vid. Schmeer, Hans, *Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, p. 62. El comentarista señala que la calificación de “un alma bella femenina” (*eine schöne weibliche Seele*) aparecía en la segunda edición de la novela, impresa en 1787. Es decir, fue uno de los agregados de Goethe a la primera edición de su obra.

464 Para una versión en castellano, consultar Goethe, Johann Wolfgang, *Confesiones de un alma bella*. Introducción y traducción de Salvador Mas. Madrid, A. Machado Libros S.A., 2001. *Bekenntnisse einer schönen Seele* es un relato en primera persona de una mujer que rememora los acontecimientos de su vida. Debido a esta educación, soñaba con héroes cuya virtud fuera acorde a la doctrina de la Biblia. Su ideal de humanidad contrasta con la visión que tiene de la sociedad, ya que confiesa el temor que siente hacia los hombres, por su falta de modales, ambigüedad moral y discursos con doble sentido. Considera a Dios su protector frente a las inclinaciones de los ellos.

Pero conoce a un hombre, llamado Narciso, con quien sostiene una relación que se ajusta a su modelo de virtud. Amaba a Narciso, pero quería ser libre en sus asuntos. La presencia de Dios resurge ante la protagonista cuando siente la tentación de mantener relaciones sexuales con su amado. Considera que necesita libertad de acción para alcanzar la felicidad y se niega a actuar en contra de sus convicciones. Por este motivo, elige a Dios antes que a su novio. Así, abandona a Narciso. Cansada de la realización de distintas obligaciones que entorpecen su vida espiritual, decide apartarse de la vida cotidiana y dejar de lado el contacto con el mundo exterior. Incluso la atención que dispensa a sus padres dificulta la realización de sus compromisos religiosos. Tiene la sensación de estar ante Dios y de poseer una relación exclusiva con él. Por ello, rechaza el consejo que los demás puedan darle, ni se deja influenciar por ellos. Luego del fallecimiento de su padre, la protagonista cambió sus hábitos, dejando de ser tan retraída. Su hermana casada fallecería al dar a luz un niño, dejando huérfanos a sus dos hijos, pues su marido había fallecido anteriormente en un accidente. Por este motivo, la protagonista se dedicaría a cuidarlos.

465 Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlín, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 1870. Dicha novela trata sobre las peripecias de un joven llamado Wilhelm Meister quien, desilusionado por el rechazo que sufriría de parte de su amada Mariana, dejaría de lado sus proyectos personales para dedicarse a la actuación. Por este motivo, se uniría a una compañía de actores con quienes montarían obras de Shakespeare. Luego de que la caravana fuera asaltada por unos bandidos en un bosque, el protagonista es herido severamente. A su ayuda acudiría una joven llamada Natalie, quien curaría sus heridas. Wilhelm Meister, intrigado por la figura de esta mujer, quería reencontrarla. Finalmente, y luego del reencuentro, el joven decidiría renunciar a su vida como actor para asumir las obligaciones y compromisos que había dejado de lado en un comienzo.

466 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Aus meinen Leben: Dichtung und Wahrheit*. Leipzig, Philipp Reclam Verlag, 1841. Parte II, Libro VIII. Tal como el mismo Goethe lo reconociera, este personaje en particular remite a Susanne von Klettenberg, íntima amiga de la madre del escritor, que falleció a la edad de 52 años a causa de una enfermedad. El escritor relataba que, para von Klettenberg, la enfermedad que padecía era

protagonista del diario con los personajes del resto de la obra, este puede ser comprendido como una obra independiente.

La novela tiene el formato de una confesión. Por este motivo, focaliza exclusivamente en las reflexiones de su protagonista, de las que se deduce la identificación entre la conducta virtuosa y la devoción religiosa. De tal manera, que el creyente es considerado un virtuoso. Pero, la protagonista no entiende la fe como la observación de la liturgia de una institución religiosa sino como la interiorización de los preceptos de la Biblia. La ausencia de un tercero que sirva de mediador entre el creyente y su fe, se resuelve en una concepción personal de Dios, que es intuitivo inmediatamente como “el amigo invisible” que cohabita en la conciencia de la protagonista. El segundo rasgo relevante de la *schöne Seele* es su negativa a ser determinada por vínculos afectivos que entorpezcan su relación personal con Dios. El rechazo al compromiso marital, así como el distanciamiento de sus padres y del resto de la sociedad, son vividos como un sacrificio necesario para el sostenimiento de la relación exclusiva con su “amigo invisible”. Finalmente, la ausencia de lazos afectivos resulta en una vida estéril, ya que su aislamiento implica necesariamente la falta de determinación en su existencia. Goethe considera que las consecuencias finales mencionadas, definen a la *schöne Seele* como un tipo humano distante del ideal de armonía entre la inclinación sensible y la conciencia del deber que había pensado Friedrich Schiller.

Como ya se había señalado, la *schöne Seele* identifica la virtud con la devoción religiosa. Esta identificación se pone de manifiesto en la afirmación de su castidad. La renuencia a desposarse con Narciso coincide con la renovación de su fe en la vida adulta<sup>467</sup>. Más relevante es el episodio que implica a su amigo Philo, quien le cuenta su vida íntima. La protagonista se halla consternada por la confesión que Philo le hiciera

---

un hecho necesario, pues demostraba que el ser humano se halla en este mundo, pero no es realmente de este mundo.

467 Vid. op. cit., segunda parte, pp.100-5. Vid. Heitner, R. Robert, “Goethe's Ailing Women”. En *MLN*, volumen 95, Nº 3, German Issue (Abril, 1980), pp. 497-515. El comentarista encuentra un rasgo en la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* que es recurrente en la obra de Goethe: la inclinación hacia lo prohibido. El intento por abrazar lo prohibido lleva a Werther al suicidio, ya que al intentar abrazar a Charlotte, abandona su amor platónico a una mujer casada (única relación posible en este caso), para entregarse al placer sensual. Lo prohibido de esta relación lo llevaría al suicidio. La protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* rechaza el compromiso con Narciso; no acepta la unión de espíritu y carne, y se une a una sociedad pietista (los hermanos moravos), que focaliza su atención en la salud del alma. Ella sólo se ocupa de su espíritu. La gente común vive en el mundo y ella ha escapado de él. La protagonista se concentra en buscar la unión con Dios. Deja las actividades mundanas, incluso aquellas asociadas con la caridad, para dedicarse sólo a su espíritu. Pero la unión mística con Dios no puede obtenerse, pues el objetivo en cuestión es infinitamente inalcanzable.

de sus deslices y se pregunta si acaso ella podría considerarse mejor que Philo, pues aún siente la proclividad a caer en el pecado. La solución al conflicto la encontrará en la reafirmación de su fe en Dios<sup>468</sup>.

Pero el vínculo entre la protagonista y Dios no se refiere al cumplimiento de fórmulas ceremoniales, sino a las exhortaciones realizadas a su “amigo invisible”. La *schöne Seele* interpreta su propio sentimiento de culpa, o su ausencia, como las respuestas de su “amigo invisible”: la culpa es interpretada como la prohibición a realizar una acción, mientras que su ausencia significa el permiso otorgado<sup>469</sup>. La relación con Dios es personal, y no es mediada por un tercero - sea una institución, u otra persona -. Al respecto, un momento significativo de la obra es la desazón que sentía la protagonista ante los sermones de su iglesia, y la grata sorpresa que significó el descubrimiento de los escritos de los hermanos moravos (*die herrnhutische Gemeinde*), con cuyo pensamiento coincidía<sup>470</sup>. Podría pensarse entonces en la existencia de una institución que media entre la *schöne Seele* y su fe. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que los hermanos moravos era una secta pietista: focalizaban en el vínculo personal entre el creyente y Dios, dejando de lado la liturgia de la ortodoxia protestante<sup>471</sup>. La adhesión de la protagonista a este grupo religioso es la confirmación de su rechazo a la institucionalidad religiosa<sup>472</sup>.

---

468 Vid. op. cit., pp.113-4. Cf. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, p. 256. El comentarista comete un error al adjudicar la comparación hecha por la *schöne Seele* entre Philo y el Agathon de Wieland, a ella misma. De todas maneras, es interesante enfatizar esta comparación. La novela de Wieland puede ser entendida como una alegoría y una *Bildungsroman*. Es una alegoría que muestra el desarrollo del hombre, desde la conciencia sensible hasta su formación integral como un ser humano que presenta la armonía entre mente y cuerpo. Si la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* considera que Philo es un Agathon, que ha tenido que pagar una fuerte suma por lo aprendido por la experiencia, significa que las consecuencias de sus deslices aún le acusan serios problemas.

469 Vid. op. cit., segunda parte, p. 113. La protagonista dice que su “amigo invisible” le ha permitido ser amiga de Philo. Vid. Mas, Salvador, “El mito de una subjetividad bella”. En Goethe, Johann Wolfgang, *Confesiones de un alma bella*, p. 56. El comentarista señala que si la protagonista es consciente de su potencial pecaminosidad, entonces no confunde a su “amigo invisible” con su propio Yo. Si se tomara a sí misma como si fuera su propio “amigo invisible”, entonces se concebiría a sí misma como Dios. En ese caso, no sentiría culpa ante su condición pecaminosa, pues consideraría que todo lo que pensara, sintiera, deseara o hiciera sería obra de un ente universal que estaría determinado a desear lo moralmente correcto. Como este no es el caso, ella afirma su yoidad frente a Dios, sin confundir ambas instancias. Es decir, la protagonista no se toma a sí misma como un reflejo de lo divino.

470 Vid. op. cit., segunda parte, pp. 118-22.

471 Vid. von Mücke, Dorothea, “Experience, Impartiality, and Authenticity in Confessional Discourse”. En *New German Critique*, N.º. 79, Special Issue on Eighteenth-Century Literature and Thought (Invierno, 2000), pp. 5-35. El pietismo fue resultado de un proceso interno que registraba como hipócrita la observación de un culto religioso. Su particular contribución a la Ilustración es el rechazo a las doctrinas oficiales e instituciones que las alientan y su inclinación a la experiencia individual. El tipo de discurso confesional pietista desplegaba un modelo de objetividad o “imparcialidad” que está fundado en la



La protagonista demuestra su fe sacrificando los vínculos con personas de su entorno. La exclusividad de su relación con Dios no sólo implica la ruptura con su amado, sino también el distanciamiento del resto de la sociedad<sup>473</sup>. La ausencia de compromisos afectivos de cualquier índole se traduce en la falta de un proyecto de vida concreto. En el horizonte intelectual del *alma bella* no hay otra aspiración que no sea la obediencia rigurosa al mandato divino. El resultado es la indeterminación en la vida de la protagonista: la *schöne Seele* resiste la determinación de su entorno, pero a la vez no lo determina<sup>474</sup>. La esterilidad de su existencia resalta en la contraposición de su

---

irrefutable autenticidad de la experiencia individual del creyente. Un caso llamativo es la autobiografía de Eleonore Petersen. Este escrito muestra al lector una des-identificación del mundo, como paso previo a su experiencia íntima religiosa, que la hace pietista. Se distanciaba de las demás mujeres; temía desde niña perder la castidad, y se cuidaba de cualquier comportamiento que pudiera llevar a perderlo. Así, von Mücke concluye que el discurso confesional pietista desarrolla la opción del individualismo radical, que es vaciado de subjetividad empática, pero que soporta el modelo pietista de la autenticidad de la fe como una experiencia individual.

472 Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987, pp. 10-15. El comentarista sostiene que el Aufklärer alemán simpatizaba con el pietismo y su énfasis en el culto personal a Dios, la autodeterminación, y contra el dogma acriticamente aceptado. Tanto el pietismo como la Aufklärung pugnaban por la reconciliación con la sociedad, la reforma de las viejas instituciones, y abogaban por el bien de los demás como una forma para lograr la superación de uno mismo.

473 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Segunda parte, p. 105. Vid. Schütze, Martin, “‘Das zusammenbrennende’, ‘zusammentreffende Ganze’ in ‘Wilhelm Meister’”. En *Modern Philology*, volumen 26, Nº 4 (Mayo, 1929), pp. 481-497. Las *Bekenntnisse einer schönen Seele* están estrechamente relacionadas con esta totalidad interior, justamente porque la *schöne Seele* es una pietista que sufre con el contacto con el mundo exterior. El lugar de la totalidad (*Ganze*) interior es ocupado por Dios, que es llamado “el amigo invisible”.

474 Vid. Fleischer, Stefan, “‘Bekenntnisse Einer Schönen Seele’: Figural Representation in Wilhelm Meisters Lehrjahre”, en *MLN*, Volumen 83, Nº 6, Comparative Literature (Diciembre, 1968), pp. 807-820. Su comunión con lo divino no puede ser expresada en símbolos terrenales. Su desarrollo es hacia un ideal de Bildung que no puede ser imaginado, pues es bildlos (sin imagen, sin representación). En principio, la *schöne Seele* comienza a describir su conversión valiéndose de analogías con la naturaleza. Pero sólo se vale de ellas como metáforas, pues reconoce que lo experimentado es indescriptible. La protagonistareconocía, en el último párrafo de su confesión, que vivía en completa armonía, sin los conflictos del deseo interior y las demandas del mundo exterior. Pareciera que hubiera logrado el ideal que señalara Schiller en su *Über Anmut und Würde* como la armonía entre deber y deseo. Pero la libertad es lograda a un precio, pues la armonía entre el deseo del alma bella y el imperativo moral existe sólo bajo la condición de que su existencia sea removida de la arena del conflicto. Su libertad es el producto del tipo más intenso de negación de sí imaginable. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, p. 259. La protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* no logra describir su vida interior. Cae en la inefabilidad al intentar referirse a lo que ella considera lo más importante. Según Norton, esta situación se produce debido a la ausencia de un mundo exterior que le sirva como punto de referencia. Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987, pp. 50-1. El comentarista también sostiene que la relación de la *schöne Seele* con Dios es irrepresentable y la palabra no aprehende lo sentido. Es decir, es una experiencia inefable. El verdadero Yo de la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* sólo se presenta a través de la emoción. Dios es el “amigo invisible”. No hay visión, ni representación del mundo, sino sólo certeza en la emoción.

carácter frente al de su tío, quien celebra la determinación como condición necesaria en la vida de un adulto<sup>475</sup>.

Pero más significativo aún resulta el contraste entre el “alma bella” y su sobrina Natalie. La protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* resalta las cualidades de su sobrina, siempre dispuesta a ayudar a los más necesitados. La *schöne Seele* era caritativa, pero su intención era lograr la redención. Natalie, en cambio, lo hacía sin buscar rédito ulterior<sup>476</sup>. Curiosamente, el comportamiento de Natalie le vale el mote de “alma bella” por parte de su hermano Lotario. Este último sostiene que la mencionada expresión le corresponde más a su hermana que a su tía<sup>477</sup>. Varios comentaristas afirman que el citado pasaje muestra claramente la influencia que había ejercido el pensamiento de Schiller sobre Goethe<sup>478</sup>. Esta hipótesis de lectura cobra sentido, si se tiene en cuenta

---

475 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Segunda parte, pp. 126-7. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, p. 261. La crítica de Goethe hacia la postura de la protagonista de se da por intermedio del personaje de su tío. Este último le dice a la *schöne Seele* que, en vez de aplicar sus energías en transformar su entorno, se limita a contenerse a sí misma. Esta represión es estéril. Los placeres sensuales tienen el poder de hacerla retraerse y temer sus propias inclinaciones, porque ella no ha tenido la experiencia de lidiar con ellos. La protagonista no hace nada por los demás; incluso hace infeliz a su entorno. Vid. Hirsch, Marianne, “Spiritual Bildung: The Beautiful Soul as Paradigm”. En *The Voyage in Fictions of Female Development*. Estados Unidos de América, University Press of New England, 1983, pp. 23-48. La comentarista tiene una perspectiva singular que difiere de las lecturas que hicieran otros críticos. Marianne Hirsch sostiene que la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* es una mujer independiente. Se niega a cumplir el rol reservado por la sociedad a las mujeres y se retrae de todo contacto social. Debido a la incompreensión de su entorno, su única alternativa es el aislamiento. En su soledad, pergeña un “amigo invisible”. Este último es el Dios que se inventa para responder a sus necesidades. Su retraimiento la conduce a renunciar a su propio cuerpo. Esta renuncia a su sensibilidad es un segundo nacimiento. La protagonista del escrito renace finalmente como un “alma bella”. Su introversión llega al extremo de su propia absorción, pues es incapaz de salir de su ensimismamiento. Finalmente, deviene una personalidad narcisista. Vid. Mas, Salvador, “El mito de una subjetividad bella”. En Goethe, Johann Wolfgang, *Confesiones de un alma bella*, pp. 56-8. La protagonista quiebra el cerco de la subjetividad estéril, al objetivar su experiencia en la escritura de su confesión. A la vez, el “alma bella” logra terminar con su aislamiento, pues la escritura siempre presupone un lector. Vid. Naumann, Walter, “Goethe’s Religion”. En *Journal of the History of Ideas*, volumen 13, Nº 2 (Abril, 1952), pp. 188-199. La *schöne Seele* se opone a los demás caracteres de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, que ya no sienten la misma devoción.

476 Vid. op. cit., segunda parte, pp. 138-9.

477 Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, segunda parte, p. 329: “Lassen Sie uns hierauf einen Bund schließen; es ist keine Schawärmerei, es ist eine Idee, die recht gut ausführbar ist, und die öfters, nur nicht immer mit klarem Bewußtseyn, von guten Menschen ausgeführt wird. Meine Schwester Natalie ist hiervon ein lebhaftes Beispiel. Unerreichbar wird immer die Handlungsweise bleiben, welche die Natur dieser schönen Seele vorgeschrieben hat. Ja, sie verdient diesen Ehrennamen vor vielen andern, mehr, wenn ich sagen darf, als unsre edle Tante selbst, die zu der Zeit, als unser guter Arzt jenes Manuscript so rubricirte, die schönste Natur war, die wir in unserm Kreise kannten.”

478 Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*, pp. 46-51. Vid. Plath, O.E., “Schiller’s influence on Wilhelm Meisters Lehrjahre”. En *Modern Language Notes*, volumen 31, Nº 5 (Mayo, 1916), pp. 257-267. Vid. Schmeer, Hans, *Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, pp. 62-6. Vid. Mas, Salvador, “El mito de una subjetividad bella”. En Goethe, Johann Wolfgang, *Confesiones de un alma bella*, pp. 9-67. Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 59-60. Vid. Strich, Fritz, *Schiller, sein Leben un sein Werk*, pp. 212-88.

la documentación en la cual se apoya. El autor de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* había criticado la esterilidad del alma bella en la mencionada novela y en otros escritos<sup>479</sup>. Pero una carta enviada por Schiller a Goethe el 3 de Julio de 1796 provocaría un cambio en la perspectiva que el autor de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* sostenía acerca del “alma bella”. En la misiva, Schiller sostenía que la “Canonesa” (*Stifsdame*) es divina<sup>480</sup>, pero Natalie es divina y humana. Para Schiller, Natalie tiene como contenido la realidad y como finalidad lo divino: es una naturaleza puramente estética. Según Schiller, Natalie merece el título de “alma bella”<sup>481</sup>. Goethe respondería a la carta enviada por Schiller el 9 de Julio de 1796<sup>482</sup>, reconociendo que la crítica realizada por este último es correcta, y prometiendo enmendar los errores cometidos. Luego de esta esquela, Goethe agregaría el citado pasaje del libro octavo de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, en el cual Lotario atribuye a Natalie un “alma bella”.

Sin embargo, la trascendencia otorgada al pasaje en cuestión ha sido exagerada<sup>483</sup>. Goethe atribuye a Natalie la expresión “alma bella”. Pero no realiza cambio alguno en el sexto libro de la obra. El autor sostiene así su perspectiva del tipo humano descrito en *Bekenntnisse einer schönen Seele*. Tanto el caso de Natalie, como el de Charlotte - el personaje femenino de *Die Leiden des Jungen Werther* -, responden a una *idealización* del “alma bella”. Su comportamiento es la expresión del ideal alcanzado por el tipo humano mencionado. Pero en realidad, la armonía anhelada entre

---

479 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Aus meinen Leben: Dichtung und Wahrheit*. Leipzig, Philipp Reclam Verlag, 1841. Parte III, libro XII, p. 65. El escritor alemán analiza las causas sociopolíticas del surgimiento del tipo humano mencionado. Sostiene que en tiempos de paz los hombres reclaman más libertades. Esta pretensión, catalogada como enfermiza, se manifiesta en las “almas bellas” bajo la forma de una obligación moral.

480 Schiller se negaba a llamar a la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* un “alma bella”. En cambio la llamaba “la Canonesa” (*Stifsdame*).

481 Vid. Schiller, Friedrich, *Schiller's und Goethe's Briefe. Schiller's Briefe*. Zweiter Band. Berlín, Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt, 1870, pp. 379-80. Vid. Schiller, Friedrich y von Humboldt, Wilhelm, *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Mit einer Vorerinnerung über Schiller den Gang seiner Geistesentwicklung von W. von Humboldt*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung, 1830, pp. 336-41. No sólo Schiller negaría que el personaje pergeñado por Goethe en *Bekenntnisse einer schönen Seele* fuese un alma bella. En una carta enviada por Wilhelm von Humboldt a Schiller, fechada el 4 de Diciembre de 1795, el pensador alemán criticaría a Goethe porque sólo se refiere al alma bella figurativamente. Además, consideraría que el personaje de Goethe no ha sido desarrollado adecuadamente y es aburrido.

482 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Goethe's Briefe in den Jahren 1768 bis 1832*. Herausgegeben von Dr. Heinrich Dörin. Leipzig, Julius Wunder's Verlagsmagazin, 1837, p. 66.

483 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 262-3. Comparto la opinión de Norton, según la cual, la mencionada enmienda sólo fue hecha por Goethe, debido al compromiso asumido ante Schiller. La atribución de un alma bella a Natalie implica una contradicción conceptual dentro de la obra, pues semejante atributo no puede ser endilgado simultáneamente a personajes tan disímiles como la protagonista del sexto libro y su sobrina.

obligación moral e inclinación sensible nunca se logra. El intento de lograr la armonía entre ambos impulsos opuestos resultaría, en cambio, en un carácter tal como aquel descrito en el sexto libro de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*: una subjetividad aislada de los demás e inactiva. El autor nunca cambió su perspectiva acerca del “alma bella” radicalmente. Prueba de ello es la crítica que realizara a la novela denominada *Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben* (1806)<sup>484</sup>, de Friederike Unger<sup>485</sup>. Goethe haría una reseña de la obra, publicada en el *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, el 16 de Julio de 1806<sup>486</sup>. La heroína de la novela, Mirabella, es un personaje cuyo carácter se ajusta a la concepción de “alma bella” que expusiera Schiller en su respectiva obra. La temeridad de la protagonista y la afirmación de su propia individualidad, parecieran ser un fiel reflejo de la exigencia de una “bella eticidad” cristiana que trascendiera lo meramente ceremonial e institucional de la religión, para concretarse en la libre inclinación natural hacia lo que es moralmente correcto. Pero Goethe define a la protagonista de la obra como una “amazona” de carácter varonil y poco femenina<sup>487</sup>. Aunque reconoce ciertas cualidades propias de un “alma bella”, no cree que Mirabella pueda ser considerada siquiera parecida a la *schöne Seele* de su

---

484 Vid. Unger, Friederike Helene; Friedrich, Buchholz *Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben*. Berlín, Johann Friedrich Unger, 1806. El personaje principal de la novela, Mirabella, se define a sí misma como una persona vivaz, que nunca ha dejado someterse. Desde su infancia se había encontrado libre y sin inhibiciones. Su educador nunca le había impartido lecciones de religión o moral, para no darle un fundamento ético supuesto de antemano. No la había incentivado para que se interesara en la búsqueda de la verdad, sino en la intuición de la belleza. Le había señalado que lo más temible era la falta de armonía. Mirabella afirma que no busca la verdad en la declamación del poeta, pues la verdad es asunto del entendimiento. Ella busca, en cambio, la belleza, entendida esta última como la armonía consigo misma. La belleza es asunto del sentimiento y la percepción. La verdad también es bella, pero la belleza rebasa a la verdad y no necesita ser verdadera. Ante su entorno, Mirabella declara que es esencial para todo hombre conservar la individualidad. Sostiene que es preferible la soledad a adecuarse al entorno, pues ello sería renunciar al carácter. Esto último es lo más celestial que tiene el hombre. Debido a la contaminación del entorno, los hombres ven simbolizada en los niños la inocencia perdida y la vida aún no manchada por la existencia en sociedad, pues en la infancia el alma se halla en su estado más puro. La protagonista afirma que es posible ver la belleza del alma en los hombres, a través de la percepción de la belleza corporal, pues el cuerpo es el espejo del alma. Sostiene que los hombres se dividen en dos tipos: los que son dominados por su valor y los que son dominados por su espíritu. Lo ideal es la armonía entre valor y espíritu. En base a esta argumentación, Mirabella afirma que los griegos fueron un pueblo que logró la completa felicidad, gracias a la armonía fruto de su organización social. Y esta armonía se reflejó en la fisonomía que alabaron como bella. Se desprende de esta afirmación, que la belleza exterior nace del carácter interior, de la misma manera que el arte bello. Por eso, el artista es la belleza que expresa en su obra de arte. Al final de su confesión, Mirabella reconoce que su juventud no es consecuencia de una vida atada a los razonamientos.

485 La primera edición de la novela apareció sin el nombre del autor o la autora. Se sospecha que fue escrita por Friederike Helene Unger, con la colaboración de Friedrich Buchholz.

486 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, “Berlin, B. Unger: Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben. 1806. 386S. gr.8”. Edición del día 16 de Julio de 1806, Número 167. En *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1806. Dritter Jahrgang. Dritter Band. Julius, August, September*. Jena, in der Expedition dieser Zeitung, 1806, pp. 105-9

487 Vid. op. cit., p. 106.

propia novela<sup>488</sup>. Agrega que el personaje pareciera más bien el producto de un hombre que ha imaginado cómo podría ser una mujer<sup>489</sup>.

En conclusión, Goethe no sólo sostiene que el anhelo del alma bella es inalcanzable, sino que el resultado final de esta aspiración sería el aislamiento y la inacción. El caso real sobre el cual había basado el personaje de la *schöne Seele*, Susanne von Klettenberg, había tenido una vida muy distinta a la imaginada para personajes como Natalie, Charlotte o Mirabella: una mujer enferma que celebraba su enfermedad como una forma de mantenerse distante del mundo.

## 2.2. La personalidad de Werther y el análisis de Hegel.

Hegel afirma que la figura de Werther tiene cualidades que la emparentan con las características de un alma bella. El pensador alemán sostiene que *Die Leiden des jungen Werther* es parte de una corriente literaria dominante en Alemania<sup>490</sup>. La misma

---

488 Goethe, Johann Wolfgang, "Berlin, B. Unger: Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben. 1806. 386S. gr.8", p. 105: "Wir hätten aber doch dieses Werk lieber Bekenntnisse einer Amazone überschrieben, theils nicht an eine frühere Schrift zu erinnern, theils weil diese Benennung charteristischer wäre."

489 Op. cit., p. 105: "Denn es zeigt sieh uns hier wirklich eine Männin, ein Mädchen wie es in Mann gedacht hat. Und wie jene aus dem Haupte des Zeus entsprungene Athene, eine strenge Erzjungfrau war und blieb; so zeigt sich auch in dieser Hirngeburt eines verständigen Mannes ein strenges, obgleich nicht ungefälliges Wesen, eine Jungfrau, eine Virgo im besten Sinne; die wir schätzen und ehren, ohne eben von ihr angezogen zu werden."

490 Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*. Memphis, General Books, 2010 (reimpresión), pp. 48 y 50. El comentarista señala que Werther puede ser comprendido como una representación de San Preux - la imagen idealizada del propio Rousseau -, ya que el protagonista de la novela de Goethe se enfrenta a la oposición entre el anhelo infinito de una vida no determinada por factor alguno - expresada en la poética -, y la realidad condicionada que le resulta insoportable. Sin embargo, ni San Preux, ni Rousseau terminan con sus vidas. El suicidio de Werther es el reconocimiento que hace Goethe sobre la imposibilidad de sostener la perspectiva rousseauiana acerca de la existencia. Vid. Blessin, Stefan, *Die Romane Goethes*. Königstein, Athenäum Verlag, 1979, pp. 272-91. Para el comentarista, Werther no es un héroe trágico, sino que intenta emular esta figura. Su fracaso en la emulación es lo que atraía a los lectores en la época en que es publicada la novela por primera vez. El protagonista se presenta como un enemigo de las viejas estructuras feudales que aún predominaban en Alemania en el siglo XVIII, ya que tendían a reducir la condición humana según la ascendencia, mientras que los rangos sociales estaban preestablecidos según el linaje. Sin embargo, Werther tampoco se conforma con la vida burguesa, limitada al derecho de propiedad y el rol que cumple el ser humano en la actividad laboral. Él busca al hombre completo y desarrollado, con todas las cualidades que pertenecen a su condición humana. En este sentido, la novela se presenta como una crítica a la sociedad de la época. Pero la obra es sumamente ambivalente, pues Werther no tiene una alternativa superadora que le sirva para dejar atrás aquello que critica. Una prueba concreta de esta ambigüedad se encuentra en que la postura crítica del protagonista de la novela parte del Derecho natural, supuesto por la burguesía. Tal concepción del Derecho establece que todo hombre desarrolle su capacidad humana más allá de la sociedad a la que pertenece - incluso contra esta misma -. Como el reclamo de Werther se funda en una concepción que se abstrae de las condiciones de la sociedad a la que pertenece, no se concreta como una exigencia política. Sin embargo, Werther asume la posición retrógrada de la aristocracia en su defensa de la naturaleza contra el desarrollo de la técnica burguesa en Alemania. También muestra ciertos resabios de estructuras conceptuales propias del feudalismo al describir su primer encuentro con Charlotte. El mismo se produce cuando llegan a la casa

se funda en relatos cuyos protagonistas adolecen desequilibrios emocionales. Los personajes no logran superar sus conflictos en el plano sentimental:

Otro modo de incontinencia de carácter se ha desarrollado, particularmente en recientes producciones alemanas, como la debilidad interna de la sensiblería por mucho tiempo considerablemente dominante en Alemania. Como ejemplo célebre

---

de la mencionada para llevarla a un baile. En ese momento, Werther se emociona al observarla en labores de ama de casa. Blessin hace énfasis en esta descripción, pues muestra que el “encanto” bajo el cual queda el protagonista coincide con la típica imagen patriarcal de la mujer como “ama de casa”. Aún así, Werther se siente molesto con el rol de vasallaje que padece la burguesía frente a la nobleza. También muestra su molestia ante la división del trabajo, reclamando el derecho a la formación de su individualidad natural. El protagonista de la novela pareciera mostrar su ideología burguesa al hacer explícito el deseo de apropiarse de Charlotte. Pero este deseo debiera ser comprendido más bien desde la perspectiva psicoanalítica. Según Blessin, el narcisismo de Werther y el deseo edípico por su madre se reflejan en la atracción que siente hacia una mujer idealizada - Charlotte -, que se comporta como una madre con sus hermanos menores (Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 16 de junio de 1771, pp. 29-35). A la vez, Charlotte es su deseo imposible, ya que está comprometida con otro hombre. La figura de Albert también denuncia el complejo de Edipo de Werther: la reprensión que le hiciera el prometido de Charlotte al protagonista de la novela, cuando discuten acerca de la naturaleza del suicidio, lo revela como una figura paternal. Werther vive en un mundo de adultos, pero aún no ha alcanzado la madurez emocional, tal como puede observarse cuando él mismo reconoce que depende económicamente de su madre (Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 4 de Mayo de 1771, pp. 2-3). Finalmente, su narcisismo se ve reflejado en frases que recuerdan la mitología cristiana en la voz de Jesús. Werther cita los Evangelios cuando escribe: “¿Dios mío, por qué me has abandonado?”. (Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Segunda parte, carta del 13 de Noviembre de 1772, p. 186). Con esta pregunta, se infiere que el protagonista de la novela se concibe a sí mismo como el hijo de Dios. Vid. Sharpe, Lesley, *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*, pp. 11-12. Lesley Sharpe ve en el personaje de Werther la culminación crítica del movimiento denominado *Sturm und Drang*. La corriente artística y conceptual mencionada hacía énfasis en la observación de la interioridad del individuo, abrevando en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau. El resultado artístico de esta escuela, que renegaba de la posibilidad de un progreso universal, es la literatura sentimental del siglo XVIII (Vid. Gjesdal, Kristin, “Hegel and Herder on art, history, and reason”, en *Philosophy and Literature*, N° 30, 2006, pp. 17-32). Los sentimientos que alberga un individuo no responden a la racionalidad matemática exaltada y defendida por los pensadores de la Ilustración. Por este motivo, los personajes de la literatura sentimental se presentan como una muestra cabal de lo irreductible del hombre frente al avance del conocimiento científico y la fe en la razón. Pero el personaje pergeñado por Goethe es la exacerbación del plano sentimental desarrollado en la interioridad del hombre: Werther se transforma en la trágica víctima de los impulsos emocionales a los que se ve atado ante el rechazo de cualquier normatividad exterior que le permitiera dar lugar a la racionalidad. Vid. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*”. Werther intenta fundar su propia vida sobre el anhelo interior de su corazón; pero, en el intento para sentirse a sí mismo en todas y cada una de las partes de la naturaleza creativa, no logra encontrar ninguna limitación propia para su corazón infinitamente anhelante. Vid. Milne, Drew, “The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett”. En *Diacritics*, volumen 32, Número 1, *Rethinking Beauty* (Primavera, 2002), pp. 63+65-71+73-82. Para Milne, el alma bella es más bien una aspiración. En todo caso, sería la figura de alguien impotente al momento de actuar. Es difícil concebir fuera una realidad, más allá de los escritos literarios que la representan. El comentarista recuerda una frase de Verene: todos conocemos gente que se comporta como un alma bella. Esta figura del Espíritu se ha convertido en un fenómeno contemporáneo, prefigurado por Hegel. Con respecto al filósofo alemán, Milne sostiene que las referencias a Werther y Woldemar en las *Lecciones sobre la Estética* pueden darle al lector una imagen de los referentes de la figura del alma bella en la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel pone en duda que la belleza moral interior que pueda ser exteriorizada. El individuo que pueda ser el manifestante de la belleza nunca llega a realizarse, según lo que nos dice Hegel cuando habla del “alma bella”. Vid. Lukács, Georg, *Goethe und seine Zeit*. Berlín, Aufbau Verlag, 1950, pp. 31-35. Werther no es un revolucionario, sino la muestra cabal de la tragedia del humanismo burgués, ya que expresa el conflicto entre el desarrollo libre y multidimensional de la personalidad individual y las rígidas limitaciones de la sociedad burguesa misma.

más cercano debe citarse a *Werther*, un carácter definitivamente enfermizo, carente de fuerza para elevarse sobre la obstinación de su amor. Lo que lo hace interesante es la pasión y la belleza del sentimiento, el hermanamiento de la naturaleza junto con el refinamiento y la delicadeza de ánimo.<sup>491</sup>

Werther llega incluso a manifestar que es la reflexión de la infinitud divina<sup>492</sup>.

Con ello podría suponerse que se concibe a sí mismo como una universalidad más allá de las determinaciones de la vida cotidiana. Prefiere, de hecho, guiarse por sus pasiones antes que por lectura alguna, reconociendo que no es extraño que pase de la euforia a la melancolía sin mediación<sup>493</sup>. Tal declaración no sólo muestra cierto desprecio por las

---

491 LSE, p. 176. VA I, pp. 325-6: "Eine andere Weise der Haltungslosigkeit des Charakters hat sich besonders in neueren deutschen Produktionen zu der innern Schwäche der Empfindbarkeit ausgebildet, welche lange genug in Deutschland regiert hat. Als nächstes berühmtes Beispiel ist der Werther anzuführen, ein durchweg krankhafter Charakter, ohne Kraft sich über den Eigensinn seiner Liebe erheben zu können. Was ihn interessant macht, ist die Leidenschaft und Schönheit der Empfindung, die Verschwißung mit der Natur bei der Ausbildung und Weiche des Gemüths."

492 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 10 de Mayo de 1771. Pp. 5-6: "Wenn das liebe Thal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurdringliche Finsterniß meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligthum stehlen, ich dann im hohen Grafen am fallende Bache liegen, und näher an der Erde tausend mannichfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund, wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn, wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes! - Mein Freund - Aber ich gehe darüber zu Grunde, ich erliege unter der Gewalt der Herrlichkeit dieser Erscheinung". Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, pp. 33-4: "Cuando hacia mí se elevan los efluvios del valle y el sol lanza su luz sobre la impenetrable bóveda de mi bosque umbrío, y únicamente algunos rayos dispersos logran deslizarse hasta llegar a mi santuario; cuando tumbado entre las altas hierbas, junto a un arroyo, percibo en el césped incontables plantas desconocidas; cuando mi corazón siente, más próxima que nunca, la vida de este mundo diminuto que palpita entre la hierba, esta multitud innumerable de mosquitos y gusanillos; cuando advierte la presencia del Todopoderoso, que nos ha creado a imagen y semejanza suya, y el aliento del Todo Amor que nos mantiene sobre un mar de sempiternas delicias; cuando el universo infinito aparece de esta forma ante mis ojos y que yo reflejo el cielo en mi corazón como la imagen de una amada, entonces, amigo, suspiro y exclamo en mi interior: '¡Ah, si pudiera expresar lo que siento! ¡Si lograrse fijar de un soplo en el papel esta vida que fluye de mí con tanto ímpetu y ardor, de forma que el papel se haga espejo de mi alma, así como mi alma es espejo de un Dios infinito!...' Pero me siento sucumbir ante la fuerza y majestad de estas apariciones, mi querido amigo." Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. 155. El comentarista resalta el vínculo entre Werther y la naturaleza. En los momentos en que el protagonista de la obra se siente feliz, la naturaleza le resulta una armonía agradable. Pero en los momentos en los que Werther se encuentra sumido en la tristeza, la naturaleza se le presenta monstruosa, horrenda. Lo natural no es así un objeto de conocimiento ante el cual la conciencia individual se presenta sin conexión emocional alguna, sino el reflejo de la propia subjetividad observante. Es decir, el espejo ante al cual se refleja la vida interior del observador. Esta perspectiva es deudora del movimiento que se oponía a la razón comprendida como el cálculo matemático que reducía el mundo a una serie de fenómenos cuantificables.

493 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 13 de Mayo de 1771. Pp. 8-9: "Du fragst, ob Du mir meine Bücher schicken sollst? - Lieber, ich bitte Dich um Gottes willen, laß mir sie von Halfe! Ich will nicht mehr geleitet, ermuntert, angefeuert seyn; braust dieses Herz doch genug aus sich selbst; ich brauche Wiegengesang, und den habe ich in seiner Fülle gefunden in meinem Homer. Wie oft lull' ich mein empörtes Blut zur Ruhe; denn so ungleich, so unstät hast Du nichts gesehen, als dieses Herz. Lieber! brauch' ich Die das zu sagen, der Du so oft die Last getragen hast, mich

exhortaciones e imposiciones de los demás, sino que también indica la ausencia de una determinación concreta que rija el ánimo del personaje. Se está en presencia de una subjetividad que no logra determinarse a sí misma. El resultado es la permanencia de una infinitud no realizada y de un contenido pasional inorgánico. Por este motivo, Werther puede pasar de la alegría a la tristeza inmediatamente. Sus abruptos cambios de ánimo corresponden a los de una subjetividad cuya única determinación universal ha sido la de concebirse a sí mismo como la universalidad insondable. Él mismo considera que no necesita dar ni darse explicación alguna por sus arrebatos<sup>494</sup>.

Werther es coherente con esta postura, pues le resulta molesta la impugnación general a los hombres apasionados, como si ellos fueran insensatos. Él considera que las grandes obras de la historia han sido realizadas por personajes considerados como tales por sus contemporáneos<sup>495</sup>. Su insatisfacción está dirigida hacia la sociedad en general,

---

vom Kummer zur Ausschweifung, und von süßer Melancholie zur verderblichen Leidenschaft übergehen zu sehen? Auch halte ich mein Herzchen wie ein krankes Kind: jeder Wille wird ihm gestattet. Sage das nicht weiter; es giebt Leute, die mir es verübeln würden.” Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, pp. 35-6: “Me preguntas si deseo que me envíes mis libros... ¡No dejes que se acerquen a mí, por el amor del Cielo, mi buen amigo! No quiero volver a ser guiado, exhortado, inflamado; mi corazón late ya demasiado por sí mismo. Necesito más bien cantos que me arrullen, los cuales puedo hallar con abundancia en Homero. ¡Cuántas veces debo adormecer mi sangre hirviente! ¿Viste alguna vez algo tan desigual, tan inquieto como mi corazón? ¿Tendré que decírtelo a ti, que sufriste tantas veces al verme pasar de la alegría a una extravagante tristeza, de la dulce melancolía a una pasión vehemente? Por eso cuido mi corazón como si fuese un niño enfermo. Se lo consiento todo. Y no reveles esto a nadie, porque algunas personas podrían echármelo en cara, como si de un delito se tratase.”

494 Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*, pp. 15-24. Para el comentarista, *Die Leiden des jungen Werther* fue concebida por Goethe en oposición a los intentos de reconciliación de las antiguas tradiciones con los progresos sociales, que propugnaba la *Aufklärung*. El protagonista de la obra se declara, desde un inicio, ajeno y contrario a la sociabilidad, y posee una visión infantil del mundo. La naturaleza no es tomada como un pasivo objeto de estudio del sujeto de la ciencia, sino - y tal como Rousseau la ponderaba -, como el sentimiento y la espontaneidad que afectan al propio sujeto que la observa. El protagonista de la novela epistolar es una verdadera muestra del anhelo por lo indeterminado. Werther se siente en armonía con el todo, cuando está en contacto con la naturaleza. Es los momentos de melancolía, el protagonista siente que su alma es el espejo que refleja a Dios. Werther busca un límite en el que el éxtasis y la existencia cotidiana converjan. Él busca un lugar que pueda llamar hogar, aunque es más bien la búsqueda de un estado espiritual. Werther reconoce que la expansión hacia lo indefinido exige un límite. Pero cada vez que se encuentra limitado, el yo anhela ir a un más allá, que luego será el lugar del cual querrá huir.

495 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 12 de Agosto de 1771. Pp. 91-92: “Ach ihr vernünftigen Leute, rief ich lächelnd aus. Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn! Ihr steht so gelassen, so ohne Theilnehmung da, ihr sittlichen Menschen! Scheltet den Trinker, verabscheuet den Unsinnigen, geht vorbei, wie der Priester, und dankt Gott, wie der Pharisäer, daß er euch nicht gemacht hat, wie einen von diesen. Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinn, und beides reut mich nicht: denn ich habe in meinem Maaße begreifen lernen, wie man alle außerordentliche Menschen, die etwas großes, etwas unmöglich scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien mußte.” Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, p. 93: “- ¡Oh, mentes razonables! – exclamé con una sonrisa -. ¡Pasión! ¡Embriaguez! ¡Frenesí! ¡Oh, espíritus rectos! Injuriáis al borracho, despreciáis al insensato, pasáis de largo dando gracias a Dios como el fariseo, porque no os hizo semejantes a ellos. Me he embriagado más de una vez, la locura se ha enseñoreado en ciertos momentos de mis pasiones, pero no



sus leyes y costumbres, a la que considera un obstáculo para el desarrollo del talento natural de cada individuo<sup>496</sup>. Critica constantemente la exigencia social del trabajo, y considera que la búsqueda de dinero u honores como una forma de satisfacción es una ambición propia de un cretino<sup>497</sup>. Reconoce que el contacto con la gente le desagradaba<sup>498</sup>. Con ello también se supone que no logra interiorizar las determinaciones propias de la

---

me arrepiento de ni una cosa ni de otra. Porque he aprendido a comprender, dentro de mis limitaciones, que todos los hombres excepcionales que han llevado a cabo algo grande fueron considerados como borrachos o insensatos. Incluso ahora no es raro que se oiga decir, casi siempre, acerca de una noble, generosa o extraordinaria acción, que quien la ha realizado está loco o borracho. ¡Avergonzaos, hombres tibios! ¡Avergonzaos, hombres sensatos!"

496 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte. Carta del 26 de Mayo de 1771, pp. 19-20: "Man kann zum Vortheile der Regeln viel sagen; ungefähr was man zum Lobe der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann. Ein Mensch, der sich nach ihnen bildet, wird nie etwas Abgeschmacktes und Schlechtes hervorbringen, wie einer, der sich durch Geseße und Wohlstand modeln läßt, nie ein unerträglicher Nachbar, nie ein merkwürdiger Bösewicht werden kann; dagegen wird aber auch alle Regel, man rede was man wolle, das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören!" Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, p. 43: "Hay mucho que decir a favor de las reglas, así como de las leyes de la sociedad. El hombre que observa las reglas, nunca producirá nada detestable o de mal gusto, mientras que el que se deja guiar por las leyes, jamás será un vecino insoportable o un peligroso malhechor. En compensación, sin embargo, toda regla, sea cual fuere, asfixiará el sentimiento de la Naturaleza y su verdadera expresión."

497 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte. Carta del 20 de Julio de 1771. Pp. 76-77: "Eure Idee will noch nicht die meinige werden, daß ich mit dem Gesandten nach\*\* gehen soll. Ich liebe die Subordination nicht sehr, und wir wissen alle, daß der Mann noch dazu ein widriger Mensch ist. Meine Mutter möchte mich gern in Activität haben, sagst Du: das hat mich zu lachen gemacht. Bin ich jeßt nicht auch activ? Und ist's im Grunde nicht einerlei, ob ich Erbsen zähle, oder Linsen? Alles in der Welt läuft doch auf eine Lumperei hinaus, und ein Mensch, der um anderer willen, ohne daß es seine eigene Leidenschaft, sein eigenes Bedürfniß ist, sich um Geld, oder Ehre, oder sonst was abarbeitet, ist immer ein Thor." Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, pp. 83-4: "No me gusta la idea de ir con el embajador a... Detesto la dependencia, sin contar con que todo el mundo sabe lo difícil que resulta la convivencia con este hombre. Dices que mi madre desea que yo tenga una ocupación, lo que me parece risible. ¿No estoy ocupado ahora? ¿No es lo mismo, en el fondo, que cuente guisantes o lentejas? En esta vida todo es a la postre nimiedad. Quien sin necesidad ni gusto, por complacer a los demás, se mata trabajando por dinero, por honores, por lo que sea, es indudablemente un cretino."

498 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Segunda parte. Carta del 8 de Febrero de 1772. P. 137: "Wir haben seit acht Tagen das abscheulichste Wetter, und mir ist es wohltätig. Denn so lang ich hier bin, ist mir noch kein schöner Tag am Himmel erschienen, den mir nicht jemand verdorben, oder verleidet hätte. Wenn's nun recht regnet, und stöbert, und fröstelt, und thaut; ha! denke ich, kann's doch zu Hause nicht schlimmer werden, als es draußen ist, oder umgekehrt, und so ist's gut. Seht die Sonne des Morgens auf, und verspricht einen seinen Tag, erwehr ich mich niemals auszurufen: da haben sie doch wieder ein himmlisches Gut, warum sie einander bringen könne. Es ist nichts, warum sie einander nicht bringen. Gesundheit, guter Name, Freudigkeit, Erhohlung! und meist aus Albernheit, Unbegriff und Enge, und wenn man sie anhört, mit der besten Meinung. Manchmal möcht' ich sie auf den Knien bitten nicht! So rasend in ihre eigene Eingeweiden zu wüthen." Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, p. 126: "Llevamos ya ocho días con un tiempo detestable y me alegre, porque desde que estoy aquí no ha hecho ningún día bueno que algún importuno no me haya venido a arrebatarse o a envenenar. Al menos cuando llueve, graniza, hace viento o hiela, me digo, no se está peor en la calle que en casa, ni mejor en el campo que en la ciudad. Y estoy contento. Si el sol naciente anuncia un hermoso día, pienso que tengo ante mí otro don del cielo que los humanos vendrán a quitarme. Nada hay en el mundo que no se nos pueda arrebatarse: salud, alegría, tranquilidad, buen hombre... y casi siempre por incomprensión, imbecilidad y estrechez de miras, pero eso sí con la mejor de las intenciones, aseguran ellos. A veces me siento tentado de pedirles que no se desgarren las entrañas con semejante furia."

sociedad en su conjunto, a las que concibe como un elemento extraño y hostil a la vez. Werther no desea progresar profesionalmente, pues teme contraer más compromisos que los ya adquiridos. Teme atarse a una vida llena de preocupaciones. Es decir, rehúye a nuevas determinaciones concretas en su vida. Prefiere mantenerse abstraído de la existencia. Werther concibe semejante indeterminación como la fidelidad a sí mismo<sup>499</sup>. Pero la mismidad implicada no es determinación alguna. La identidad abstracta del protagonista consigo mismo no es más que la mera universalidad indeterminada, anunciada en una de las primeras cartas del personaje<sup>500</sup>. De hecho, Werther afirma que lo único que realmente le pertenece es su propio corazón<sup>501</sup>. Es decir, sólo se pertenece a sí mismo en la abstracción de todas las determinaciones. Se lamenta de la formación cultural lograda, porque esta deforma a los hombres al apartarlos de la pasión<sup>502</sup>. Considera incluso que el suicidio sería la liberación del yugo que le impone la sociedad,

---

499 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 22 de Agosto de 1771. Pp. 107-8: “Wenn wir uns selbst fehlen, fehlt uns doch alles...

Schon etlichemal ist mir’s so aufgefahren, ich wollte Dir schreiben und dem Minister, und um die Stelle bei der Gesandtschaft anhalten, die, wie Du versicherst, mir nicht versagt werden würde. Ich glaube es selbst. Der Minister liebt mich seit langer Zeit, hatte lange mir angelegen, ich sollte mich irgend einem Geschäfte widmen; und eine Stunde ist mir’s auch wohl drum zu thun. Hernach wenn ich wieder dran denke, und mir die Fabel vom Pferde einfällt, das, seiner Freiheit ungeduldig, sich Sattel und Zeug auflegen läßt, und zu Schanden geritten wird; - ich weiß nicht, was ich soll – Und, mein Lieber! ist nicht vielleicht das Sehnen in mir nach Veränderung des Zustandes, eine innere unbehagliche Ungeduld, die mich überall hin verfolgen wird?”

Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, pp. 102-3: “Todo nos falta, cuando nos faltamos a nosotros mismos...

Se me ha ocurrido alguna vez la idea de escribir al ministro para pedirle esa plaza en la Embajada que, según afirmas, no me negaría. También yo lo creo así. Hace tiempo que el ministro me ha dado pruebas de su aprecio, aconsejándome buscar una ocupación. Hay momentos en que me siento tentado de seguir su indicación. Pero al reflexionar, al venirme a la memoria la fábula del caballo que, cansado de su libertad, se deja ensillar y poner las bridas, para verse luego molido a golpes, no sé qué resolución tomar. ¿No procederá este impulso de cambiar de alguna inquietud interna, de un malestar que me sigue por doquier?”

500 Vid. Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 10 de Mayo de 1771. Pp. 5-6.

501 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Segunda parte, carta del 9 de Mayo de 1772, pp. 155-6: “Auch schäße, er meinem Verstand und meine Talente mehr, als dies Herz, das noch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, alle Seligkeit, und alles Elendes. Ach, was ich weiß, kann jeder wissen – mein Herz habe ich allein.” Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, p. 139: “Por otra parte, me apena también que el príncipe confíe más en mi inteligencia y en mis habilidades que en mi corazón, que constituye mi único orgullo, el manantial del que todo brota: la fuerza, la felicidad, la desgracia. ¡Ah! Cualquiera puede saber lo que yo sé, pero mi corazón es sólo mío.”

502 Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Segunda parte, carta del 4 de Setiembre de 1772, p. 167: “Diese Liebe, diese Treue, diese Leidenschaft ist also keine dichterische Erfindung. Sie lebt, sie ist in ihrer größten Reinheit unter der Classe von Menschen, die wir ungebildet, die wir roh nennen. Wir gebildeten – zu nichts verbildeten!” Goethe, Johann Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther*, p. 148: “Este amor, esta fidelidad, esta pasión, no constituyen una ficción poética. Vive, existe con toda su pureza en estos hombres a los que consideramos como incultos y groseros, nosotros a quienes la cultura nos formó para deformarnos.”

la cual compara con un tirano<sup>503</sup>. Su fin último es la felicidad sin mácula<sup>504</sup>. Pero no puede alcanzar su objetivo, porque este exige la constante abstracción de las particularidades de la vida cotidiana<sup>505</sup>.

Werther es una conciencia abstraída de las determinaciones particulares que constituyen a una subjetividad actuante. Su exigencia de pureza es el rechazo a toda transformación que afecte la identidad abstracta de sí consigo mismo. Se concibe a sí mismo como universal, infinito e incondicionado. Pero los intentos por realizar la infinitud que intuye en sí mismo, son frustrados por la desigualdad entre la universalidad de su pensamiento y la particularidad de su obrar. La conciencia que actúa asume que el Espíritu es el verdadero universal: la realidad exterior se le impone en las consecuencias imprevistas, en las coyunturas desfavorables. Werther es incapaz de asumir la falta de control sobre el mundo que le circunda. Por consiguiente, se abstiene de actuar. Si así lo hiciese, quedaría demostrado ante sus ojos que su supuesta universalidad es una quimera. Es decir, una ilusión que no encuentra fundamento alguno frente a la realidad exterior. Por ello, prefiere sostenerse en el anhelo de una situación ideal en la que pueda manifestarse sin limitaciones. La fantasía de un romance con Charlotte se basa justamente en la imposibilidad de concretarlo, pues ella ya está comprometida con otro hombre. El protagonista aprovecha la distancia establecida por este compromiso para alimentar su ilusión. Si el romance con Charlotte fuera posible, una serie indefinida de circunstancias imprevistas no permitirían que la relación fuese la situación ideal imaginada por Werther. El casamiento de su amada con Alberto despierta a Werther de su sueño<sup>506</sup>. El protagonista sufre ante una realidad que no puede

---

503 Vid. Von Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Primera parte, carta del 12 de Agosto de 1771. Pp. 88-99.

504 Vid. Von Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Segunda parte, carta del 20 de Enero de 1772. Pp. 133-136.

505 Vid. Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*, pp. 24-7. El comentarista afirma que la infancia es la etapa ideal para Werther, pues en el niño no hay separación entre el yo y el mundo. De esta manera, no hay repliegue del individuo en sí mismo, ni reflexión. Finalmente, sin reflexión, no hay melancolía. Según Werther, los niños y campesinos de Walheim no pueden apreciar estéticamente su entorno porque se encuentran imbuidos en el mismo. De hecho, Werther nunca logra encontrar un verdadero hogar en el que pueda manifestar su verdadero yo y la naturaleza pueda manifestársele como es. Resiente la permanencia en todo lugar, pues todo círculo o clase social presenta una serie de artificios. Él padece la genialidad, no como un atributo de su individualidad, sino como una fuerza natural que lo posee en momentos de éxtasis y le permite sentir el mundo como una totalidad. Pero el así llamado "genio" no resulta productivo de ninguna manera, pues Werther no puede expresar, definir, determinar lo que siente. Es decir, es un poeta sin poesía que resulte de sus elucubraciones. Su yo informado no puede darle forma a su individualidad.

506 Vid. Sax, Benjamin, C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*, pp. 30-3. La discusión que sostienen Werther y Albert sobre la naturaleza del

controlar. En primer lugar, la causa de su padecimiento es la impotencia que siente frente a las circunstancias desfavorables. Pero luego, la fuente de su sufrimiento se transforma. La obligación moral de asumir sus limitaciones frente a la infinitud del mundo, implicaría concebirse a sí mismo como una particularidad determinada. De cara a esta perspectiva, Werther elige el suicidio para evadir la realidad.

### 2.3. La personalidad de la *schöne Seele* y la ausencia de análisis de Hegel.

Hegel se refiere a Werther y lo califica como un “alma bella”. Pero no califica como tal a la protagonista de *Confesiones de un alma bella*. Semejante omisión es llamativa, si se tiene en cuenta que el filósofo alemán ha abordado la obra de Goethe. Más aún si se piensa que Hegel ha reconocido que uno de los personajes imaginados por el escritor alemán es un ejemplo de la figura del Espíritu ya mencionada. La ausencia de la *schöne Seele* dentro del conjunto de personajes literarios que han sido catalogados como almas bellas, nos hace suponer cierta reticencia de Hegel al momento de concebirla como tal. La respuesta a este interrogante nos permitiría comprender mejor la naturaleza de la concepción hegeliana de “alma bella”.

A simple vista, la personalidad de la *schöne Seele* se ajusta a los criterios por medio de los cuales Hegel define a un carácter como “alma bella”. El estrecho vínculo que subsiste entre ella y su “amigo invisible” nos remite a la relación entre la autoconciencia y la conciencia del deber en el seno del alma bella. Se aísla voluntariamente de su entorno para replegarse en su interioridad. Luego, permanece en

---

suicidio permite vislumbrar la concepción que tiene el protagonista acerca de la humanidad en general. El prometido de Charlotte explica su rechazo al suicidio tomando en principio la humanidad en general, para luego mostrarle a su interlocutor que aquéllos que eligen poner fin a sus vidas representan un grupo que bien puede ser tomado como afectados por una patología. Werther, en cambio, hace énfasis en el carácter singular del individuo, para mostrar el suicidio como un derecho inalienable que posee cada ser humano. Es decir, una decisión incuestionable si se sostiene que cada individualidad no debe ser tomada como parte de un género que la abarque. Para Werther, una vida atada a las leyes formales que nieguen la individualidad del ser humano, es esclavitud. En el final del libro primero de la novela, y habiendo sido testigo del matrimonio entre Albert y Charlotte, Werther anuncia a Wilhelm que escapa a su interior. El protagonista ya no se ve como un hombre libre, sino como un prisionero condenado por un cruel destino. Pero la fatalidad a la que se encuentra sometido es el sino de todo lo finito, que no se puede dar un fundamento a sí mismo. El límite de su autoproclamada libertad es la imposibilidad de crearse a sí mismo en el lugar y el tiempo que le plazca. Se encuentra a sí mismo determinado. Luego, el suicidio es el último acto de libertad que le es permitido. El suicidio es el único acto con sentido en un mundo que rápidamente ha perdido sentido para él. Para Werther, la muerte es la única verdadera libertad, porque está más allá de todas las limitaciones terrenales. Es la puerta a lo infinito; más real aún que Charlotte o la naturaleza. Werther se niega a limitarse y con ello no puede darse un yo. Estar limitado a la individualidad lo pone a él como una singularidad aislada del resto. Cada decisión que pudiese tomar lo condenaría a la particularización que excluye posibilidades. Su pasividad ante las decisiones le impide formar y tener una personalidad propia.

la inacción. Sin embargo, existe una diferencia esencial entre este personaje y los ejemplos de “alma bella” mencionados por Hegel. La *schöne Seele* objetiva su subjetividad en una confesión escrita. Es decir, exterioriza su interioridad. La exteriorización implica la enajenación de la identidad de sí consigo misma.

El alma bella se estructura sobre la identidad abstracta entre la autoconciencia y la conciencia del deber. Ella experimenta el vínculo entre sus dos momentos como la totalidad de la realidad ética. Su concepción personal del deber es su objeto. De este modo, la subjetividad se cierra sobre sí misma. Se refleja en sí misma y concibe su reflejo como su objeto. El alma bella no exterioriza su interioridad porque considera que esta acción es irrelevante. Su única actividad es la impugnación de las demás interpretaciones acerca de la naturaleza de la ley moral. O sea, rechaza la relevancia de planteos que se contrapongan a su propia perspectiva<sup>507</sup>. Luego, reduce la objetividad de la exterioridad a la subjetividad de su interioridad.

La confesión escrita de la *schöne Seele* representa la ruptura de un orden puramente subjetivo. Su manuscrito es una objetivación de su subjetividad. Paradójicamente, la relación que la protagonista de la obra sostiene con su “amigo invisible” es representada como un fenómeno subjetivo gracias a esta operación de objetivación. La *schöne Seele* no puede establecer que el fenómeno en cuestión sea subjetivo mientras el vínculo con su “amigo invisible” no sea expuesto en el escrito. La ausencia de realización objetiva impide que la instancia subjetiva sea contrastada con su momento opuesto y complementario. La exteriorización de la interioridad de la conciencia implica justamente la realización de la dualidad subjetividad/objetividad. La conciencia individual sólo puede determinar la naturaleza de su propio contenido mediante la realización concreta del mismo. Previo a la confesión de la *schöne Seele*, el vínculo con su “amigo invisible” es toda su realidad. Cuando la protagonista confiesa por escrito su relación, la determina como un fenómeno subjetivo. Pues reconoce tácitamente que el único fundamento de su existencia es su fe en la misma.

La protagonista de *Confesiones de un alma bella* no es un caso ejemplar de la particular concepción expuesta por Hegel. La objetivación de su experiencia subjetiva le permite distinguir entre su interioridad y la realidad ética exterior. Su discurso se reduce a la fundamentación de su perspectiva personal. Pero el hecho de haberlo escrito implica

---

507 Werther es el ejemplo ideal. Su confrontación con Albert muestra que no está dispuesto a reconsiderar su postura. Prefiere considerar que los demás no lo comprenden, y no se pregunta acerca de los motivos que llevan a los otros a tomar una perspectiva distinta acerca de la ley moral.

el reconocimiento del otro como lector potencial. Si los demás pueden acceder a la lectura de su interpretación de la ley moral, son reconocidos como interlocutores válidos. Los interrogantes que surgen de la conversación con su tío demuestran que está abierta a escuchar la opinión de los demás. Se diferencia de Werther, quien rechaza de plano cualquier planteo ético esbozado por su eventual interlocutor. El protagonista de *Die Leiden des jungen Werther* no objetiva su experiencia subjetiva en un manuscrito: la novela es una compilación de cartas enviadas a su amigo. La intención de Werther no es la exposición de su vida en una confesión escrita. El móvil de su correspondencia es la justificación de su conducta y la crítica a las perspectivas que difieren de la suya.

3. La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” y su vinculación con los personajes de las obras de Jean Paul Richter.

Hegel se refiere a la obra de Jean Paul Richter en sus *Lecciones sobre la Estética*. No hace una referencia explícita a la concepción de “alma bella” formulada por el escritor alemán. Critica el enfoque artístico de Jean Paul, porque sus obras carecen de una estructura narrativa sólida. Hegel afirma:

Pero lo que debe disolverse debe haberse desplegado y preparado antes. Por otro lado, el humor, cuando el sujeto carece en sí del núcleo y del sostén de un ánimo lleno de verdadera objetividad, frisa fácilmente en lo sentimental y sensiblero, de lo que Jean Paul ofrece igualmente un ejemplo.<sup>508</sup>

Sostiene que el escritor alemán no focaliza en el relato que narra y centra sus esfuerzos en el impacto que pudieran causar ciertos comentarios supuestamente ingeniosos. Por este motivo, sus novelas carecen de desarrollo dramático y no alcanzan la madurez de una verdadera obra literaria. La ausencia de despliegue narrativo repercute en la constitución de los personajes, ya que la carencia de solidez en la trama supone la inactividad de los protagonistas. La falta de acción reduce su actividad a la contemplación y la meditación. Es decir, no realizan su interioridad en la realidad exterior. Por consiguiente, no objetivan su subjetividad. Los caracteres no son capaces de desplegar sus potencialidades, debido a la ausencia de objetivación. Tampoco adquieren contenido objetivo. Luego, permanecen como subjetividades vacías. Para una mejor comprensión de la crítica hegeliana a la obra de Jean Paul Richter, es necesario realizar una breve exposición de su obra literaria. Más específicamente, de la trama y

---

508 LSE, p. 441. VA II, p. 228: “Was sich haben auflösen soll, muß sich vorher entfaltet und vorbereitet haben. Nach der anderen Seite streift der Humor, wenn das Subjekt in sich ohne Kern und Halt eines von wahrhafter Objektivität erfüllten Gemüthes ist, gern in das Sentimentale und Empfindsame herüber, wovon Jean Paul gleichfalls ein Beispiel liefert.”

los personajes de *Hesperus*: novela en la que intervienen caracteres definidos explícitamente como “almas bellas”.

### 3.1. La concepción de “alma bella” en *Hesperus oder 45 Hundposttage*.

Jean Paul Richter esboza su propia noción de “alma bella” en la concepción de personajes literarios que respondían a esta calificación. Al respecto, su obra más representativa es *Hesperus oder 45 Hundposttage*<sup>509</sup>. En primer lugar, se observa que el

---

509 Vid. Richter, Jean Paul, *Hesperus oder 45 Hundposttage: Eine Lebensbeschreibung*. Alemania, Tredition GmbH, 2009. El autor presenta la novela como la biografía del joven Viktor Sebastian Horion, un médico inglés, hijo de Lord Horion, quien era excelente amigo de Flamin, el hijo del capellán de la corte. En el comienzo de la novela se explica al lector que el autor de la misma es un hombre que yace en una isla. Un día descubre un perro, que lleva en su collar una serie de notas. Estas últimas son el relato de las vicisitudes que vivieron el rey Januar y sus allegados. Periódicamente, el perro le trae nueva correspondencia. Por este motivo, la novela se titula 45 Hundposttage (“cuarenta y cinco correos diarios del perro”). Las notas han sido transcriptas por un hombre llamado Jean Paul Richter. En los correos se narra la historia del rey Januar, quien nombró regentes a tres de sus hijos: el príncipe de Wallis, el príncipe de Brasilien y el príncipe de Asturias. Lord Horion era un pariente lejano del príncipe, que vivía en Londres. Sólo se habían encontrado dos veces a lo largo de su vida. Un hombre de nacionalidad francesa, llamado Le Baut, desposó a la sobrina de Lord Horion. Éste último y el príncipe se marcharon a Alemania. Pero la sobrina de Horion deseaba permanecer en Francia. Como esta última no pudo darle una hija a Le Baut, decidió adoptar una niña, a quien llamaron Klotilde. Tanto Flamin como Viktor fueron educados por un hombre llamado Dahore. Ambos lo adoraban por su gracia. Pero Lord Horion los apartó de su maestro y los envió a Fachsenfingen, Alemania. Flamin estudiaría para ser jurista, y Viktor para ser médico. Viktor extrabaña a Flamin, y le pidió a su padre que le permitiera reencontrarse con él. En el reencuentro con Flamin, Viktor sería presentado a Klotilde, a quien considera de una belleza ideal, y a su amiga Agatha, de quien estaba enamorado Flamin. Con Flamin se encontraba Matthieu, un amigo de este que resultaba ser una persona sumamente astuta. Flamin lo consideraba un hombre muy inteligente, pero a Viktor no le agradaba. Viktor reconocía estar enamorado de Klotilde. En una conversación, Klotilde narraba las vivencias y el carácter de Emanuel, su propio mentor, a quien Viktor encontraría como una persona fascinante. Ante la reacción de Viktor, Klotilde sólo podía sentir amor hacia él. Jean Paul Richter nos indica que ambos son dos almas bellas que se encuentran unidas por el amor a un tercero: Emanuel, el amado maestro pitagórico de Klotilde. El padre de Viktor, Lord Horion, le hizo jurar que no contaría nada de lo que él le confesaría. Luego del juramento, le reveló que Flamin era el hijo del príncipe y hermano de Klotilde. En Inglaterra vivían aún los otros tres hijos del príncipe Januar: Walliser, Brasilien y Asturier. Un cuarto hijo, Monsieur, había desaparecido en las siete islas. Viktor visitaría a Emanuel, el maestro de Klotilde. Para sorpresa de Viktor, Emanuel resultaría ser Dahore, su maestro de años pasados. Tres nuevos personajes son presentados en el relato: los trillizos ingleses, llamados Melchior, Balthasar y Kato. Flamin le exigió a Viktor que no se comprometiera con Klotilde. Viktor no podía prometerle algo semejante. Por este motivo, Flamin se enojaría y le diría que ya no lo consideraba su amigo. Flamin, acompañado de Matthieu, desafiaría a Viktor a un duelo con pistolas. Viktor se enteró que Flamin había asesinado a Le Baut, y había sido encarcelado por este motivo. Pero la verdad es que Matthieu había disparado a Le Baut. Flamin, en muestra de amistad y lealtad, se había adjudicado el asesinato. Viktor recuerda la promesa hecha a su padre. Pero ante la negativa del príncipe al pedido de indulto a Flamin, Viktor recordó que sólo podía revelar el secreto en la hora de su muerte. Por este motivo, decidió revelar al príncipe que Flamin era su hijo, para luego suicidarse. Ante la intransigencia del príncipe, Matthieu le insinuó que Flamin era su hijo. Como una estrategia maliciosa, Matthieu sostuvo que Lord Horion y Viktor sabían que Flamin era hijo del príncipe, pero se lo habían ocultado porque eran republicanos y no querían sucesión al trono. Luego de escucharlo atentamente, el príncipe decidió prohibir la entrada de Viktor al palacio. Con ello, impedía, sin saberlo, los planes trazados por Viktor. Finalmente, y luego de hacerse pública la verdad por boca de Matthieu, la princesa Agnola se encontró con Flamin y lo reconoció como su hijo. Posteriormente, se reveló que Klotilde era hija de la princesa.

autor pergeña una noción elitista de la bella subjetividad, ya que las cualidades de un carácter semejante sólo pueden ser percibidas por un individuo de constitución psicológica similar. En segundo lugar, el autor sostiene que el autoconocimiento es el camino hacia la virtud. Pero, a la vez, establece que la virtud es el camino hacia el autoconocimiento. Este argumento cae en una tautología. Se hace evidente la imposibilidad de alcanzar la virtud, pues es imposible alcanzar en primer término el autoconocimiento<sup>510</sup>. Para solucionar este problema, el autor establece más adelante que el único criterio de demarcación posible entre una acción virtuosa y una acción mala es la intención que ha movilizad o al sujeto a ejecutarla<sup>511</sup>. Pero la intención que subyace a una acción realizada por un alma bella sólo puede ser juzgada por otra similar. Pues sólo ella puede comprender a otra de su misma condición. De este modo, un individuo que juzgue la intención de una supuesta alma bella como egoísta o no virtuosa, no puede ser considerado partícipe de su misma naturaleza. Aquél que se autoproc lame como un alma bella, siempre encontrará una excusa para establecer que sus intenciones son buenas. Si alguien se lo negara, el individuo podría considerar que quien lo juzga no es de su misma naturaleza, y por ello no puede comprenderlo. Finalmente, el autor no considera que la atribución de un “alma bella” a un individuo sea fruto de su formación, sino que es resultado de una disposición natural.

El autor define a Viktor, el protagonista de la novela, como un “alma bella”. La atribución de esta expresión siempre se da en el contexto del encuentro entre el

---

Como madre legítima de Klotilde, la princesa accedió a que se comprometiera con Viktor. Con el último correo entregado, Jean Paul Richter descubre que los trillizos ingleses - Melchior, Balthasar y Kato -, eran los tres hijos del príncipe que vivían en Inglaterra. Pero más sorprendente aún le resultó enterarse que él mismo era el hijo del príncipe que se hallaba perdido en las siete islas. Con ello, concluía el relato. El giro final de la obra es la revelación que hace Jean Paul Richter: la obra es completamente ficticia, pues no han existido tales correos transcritos por él. El autor ha sido el verdadero “hacedor” de la historia en cuestión.

510 Vid. op. cit., página 181.

511 Op. cit., página 301: “Ich will meine eigne Akademie der Wissenschaften sein und mir die folgende Preisfrage aufgeben, die ich selber in einer Preisschrift beantworten will: ‘Da nur eine Handlung tugendhaft ist, die aus Liebe zum Guten geschieht: so kann nur eine sündig sein, die aus bloßer Liebe zum Böse geschieht, und die Rücksicht des Eigennutzes muß den Grad einer Sünde so gut wie den Grad einer Tugend kleiner machen. Was wäre aber auf der andern Seite noch außer dem Eigennutz in unserer Natur, was uns zum Schlimmen triebe? Und wenn Böses aus reinem Hang zum Böses geschähe! So gäbe es ja eine zweite, obwohl entgegengesetzte *Autonomie* des Willens.’” “Yo quiero ser mi propia Academia de Ciencias y proponerme la siguiente cuestión de relevancia, que yo mismo quiero responder en un escrito estimado: ‘una acción sólo es virtuosa, si proviene del amor a lo bueno: así, una acción sólo puede ser pecaminosa, si proviene del mero amor al mal, y la consideración del egoísmo debe empequeñecer el grado de un pecado, así como el grado de una virtud. ¿Pero por otro lado, qué sería en nuestra naturaleza lo que nos impulsa al mal además del egoísmo? ¡Y si el mal sucediera por la pura dependencia al mal! Habría una segunda autonomía de la voluntad, si bien contrapuesta a la primera.’” [La traducción es nuestra].



personaje en cuestión y Klotilde. Es decir, Viktor es considerado como una bella subjetividad siempre que se encuentra con su amada. Ella también es definida con la misma expresión. La coincidencia de la designación mencionada con los encuentros entre ambos personajes obedece a la perspectiva que tiene el autor acerca del autoconocimiento. Jean Paul Richter considera que ningún hombre puede conocerse a sí mismo con certeza<sup>512</sup>. Un individuo puede tener una noción aproximada acerca de su propio carácter cuando lo ve reflejado en un objeto del mundo exterior, o en las acciones de otra subjetividad<sup>513</sup>. De esta manera, Viktor puede percibir la belleza de su alma al observar la belleza del alma de Klotilde. Tal es el caso del primer encuentro entre Viktor y Klotilde<sup>514</sup>. Dicho fenómeno obviamente puede darse a la inversa. Pero también un tercero – si perteneciera al selecto grupo de las almas bellas -, se hace consciente de la belleza de ambas cuando estas se encuentran.

Puede observarse un ejemplo de lo antedicho en una conversación entre Klotilde y Viktor: la primera narra las vivencias que tuviera con Emanuel, su propio mentor. Viktor escucha el relato y reconoce que Emanuel debía ser una persona fascinante. Las palabras de Viktor provocan una fuerte reacción en Klotilde, quien confiesa que sólo puede sentir amor hacia él. El autor indica al lector que ambos son dos almas bellas que se encuentran unidas por el amor a un tercero: Emanuel, el amado maestro pitagórico de

---

512 Op. cit., p. 109: “Unsere innern Zustände können wir nicht philosophischer und klarer nachzeichnen als durch Metaphern, d.h. durch die Farben verwandter Zustände.” “No podemos copiar nuestros estados internos de manera más filosófica y clara que no sea por medio de metáforas; es decir, por medio de los colores de estados afines.” [La traducción es nuestra].

513 Op. cit., página 60: “Auf diese Erde sind Menschen gelegt und an den Fußboden befestigt, die sich nie aufrichten zum Anblick einer Freundschaft, welche um zwei Seelen nicht erdige, metallene und schmutzige Bande legt, sondern die geistigen, die selber diese Welt mit einer andern und den Menschen mit Gott verweben. Solche zum Schmutz Erniedrigte sind es, die, gleich den Reisenden, den Tempel, der um die Alpenspitze hängt, von unten für bodenlos und schwebend ansehen, weil sie nicht in der Höhe auf dem großen Raume des Tempels selber stehen, weil sie nicht wissen, daß wir in der Freundschaft etwas Höheres als unser Ich, das nicht die Quelle und der Gegenstand der Liebe zugleich sein kann, achten und lieben, etwas Höheres, nämlich die Verkörperung und den Widerschein der Tugend, die wir an uns nur billigen, aber an andern erst lieben.” “Sobre la Tierra han sido puestos hombres, y al suelo han sido afirmados, que nunca superan la perspectiva de una amistad que impone facciones metálicas y sucias para no hacer terrenas dos almas; y no alcanzan la espiritual, que entreteje este mundo con otro y al hombre con Dios. Tales criaturas rebajadas a la suciedad son iguales a los viajeros que consideran el templo que yace en la cima de los Alpes sin suelo y oscilante, porque ellos mismos no están en las alturas, en las grandes habitaciones de los templos; porque ellos no saben que nosotros observamos y amamos algo mayor a nuestro yo en la amistad, el cual no puede ser a la vez la fuente y el objeto del amor. Algo mayor; a saber, la corporización y el reflejo de la virtud que solamente asumimos en nosotros, pero que realmente amamos en el otro.” [La traducción es nuestra].

514 Vid. op. cit., pp. 61-3. En ocasión del reencuentro entre Viktor y Flamin, el primero conoce a Klotilde. Su primera impresión es que Klotilde tiene una belleza ideal. Siguiendo la línea de interpretación del autor, Viktor ve la manifestación fenoménica de su propia belleza interior en la figura de Klotilde.

Klotilde<sup>515</sup>. Una situación similar se presenta cuando Viktor y Klotilde charlan amenamente acerca de poesía. El protagonista nuevamente piensa que su amada es una bella subjetividad<sup>516</sup>. Cuando Viktor y Klotilde deciden hacer manifiesto su amor, el autor define el encuentro como el reconocimiento entre dos almas bellas<sup>517</sup>. Viktor reflexiona sobre la virtud. Sostiene que los hombres no pueden alcanzarla porque están afectados por el vicio corporal. Pero Klotilde es la representación del amor a la belleza de la virtud, que es el amor a la belleza del alma<sup>518</sup>. El alma bella de Viktor sólo desea la amistad con Klotilde<sup>519</sup>.

La figura de Emanuel representa el punto de contacto entre Viktor y Klotilde. La admiración que provoca su carácter entre ambos es un indicio de la belleza del alma de los dos personajes. Si nos guiamos por lo antedicho, Emanuel también debe ser un alma bella. Pues la atracción que provoca un individuo en un alma bella implica que él mismo también lo es. La condición de Emanuel se hace explícita, cuando Viktor considera que el maestro de Klotilde es una bella subjetividad<sup>520</sup>. Así como Viktor sólo puede percibir la belleza de su alma en la manifestación de la belleza del alma de otro individuo, Emanuel también se encuentra con la imposibilidad de percibirse inmediatamente a sí mismo. Esta imposibilidad se hace manifiesta cuando el maestro, antes de su fallecimiento, reconoce que nunca había logrado conocer su Yo, pues no hay tal Yo, sino tan sólo una representación de la yoidad que se da ante su conciencia<sup>521</sup>. Sin

---

515 Op. cit., página 72: "Zwei schöne Seelen entdecken ihre Verwandtschaft am ersten in der gleichen Liebe, die sie an eine dritte bindet." "En principio, dos almas bellas descubren su afinidad en el mismo amor que las une a una tercera". [La traducción es nuestra].

516 Vid. op. cit., pp. 114 y 343. Un alma bella como la de Viktor también puede observar la belleza del alma de Klotilde en el resultado objetivo de sus acciones. Por ejemplo, Viktor observa la sencilla disposición y el orden de la habitación de Klotilde. Esta observación reafirma la convicción del protagonista, para quien Klotilde era un alma bella.

517 Vid. op. cit., página 438.

518 Vid. op. cit., pp. 450-2.

519 Op. cit., página 453: "Woher kam das? - Aus der schönen Seele kam es, die jetzt, von fremder Liebe ausgesöhnt und ausgefüllt, nichts mehr wünschen konnte als Freundschaft, und die nun zu glücklich war, um nicht versöhnlich zu sein." "¿De dónde provino esto? Provino del alma bella que, ahora, reconciliada y satisfecha por el amor del extraño, no pudo desear más que la amistad, y que tuvo la ventura de no ser conciliadora." [La traducción es nuestra].

520 Op. cit., página 196: "Viktor fühlte, daß er den Artillerietrain und die elektrischen Pistolen und Batterien der Disputierkunst besser zu handhaben verstehe als Emanuel; aber er würde seine eigne Zunge verabscheut haben, wenn sie ihre Leichtigkeit gegen diese schöne Seele gerichtet hätte." "Viktor presentía que sabía manejar mejor que Emanuel la artillería, las pistolas eléctricas y las baterías del arte de la disputa; pero él hubiera despreciado su propia lengua si hubiera demostrado su agilidad ante esta alma bella." [La traducción es nuestra].

Viktor definiría a Emanuel nuevamente como un alma bella, luego que este muriera, (Vid. op. cit., página 602).

521 Vid. op. cit., página 593.

embargo, Emanuel es capaz de percibir la belleza del alma de Klotilde<sup>522</sup>, así como la de sus desconocidos hermanos – los trillizos ingleses, Melchior, Balthasar y Kato -<sup>523</sup>.

Obsérvese que los hijos del príncipe son definidos como almas bellas. El caso del narrador de la historia – quien al final descubre que es otro de los vástagos del príncipe -, también debe ser tenido en cuenta como tal, ya que la capacidad de percibir la belleza del alma de sus hermanos también lo define implícitamente como una bella subjetividad<sup>524</sup>. Finalmente, el carácter de Lord Horion, el padre de Viktor, es el de un alma bella, incapaz de satisfacer su propio anhelo<sup>525</sup>. Los personajes principales de la novela son almas bellas que se sienten aisladas frente a un entorno con el cual no se identifican. La soledad que padecen los impulsa a buscar a caracteres idénticos a ellos en los cuales puedan reflejar la belleza de su alma<sup>526</sup>.

Sin embargo, Jean Paul Richter sostiene en §58 de *Vorschule der Aesthetik* (1813)<sup>527</sup>, que incluso el alma más bella debía tomar sus principios de la sociedad en la que vivía. La pureza del alma bella revela en su poesía<sup>528</sup> aquello que la supera y le

---

522 Vid. op. cit., página 582.

523 Op. cit., página 391: "Tritt wieder auf, mein Viktor, ich sehne mich nach schönern Seelen, als dieses Gebrüder Narren da hat!" "Preséntate nuevamente, Viktor mío. ¡Yo anhelo almas bellas como las de estos tres hermanos locos aquí!" [La traducción es nuestra].

524 Vid. Eisenhauer, G. Robert, *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*. New York, Peter Lang Publishing Inc., 1987, página 164. Se debe recordar que Viktor percibía su propia virtud reflejada en la figura de Flamin. Si un alma bella sólo puede ver la belleza de su alma reflejada en alguien de sus mismas condiciones, entonces Flamin es necesariamente un "alma bella".

525 Vid. op. cit., pp. 157-9. Horion se presenta como una conciencia desgraciada. Es un personaje sublime, que no ha sido determinado por su propia voluntad o circunstancias externas. Por este motivo, su estado es de infelicidad permanente. La insatisfacción resultante de su estado interior lo conduce al anhelo constante.

526 Vid. op. cit., pp. 21-44. Para Eisenhauer, la importancia que Jean Paul Richter atribuía a la percepción del mundo que sostenían sus personajes, se debe a que el autor consideraba que estética y ética era uno y lo mismo. Por este mismo motivo, Jean Paul Richter sostenía que había caracteres determinados para percibir y manifestar lo bello. Según el comentarista, el caso del "alma bella" se caracteriza porque su sustancia no es más que su apariencia. Es decir, lo que muestra en sus movimientos, en la objetivación de sus acciones, e incluso en lo que dicen, es aquello que la constituye. El movimiento de los caracteres determinados como "almas bellas" emana de una fuente que sólo puede ser su propio corazón. En un lenguaje más apropiado para Schiller, las musas controlan la gracia del alma bella. El héroe que comporta esta caracterización aparece como si se hubiera determinado fuera de la naturaleza. Sin pertenecer a un orden natural, la inadecuación del alma bella se muestra en su búsqueda incesante de otro idéntico a ella en el cual pueda reflejarse.

527 Vid. Richter, Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*. Viena, In Commission bei Catharina Gräffer, 1815, pp. 267-78.

528 Vid. Schmeer, Hans, *Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, pp. 68-9. El comentarista reconoce que la perspectiva estética de Jean Paul Richter pareciera ligada a la del "alma bella", especialmente en el §20 de *Vorschule der Aesthetik*. En el mencionado párrafo, el autor sostiene que la poesía y la ética están inmediatamente unidas. Schmeer afirma, en cambio, que la moral del "alma bella" no es todavía poética.

resulta inalcanzable: la infinitud<sup>529</sup>. Es decir, el “alma bella” se encuentra en una contradicción: por un lado intenta mostrarse como una conciencia que se sostiene por sí misma, sin depender de fundamento exterior alguno; por otro lado, no puede replegarse completamente del mundo. Su anhelo por la infinitud y la universalidad no es satisfecho, ya que siempre está limitada por las condiciones históricas y sociales que la han determinado como una individualidad. El mejor ejemplo de esta impotencia es que el alma bella, aunque solitaria y marginal, no puede existir fuera del mundo del cual reniega.

### 3.2. La crítica a la concepción de “alma bella” en *Hesperus* desde una perspectiva hegeliana.

Hegel no critica explícitamente la concepción de “alma bella” formulada por Jean Paul Richter. De hecho, no se refiere a la misma en sus escritos. Sin embargo, y como ya se ha señalado, es posible sostener que el pensador alemán tenía en mente la caracterización esbozada por Richter. La ausencia de objetividad en las novelas del mencionado escritor alemán deriva necesariamente en la constitución de personajes cuya subjetividad sólo es determinada como la identidad abstracta del yo consigo mismo<sup>530</sup>. Jean Paul Richter reconoce que las almas bellas no pueden abstraerse completamente de la sociedad a la que pertenecen. Pero esta confesión no es una impugnación al posicionamiento ético del alma bella. El escritor alemán las observa más bien como héroes trágicos, incapaces de satisfacer su añoranza por un contenido objetivo que las refleje la infinitud de su interioridad. El ejemplo más destacado de esta perspectiva es Lord Horion, cuya infelicidad provenía del rechazo a toda determinación particular que dañara su universalidad inmaculada. Richter encuentra que el único antídoto frente a la impotencia, soledad e insatisfacción del alma bella, es la búsqueda de sus semejantes. Un alma bella sólo puede reflejarse en la mirada de otra similar.

Sin embargo, Hegel argumentaría que esta empresa también es infructuosa, pues no existe un alma bella que se considere semejante a otra. La única determinación que posee un alma bella es la simple identidad abstracta de sí consigo misma. Esta determinación es la abstracción de toda otra determinación posible. Es decir, excluye toda particularidad que pudiera caracterizarla como algo más que un yo vacío, sin

---

529 Vid. Eisenhauer, G. Robert, *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*, pp. 72-4.

530 Vid. Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, pp. 117-8.

contenido objetivo alguno. La posible identificación con otro significaría que subsisten como individuos de un conjunto caracterizado por cualidades particulares. La comunidad de almas bellas se disgregaría en el preciso instante en que estas comenzaran a mostrar sus reparos frente a las determinaciones espaciotemporales particulares de sus supuestos semejantes. O sea, el otro mostraría particularidades que serían criticadas desde una perspectiva supuestamente carente de mácula.

#### 4. La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” en *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*.

Hegel analiza la incidencia que ha tenido la concepción de “alma bella” como tipo humano dentro de la literatura. Reconoce que la perspectiva atribuida al alma bella ha penetrado en sectores humildes y con escasa formación:

Pero esta postura aparece particularmente en los tiempos modernos en hombres de estamentos bajos, carentes de formación para fines universales, de la multiplicidad de intereses objetivos, y que, por tanto, cuando se frustra *un fin*, no pueden encontrar en ningún otro un sostén de lo interno suyo ni un punto de apoyo de su actividad. Esta carencia de formación hace que, cuanto menos desarrollada esté, tanto más pertinaz y obstinadamente se adhieran ánimos reservados a los que, por muy unilateral que pueda ser, les haya atraído según toda su individualidad. Una tal monotonía de hombres en sí silenciosamente concentrados se halla sobre todo en caracteres alemanes que en su reserva fácilmente aparecen por tanto tercios, recalcitrantes, rudos, inaccesibles, y en sus acciones y exteriorizaciones completamente inseguros y contradictorios. Como maestro de la descripción y representación de semejantes taciturnos ánimos de las clases inferiores del pueblo, aquí sólo quiero mencionar a Hippel, el autor de *Carreras en línea ascendente*, una de las pocas obras humorísticas alemanas originales. Se mantiene totalmente alejado del sentimentalismo y la insipidez de las situaciones de Jean Paul y tiene por el contrario una maravillosa individualidad, fresca y vitalidad. De modo sumamente patético sabe describir particularmente caracteres lacónicos que no saben desfogarse y que, cuando lo consiguen, lo hacen violentamente de modo terrible. Resuelven de modo horrible la infinita contradicción entre lo interno suyo y las desdichadas coyunturas en que se ven envueltos, y llevan a cabo lo que si no consuma un destino externo, tal como, p.ej., en Romeo y Julieta, contingencias externas frustran la discreción y la hábil intercesión del monje y ocasionan la muerte de los amantes.<sup>531</sup>

---

531 LSE, pp. 428-9. VA II, pp. 205-6: “Besonders aber kommt diese Stellung in der modernen Zeit bei Menschen aus niederen Ständen vor, welche ohne Bildung zu allgemeinen Zwecken, ohne die Mannigfaltigkeit objektiver Interessen sind, und deshalb, wenn ein Zweck verloren geht, nun in keinem anderen einen Halt ihres Inneren und einen Stützpunkt ihrer Tätigkeit finden können. Diese Bildungslosigkeit läßt verschlossene Gemüther, je unentwickelter sie ist, nur desto steifer und hartnäckiger an dem festhalten, was sie, mag es auch noch so einseitig seyn, gleich ihrer ganzen Individualität nach in Anspruch genommen hat. Solch eine Eintönigkeit in sich wortlos zusammengefaßter Menschen liegt vornehmlich in deutschen Charakteren, welche daher in ihrer Verschlossenheit leicht störisch, widerborstig, knorrig, unzugänglich und in ihren Handlungen und Aeußerungen vollkommen unsicher und widersprechend erscheinen. Als ein Meister im Zeichnen und Darstellen von dergleichen stummen Gemüthern der unteren Volksklassen will ich hier nur Hippel nennen, den Verfasser der “Lebensläufe in aufsteigender Linie”, eines der wenigen deutschen humoristischen Originalwerke. Er hält sich von Jean Paul’s Sentimentalität und Abgeschmacktheit der Situationen durchaus fern, und hat dagegen eine wunderbare Individualität, Frische und Lebendigkeit.

La referencia a *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*<sup>532</sup>, de Theodor Gottlieb von Hippel no se extiende más allá de este párrafo. Pero tanto la caracterización de los

---

Besonders gedrungene Charaktere, die sich nicht Lust zu machen wissen, und die nun, wenn sie dazu kommen, es gewaltsam in füchterlicher Weise thun, versteht er höchst ergreifend zu schildern. Sie lösen den unendlichen Widerspruch ihres Inneren, und der unglücklichen Umstände, in welche sie sich verwickelt sehn, selber in schauerhafter Weise, und vollbringen dadurch das, was sonst ein äußeres Schicksal thut, wie z.B. in Julia und Romeo äußerliche Zufälle die dazwischentretende Klugheit und Künstlichkeit des Mönchs zu Schanden machen, und den Tod der Liebenden herbeiführen.” (N: La novela de Hippel se titula en realidad *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*).

532 Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. Erster Theil. En *Th. G. v. Hippel's Sämtliche Werke*. Primer tomo. Berlín, G. Reimer, 1828. [Hippel I]. Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie. Nebst Beilagen A, B, C*. Zweiter Theil. Leipzig, G.J. Göschensche Verlagshandlung, 1859. [Hippel II]. Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. Dritter Theil. En *Th. G. v. Hippel's Sämtliche Werke*. Cuarto tomo. Berlín, G. Reimer, 1828. [Hippel III]. La novela narra la vida de Leopold Alexander Einhorn, quien vive en Curland. Como personajes secundarios figuran Benjamin y Wilhelmine: dos hermanos, que son sus amigos de la infancia. Alexander está enamorado de Wilhelmine, a quien llama Minche o Mine. Ella siente lo mismo hacia él y le escribe una carta diciendo que ella ve en él a Dios, y que juntos son una sola alma. Alexander pretende ser pastor. Minche, su amada, se convierte en una mujer. Benjamin y Alexander se trasladan a Königsberg para continuar sus estudios. Mientras tanto, Minche continúa viviendo con su padre, Hermann, y la pareja de este, Magdalene. Minche no tiene una buena relación con Magdalene (a quien todos llaman Dene). Magdalene había trabajado durante años para Herr von E., y esperaba ser incluida en su testamento. Pero, contrario a sus expectativas, no fue incluida en el mismo. La viuda de Von E. retorna a Curland desde Königsberg con su hijo, el nuevo caballero von E. Este último conoce a Minche y se enamora de ella. Frau von E., su madre, ve con buenos ojos que su hijo despose a Minche. Pero Minche no está interesada en Herr von E. y teme que su padre quiera que ella se despose con el joven. Hermann le dice a Minche que si acepta ser desposada con Herr von E., él podría casarse con Magdalene, ya que quedarían en una buena posición económica. Pero Minche no está interesada en comprometerse con el joven.

Benjamin retorna de Königsberg. Él y Minche encuentran la correspondencia entre Herr von E. y Hermann. En una carta escrita por Herr von E. y dirigida a Hermann, el remitente confiesa el amor por Minche y le advierte a su padre que si no la desposa, Dene no podrá casarse con Hermann, pues es posible que el propio Herr von E. tenga que desposarla. Le ofrece ciento cincuenta taleros anuales a Hermann a cambio de la mano de su hija, y le recuerda que ochenta de ellos le corresponden a Dene mientras viva, según se acuerda en el testamento que ha dejado el padre de Herr von E. Minche será la heredera de la fortuna de Herr von E. cuando este muera. Hermann responde la esquela de Herr von E. con otra carta, afirmando que este último es un gran proveedor. Ha querido explicarle a su hija que la virtud no trae el pan, y que él lo ha aprendido desgraciadamente por experiencia.

Hermann quería llevar por la fuerza a Minche y lo único que le interesaba eran los 150 taleros prometidos por Herr von E. Minche decide escapar sin dinero. Se dirige a Mitau a visitar a un pariente de su madre. De Mitau a Königsberg con un guía. Benjamin y Minche no tenían dinero en su fuga. Vendieron los vestidos y muchas cosas de Minche, pero sólo consiguieron diez taleros. Minche y Benjamin visitan la tumba de su madre. Minche le muestra a Benjamin el lugar donde conoció a Alexander y dice que lo que Dios unió, los hombres no separarán, en obvia alusión a su amor con Alexander que su padre Hermann y Herr von E. quieren separar. Minche le hace prometer a Benjamin que la recordará y que será recordada por su esposa y sus hijos en ese lugar, la casa paterna, donde de niños fueron felices y tantas lágrimas derramaron. Luego se separan. Minche vuelve con su padre y este la entrega a Herr von E. por los 150 taleros acordados. Minche piensa en el suicidio como última vía de escape. Espera que la gracia divina la perdone. Minche viaja a Mitau en carruaje, sin Benjamin que estaba enfermo. Llega a Mitau y encuentra unos parientes que perdieron un juicio por unas tierras contra su vecino. Minche le escribe una carta a su padre en la que insinúa que él ha querido entregarla a un hombre. También le exige que no la persiga, pues ella va por el camino de Dios.

Minche se dirige a L. y le escribe a Alexander. Le cuenta que está en L. donde tiene unos parientes. Pero su pariente ha muerto y se encuentra con la viuda. Minche se deprime, es melancólica,

personajes de la novela, como las críticas realizadas a los sectores humildes de la Alemania contemporánea de Hegel, nos remiten a la obra mencionada. La alusión a *Romeo y Julieta* no es casual. El pensador alemán consideraba que los personajes del drama shakespeariano eran almas bellas. Pero lo relevante en el tema que nos convoca son las similitudes entre los personajes de la obra indicada y los amantes de la novela de von Hippel. Las peripecias que viven Alexander y Wilhelmine nos recuerdan la trágica relación entre Romeo y Julieta. Más importante aún, el carácter de Mine se asemeja al de la joven florentina.

En primer lugar, la pasión desmedida con la que Wilhelmine trata a su amado muestra un temperamento impulsivo y una personalidad carente de reflexividad. Ha transformado a Alexander en un objeto de culto divino: “Yo amo a Dios en ti. Es inexpresable cómo te amo. Tú eres el mensajero divino para mí. Tú me has sido

---

llora constantemente y debe acudir al médico. Herr von E. y Hermann deciden recapturar a Minche. Dan por hecho que está con unos parientes en L. Presentan el caso de Minche como una súbdita de Curland que ha escapado a Prusia, ante un concilio formado por tres eruditos del Derecho y un director del concilio, que resultó ser justamente Herr von E. Se trata el caso de Wilhelmine como una ladrona que se ha dado a la fuga. Los testigos que se presentan a declarar son sirvientes de Herr von E. Los letrados concluyen que Minche debe ser extraditada de Prusia. También exigen la captura de su hermano por complicidad. Son enviados oficiales de Prusia a la casa de los parientes que ella tiene en L. para capturarla. Investigan al pastor párroco a quien acudía Wilhelmine. Catharine, la hija del pastor, le dice a la congregación que hay afuera un hombre con soldados. El predicador convence a Nathanael - el oficial -, que se apiade de Minche, y el hombre desiste. Pero Minche seguía convaleciente. Escribe una carta a Alexander y fallece.

El protagonista se refiere a Frau von B., que tenía mucho interés por su padre. Llevaba el hábito de amazona. Hablaba con palabras monosilábicas. La madre de Alexander la tenía por una buena mujer, heterodoxa. Frau von B. le tenía respeto a su madre y le pidió permiso para acudir todos los domingos. Quería estar a solas con ellos. Magdalene no quiere casarse con un literato como Hermann. Él se desdice y renuncia a Dene. Hermann estaba triste y temeroso de la muerte: no teme dejar este mundo, sino encontrarse con su esposa y su hija. Frau von B. ha agregado a Hermann a su testamento, para que herede 50 taleros anuales. Frau von B. también ha incluido a la madre de Alexander.

El protagonista se une al ejército como soldado. Alexander relata que gracias al ejército conoció Roma, París, Suiza, el santo sepulcro, los dominios del imperio Otomano. Vio a Guillermo de Braunschweig triunfar en batalla. Luchando para el frente ruso, llega a Mayor. Benjamin, el hermano de Minche, también se convirtió en soldado. Benjamin se queja por todo lo que tuvo que pasar en el ejército. Pero dice que tuvo buena suerte al conocer a su esposa. Benjamin tuvo dos hijos: una hija y un hijo. Gretchen (una de la hija del predicador que acobijó a Minche), le entrega a Benjamin unas cartas de su hermana. Visitan su tumba junto con Nathanael. El protagonista reza por última vez ante la tumba de Minche y le dice a Gretchen que no quiere volver a ver ese lugar.

Alexander conoce a la señorita Titchen (Albertine), en Mitau. Ella está comprometida con Herr von R. Pero Alexander le ofrece matrimonio. El padre de Titchen es Herr von W. El protagonista se compromete ante el padre de Titchen a amarla hasta que la muerte los separe. El padre acepta la petición. El protagonista dice que amaba a Minche en Tine y a Tine en Minche, y que ambas eran una para él. Tine y Alexander tuvieron que hablar de Minche, porque Hermann fue invitado a su boda por Herr von W. Hermann fue cuidado por Frau von B. Cuando ella fallece, hereda mil taleros. Benjamin no quería tratar con su padre ni con Herr von W., que siguió cuidándolo luego de la muerte de Frau von B. Hermann cae en la locura y fallece.

entregado por Dios. Mi alma es tuya, y nuestras almas son Dios.”<sup>533</sup> La *divinización* del amado se corresponde con la inefabilidad del sentimiento que surge hacia él. Lo inefable no es concebido como resultado de la falta de determinación racional de la subjetividad, sino como atributo de lo divino y absoluto. Mine experimenta el vínculo amoroso entre ambos como la emergencia de lo divino, ilimitado, absoluto e incondicionado. Ella piensa que por este motivo no es posible expresar lo sentido. Pues Dios es inefable. La distancia entre ambos, y el poco tiempo que disponen para verse en su vida adulta, acrecientan este sentimiento.

Mine considera que la unión concertada con Herr von E. por su padre es una blasfemia, ya que ellos intentan alejarlo de una relación establecida por Dios<sup>534</sup>. Pero su rechazo a la decisión paterna no resulta en el distanciamiento con respecto a su familia. Mine no sabe cómo valerse por sí misma ni abrirse paso en la vida como una persona adulta. Su rebelión se reduce a la tentativa de escape. Primero piensa en el suicidio como último recurso, esperando que la Gracia divina la perdone<sup>535</sup>. Luego, se fuga de su casa para evitar el compromiso impuesto. Alejada del entorno familiar, sufre arrebatos de melancolía, se deprime y su salud decae notablemente<sup>536</sup>. Se rehúsa a ingerir

---

533 Hippel I, p. 161: “Ich liebe Gott in dir. Es ist unausprechlich, wie ich dich liebe. Du bist Gottesbote an mich. Gott gab mir dich. Meine Seele ist dein, und unsre beide Seelen sind Gottes.” [La traducción es nuestra].

534 Vid. Hippel II, p. 209. Wilhelmine le muestra a su hermano Benjamin el lugar donde ella y Alexander se besaron por primera vez. Sostiene que este es un lugar divino, pues la unión entre ambos amantes fue concertada por Dios. Los hombres quieren desunir lo que Dios ha unido. Semejante acción va en contra del mandato divino.

535 Hippel II, p. 221: “¿Qué podía comenzar ella? Verdad o no, una decisión debía ser tomada. – Ella no pegó un ojo, permaneció vestida, y luego de rezar por salvación, por ayuda, le pidió al Señor de su vida, a Dios, permiso (me estremezco, pues lo escribo), para quitarse la vida. – Ella leyó la canción de los muertos, no pudo cantarla, y encontró en el canto: Yo estoy tranquilo en tu poder, Señor.” (“Was konnte sie anfangen? Wahr oder nicht wahr, ein Entschluß mußte gefaßt werden. – Sie schloß kein Auge, blieb in Kleidern, und nach einem Gebet um Rettung, um Hülfe, frug sie bei dem Herrn ihres Lebens, bei Gott, um die Erlaubniß an (ich schaudere, da ich es schreibe), sich das Leben zu nehmen. – Sie las Todtenlieder, singen konnte sie nicht, und fand in dem Liede: Ich bin ja, Herr, in deiner Macht, Ruhe.”) [La traducción es nuestra].

536 Op. cit., pp. 246-7: “Ella se inclinó mucho hacia la melancolía, y se debió alejar de todo lo que alimentaba este temperamento. En su última semana, uno de los tres árboles de tilo que estaban frente a la casa del pastor había caído; esto la había afectado tanto en su ánimo, que aquel árbol de tilo la sumergió en la melancolía. Ella lloraba siempre que los árboles de tilo florecían. La gente en general lo llamó la enfermedad de los árboles de tilo. – Ella encontró lugar para su tristeza y alimento para su melancolía en otras ocasiones. La buena pastora se había imaginado que el árbol de tilo frente al Pastor anunciaba ahora su muerte, pues él lo había plantado en el año de su nacimiento, y su precursor, su Johannes, lo vería. Ciertamente, este árbol había compartido su vida. – Ella lloraba frecuentemente los días más calurosos. – El pobre predicador, quien desde un inicio había recurrido a todos los medios para curar su enfermedad, vio correctamente, que ella no se recuperaría.” (“Sie neigte sich sehr zur Schwermuth, und man mußte alles entfernen, was diesem Temperamente Nahrung gab. Bei ihren leßten Woche war einer von den drei Lindenbäumen, die vor dem Pastorhause standen, ausgegangen; dieß hatte sie sich so zu Gemüthe gezogen, daß vorzüglich jeder Lindenbaum sie gleich zum Tiefsinn brachte. Wenn die Linden blühten,



alimentos y se comporta como una mártir. Finalmente, fallece<sup>537</sup>. En su última carta a Alexander afirma que prefiere sacrificar su vida y el amor que le dispensa, por el amor que siente hacia Dios. Sin embargo, la supuesta renuncia al vínculo amoroso que sostuviera con su amado se explica, según palabras de Mine, porque su unión no ha sido terrenal, sino celestial. Por este motivo, sólo puede darse más allá de la vida en este mundo<sup>538</sup>.

Wilhelmine pospone indefinidamente la relación con Alexander. No considera que su vínculo sea terrenal. Es decir, no asume que el compromiso con su amado esté afectado por los mismos rigores que las demás relaciones. Su unión ha sido una fantasía de su vida adulta. Los obstáculos que se han interpuesto en su camino sólo han servido para dilatar el momento en que debía ser concretada. Mine fantasea con un romance tal como el que sostuviera con Alexander cuando aún eran púberes. Como la situación de antaño es irrepetible, posterga una resolución a los conflictos que se le presentan. De este modo, sostiene la esperanza de acceder a una coyuntura ideal en la que pueda concretarse su vínculo soñado. Frente a los avatares de la vida cotidiana, decide que la única solución posible es encomendar su alma a Dios y esperar el reencuentro con su

---

war sie immer in Thränen. Die gemeinen Leute nannten es eine Lindenkrankheit. – Sie fand indessen auch in andern Vorfällen Anlässe zur Traurigkeit und Nahrung für ihre Schwermuth. Die gute Pastorin hatte sich eingebildet, daß der Lindenbaum vor dem Pastorat, da er in ihrem Geburtsjahre gepflanzt worden, jeßo ihren Tod ankündige und ihr Vorläufer, ihr Johannes, sehn würde. Gewiß hat dieser Baum ihr Leben mitgenommen. – Sie weinte oft am heitersten Tage. – Der arme Prediger, welcher anfangs alle Mittel angewendet hatte diese Krankheit zu heilen, sah wohl ein, daß sie nicht heilbar wäre.” [La traducción es nuestra].

537 Vid. op. cit., pp. 303-5.

538 Vid. op. cit., p. 312: “¡Mi alma anhela el descanso, el Sabbath! – Las almas justas están en manos de Dios y no las afecta ninguna tortura. ¡Te amo, te amo! Hubiera preferido verte y hablarte en el mundo – besarte -, no más ahora, aunque gustosa te he besado. – Sin embargo, tu mano me había aprehendido. Siempre estaba fuerte en ella – y ahora me había alejado de su fuerza. – Yo muero con toda confianza, porque yo he sacrificado nuestro amor por mor de Dios, y muero por mor de él y su mandamiento. Yo muero como una mártir y lo siento tan fácilmente como debe sentirse, y así sin más morir. Entre muerte y muerte debe haber una gran diferencia, que yo puedo comprender mejor que tú. ¡Nos veremos nuevamente, amado! ¡Amado! ¡Amado! Con estos ojos te veré, con este corazón te amaré, con este corazón - ¡Tan débil como es, muy débil!” (“Meine Seele sehnt sich nach Ruhe, nach dem Sabbath! – Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rührt sie an. Ich liebe dich, ich liebe dich! Gern’ hätt’ ich dich noch in der Welt gesehen und gesprochen – geküßt – jeßt nicht mehr, so gern ich dich sonst geküßt habe. – Deine Hand hättest du mir aber reichen müssen. Ich war immer stark an ihr – und nun hätte ich die Stärke aus ihr herausgenommen. – Ich sterbe darum getrost, weil ich unserer Liebe wegen Gott geopfert werde und ihm und seinem Gebot sterbe. Ich sterb’ einen Märtyrertod und fühl’ es, wie weit leichter es seyn muß, so und nicht anders zu sterben. Zwischen Tod und Tod muß ein großer Unterschied seyn, das kann ich besser wissen, wie du. – Wir werden uns wieder sehen, Lieber! Lieber! Lieber! Mit diesem Augen werd’ ich dich sehen, mit diesem Herzen dich lieben, mit diesem Herzen – wie schwach ist’s, sehr schwach!”) [La traducción es nuestra].

amado en un paraíso celestial, que no es más que la extrapolación de sus fantasías juveniles en el reino de lo incierto<sup>539</sup>.

Otro personaje que revela rasgos atribuibles a los de un alma bella es Herr von E. El amor que siente hacia Wilhelmine nace repentinamente de un encuentro fortuito con ella<sup>540</sup>. Mine no quiere ser desposada por él. Pero este rechazo sólo alimenta y aumenta su sentimiento. Herr von E. anhela aquello que no puede obtener. Le exige a Hermann la mano de su hija, aún sabiendo que un compromiso semejante sería contra la voluntad de Mine. Le interesa su aceptación porque ella se lo ha negado. El beneplácito de los otros nutre su egolatría. El rechazo de tan sólo uno de ellos implica una herida narcisista que lo obsesiona. Su obsesión es lograr la sumisión de los demás a su voluntad. Herr von E. consideraba que lograría la armonía entre lo que piensa y lo que hace cuando su entorno se sometiera a sus designios. Por este motivo, Herr von E.

---

539Cf. Peterken, Paul, *Gesellschaftliche und fiktionale Identität. Eine Studie zu Theodor Gottlieb von Hippels Roman "Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beilagen A, B, C"*. Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1981, p.36. Peterken sostiene que la novela de Hippel está estrechamente vinculada con *Julie*, de Rousseau (Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise: Lettres de deux Amans, Habitans d'une petite Ville au pied des Alpes*). El comentarista afirma que la muerte de Minche es una representación que guarda cierta similitud con el trágico desenlace de Julie. En la novela epistolar de Rousseau, Saint Preux llora ante el cadáver de su amada. Del mismo modo, Alexander luce acongojado ante el cuerpo de Wilhelmine. En un intento desesperado por negar la realidad, imagina que ella aún respira. Pero con el transcurso de los minutos comprende que ha fallecido (Vid. Hippel II, p. 309). Peterken busca similitudes entre ambos autores. El comentarista compara escenas de las dos obras mencionadas, con el objetivo de demostrar la existencia de un paralelo entre ambas.

Hegel se diferencia de la postura de Peterken, pues compara las vicisitudes experimentadas por los protagonistas de *Lebensläufe nach aufsteigender Linie* con la tragedia vivida por Romeo y Julieta. La perspectiva del filósofo alemán no parte de la comparación entre los pasajes de las distintas obras. En primer lugar, Hegel se concentra en el análisis del perfil psicológico de los personajes de la obra de von Hippel. Señala que estos no logran superar la contradicción entre su propia existencia individual y la exterioridad que se les opone. La contradicción existente entre la conciencia individual y lo opuesto a ella como objetividad, sólo puede superarse en tanto la subjetividad asuma que no es capaz de aislarse en sí misma. La conciencia, como "ser en sí", está determinada por su relación con lo "otro". Por este motivo, la conciencia también es un "ser para otro". La existencia individual está determinada por factores ajenos a su propia voluntad. Los caracteres descritos por von Hippel rehúyen las determinaciones exteriores, se repliegan en sí mismos y permanecen en el anhelo de situaciones que sean ideales para el cumplimiento de sus fantasías. Pero lo "ideal" para estas subjetividades es la ausencia de exterioridad. Pues la elucubración de coyunturas situacionales en las cuales todo aquello que desean se cumpla sin obstáculos, es justamente la negación de lo otro exterior a ellos mismos. Para Hegel, el destino de los personajes pergeñados por von Hippel está determinado por su personalidad. De este modo, el trágico final de Minche era lógicamente necesario. La comparación entre Minche y Julieta es resultado de la identificación entre sus personalidades. Ambas guardan similitudes que nos permiten comprender el desenlace de sus vidas.

540 Hippel II, pp. 180: "Sin embargo, él la encontró de lo más encantadora luego de que la viera a través del vidrio – y se lo dijo sin miramientos, como si ella estuviera a la venta, para cualquiera que pasara por ahí, y le dijera que era encantadora sin fijarse en la situación." ("Er aber, nachdem er sie durch's Glas betrachtet, fand sie allerallerliebste – und das sagt' er ihr so ohne Rückhalt, als ob sie zum Kauf stände, wo jedem Vorbeigehenden frei steht, ohne Umstände allerliebste zu sagen.") [La traducción es nuestra]

siente que su persona depende de la conformidad de Wilhelmine<sup>541</sup>. La irritación que le provoca la indiferencia de esta última revela su vulnerabilidad hacia los otros: Herr von E. necesita de los demás, aunque no quiera admitirlo. Por ello sostiene que odia a Mine por amarla tanto<sup>542</sup>.

Los dos casos analizados se ajustan a la crítica realizada por Hegel. Tanto Wilhelmine como Herr von E. se aferran a un único fin. Mine cree que su anhelado romance con Alexander será la clave de su completa felicidad. La imposibilidad de concretar su fantasía la conduce a la desazón. Un temperamento frágil, que no está acostumbrado a lidiar con los obstáculos que se presentan en su existencia, sucumbe ante las limitaciones que le impone la realidad. Herr von E. está obsesionado con la indiferencia que Mine le dispensa. El anhelo por doblegar su voluntad se transforma en el único objetivo de su vida. Por este pondrá en riesgo su reputación y su posición social. Herr von E. intenta imponerse a los demás, para reducir las particulares posturas de los otros a su propia perspectiva. En suma, los personajes analizados en este apartado no asumen al otro como limitación y constitución de sí mismos.

## 5. Síntesis.

En el presente capítulo hemos examinado los distintos ejemplos de “alma bella” aportados por Hegel en sus *Lecciones sobre la Estética*. Los personajes analizados presentan características psicológicas similares. Los caracteres femeninos como Julieta, Miranda o Mine son jóvenes inmaduras e introvertidas. Ellas han renunciado a la objetivación de su subjetividad. Ocupan su tiempo en la elucubración de fantasías y permanecen abstraídas del mundo exterior. Cualquier percance que ponga en riesgo la concreción de sus anhelos representa una situación catastrófica. Por este motivo, intentan evadir las consecuencias de sus actos. La evasión es también una característica relevante en el comportamiento de Hamlet: el joven príncipe de Dinamarca espera el momento oportuno para vengar el asesinato de su padre. Pero el “momento oportuno” es una situación en la que no deba enfrentarse a las consecuencias por las acciones realizadas. Su temperamento irresoluto se funda en la negativa a asumir los

---

541 Op. cit., p. 232: “Su corazón dependía de Mine, y porque dependía de ella, no persiguió más a la muchacha.” (“Sein Herz hing an Minen, und eben weil es an ihr hing, verfolgte er das Mädchen nicht weiter.”) [La traducción es nuestra].

542 Op. cit., p. 272: “La amo. La odio, porque la amo; la amo infinitamente.” (“Ich liebe sie. – Ich hasse sie, weil ich sie liebe; ich liebe sie unendlich.”) [La traducción es nuestra].

condicionamientos que le impone la realidad exterior. Hamlet anhela una acción que manifieste la universalidad de su deseo de justicia. No le satisface la muerte de su tío. Necesita que sea condenado por el asesinato de su hermano y la usurpación del trono. Su melancolía es atribuible a la imposibilidad de superar el hiato existente entre la universalidad del juicio y la particularidad del acto.

Werther comparte con Hamlet su carácter melancólico. El protagonista de *Die Leiden des jungen Werther* busca la reflexión de su conciencia en la objetividad del mundo exterior. Pero no acepta que la manifestación de su subjetividad sea determinada en la particularidad de una acción. Pretende que la identidad abstracta entre su autoconciencia y la conciencia del deber, representada por medio de elucubraciones abstraídas de la cotidianeidad, sea manifestada a través de una acción incondicionada. Werther se abstrae de su entorno social, pues cualquier compromiso implicaría su particularización. O sea, él existiría en una coyuntura determinada, con determinados intereses y objetivos. El amor que le dispensa a Charlotte oculta la intuición de una fantasía irrealizable, ya que un vínculo sentimental imaginado con una mujer comprometida evita la concreción de una relación. Su amada permanece como una figura distante. El hiato subsistente es cubierto por un anhelo de imposible realización. Werther la desea porque no puede poseerla. Si la poseyera, ya no la desearía.

Herr von E., uno de los personajes de *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, se encuentra en la misma situación ante Mine: la desea porque ella lo ha rechazado. De hecho, confiesa que la odia porque la ama. Es decir, reconoce su dependencia emocional con respecto a los demás. Sin embargo, no asume que es el resultado de la condición humana. Prefiere culpar a su amada por lo que siente. Herr von E. imaginaría una existencia sin Mine como la independencia con respecto a otro. Su posesión sería la negación de su otredad. Nada se transformaría en su vida o en su actitud hacia el mundo exterior. Simplemente dejaría de desear aquello que escapa a la identidad de sí consigo mismo. Semejantes subjetividades sólo anhelan la objetivación de la universalidad indeterminada de sus conciencias en el mundo. Su fracaso las lleva a la frustración, el aislamiento, la introversión y la melancolía. Los personajes de *Hesperus* son un ejemplo de estos caracteres replegados en su interioridad. Declaran que buscan a sus pares: aquellas almas bellas que comprendan su insatisfacción. Pero no poseen una personalidad desarrollada a través de la experiencia y la objetivación de su interioridad subjetiva. Por este motivo, no hallan más que una identidad formal en el otro.

## VI. Interpretaciones erróneas sobre supuestos ejemplos de la concepción hegeliana de “alma bella”

El capítulo anterior se refería a los distintos ejemplos de “alma bella” que Hegel había tratado explícitamente en sus *Lecciones sobre la Estética*. La posibilidad de que el filósofo alemán pensara en otros exponentes de la filosofía del “alma bella” sin mencionarlos, ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de los años. En primer lugar, podría pensarse que Hegel tenía en mente la obra de Shaftesbury, ya que la noción de “belleza moral” formulada por el filósofo británico sería la fuente de la cual se nutrirían escritores, poetas e intelectuales del siglo XVIII al momento de referirse a sus particulares concepciones acerca de la belleza del alma. Varios comentaristas suponen que la obra de Rousseau es uno de los antecedentes tenidos en cuenta por Hegel cuando se refería al “alma bella” en su *Fenomenología del Espíritu*. También puede suponerse que el filósofo suabo consideraba relevantes las novelas y relatos de Christoph Wieland como exposiciones de la mencionada figura del Espíritu. Pues Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Otros intérpretes han asociado la concepción kantiana de “alma bella”, ínsita en su *Kritik der Urteilskraft*. Finalmente, Robert Norton presenta una hipótesis de lectura particular: sostiene que Hegel pensaba en la obra de Jakob Fries como ejemplo de la filosofía del “alma bella”. El comentarista afirma que el filósofo suabo menciona a Fries en el prefacio de su *Filosofía del Derecho*, en una crítica que guarda cierta similitud con el análisis hegeliano de la figura del Espíritu mencionada.

Veremos a continuación que ninguna de estas hipótesis de lectura goza de pruebas documentales o fundamentos sólidos. Shaftesbury, Rousseau y Fries suponían que la virtud del “alma bella” tenía una función instrumental social. Es decir, que alma bella es virtuosa porque actúa en consonancia con la totalidad orgánica social a la que pertenece. Luego, la belleza del alma de un individuo se traduce en el bienestar de los demás. Semejante perspectiva acerca de la virtud del “alma bella” se opone a la interpretación hegeliana de la misma, para quien la virtud de la mencionada figura del Espíritu consiste en la coherencia entre el deber universal y la acción singular. Wieland y Kant postulan una concepción de “alma bella” de fundamento ontológico dualista, ya que la subjetividad del Yo psicofísico es condicionada por la naturaleza. Esta última es la “otredad” que se opone a la yoidad, sin posibilidad de ser superada por esta última.

1. La concepción de “virtud” en el pensamiento de Shaftesbury y su diferencia con la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel.

La obra de Shaftesbury resulta de suma importancia cuando se piensa en la concepción de “alma bella” formulada por Schiller<sup>543</sup>. Robert Norton considera incluso que la noción de virtud sostenida por Shaftesbury ha servido como fundamento teórico para los intelectuales que se ocuparon del concepto de “alma bella” durante el siglo XVIII<sup>544</sup>. Sin embargo, Hegel no vincula el pensamiento del filósofo británico con su particular concepción crítica de “alma bella”. La ausencia de la obra del mencionado pensador en el elenco de representantes de la citada figura del Espíritu merece nuestra atención, pues los motivos de la misma nos permitirán vislumbrar particularidades de la perspectiva sostenida por Hegel con respecto al “alma bella”, mediante la observación de las diferencias entre su punto de vista y aquél sostenido por Shaftesbury. Por consiguiente, es necesario exponer brevemente la noción de virtud formulada por el mencionado pensador. Luego, se cotejará la misma con la perspectiva de “alma bella” que sostenía Hegel.

#### 1.1. La concepción de “virtud” en el pensamiento de Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury.

Shaftesbury reúne una serie de escritos en la forma de cartas, ensayos, soliloquios y diálogos en su obra *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*<sup>545</sup>. Los mismos se centran en las implicaciones de un comportamiento virtuoso o vicioso en la vida pública y en la vida privada. En su ensayo *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*<sup>546</sup>, el autor sostiene que, si se piensa el universo como una totalidad diseñada por

---

543 Vid. Wilm, Emil Carl, *The philosophy of Schiller in its historical relations*. Vid. Carter, Allan L., “Schiller and Shaftesbury”.

544 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 9-54. El comentarista recalca que la posición de Shaftesbury fue la reacción al avance de la doctrina hobbesiana, consistente en una antropología pesimista. Esta última sostenía que los hombres obran por motivos egoístas, y que la cohesión social sólo puede lograrse a costa del castigo a quienes violaran la legalidad positiva. Shaftesbury le contrapone a este modelo socio-político la noción de una conciencia individual que tiende por natural inclinación al conocimiento de la totalidad sistémica de la cual es miembro. La mencionada conciencia individual aprehende la belleza moral en la medida que logra intuir el orden racional del cosmos que habita.

545 Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

546 Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. En *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. pp 163-230.

una inteligencia superior, se llama a dicha entidad Dios, y aquél que la mienta es un teísta. Por otro lado, si se piensa que todo es producto del azar, se es ateo. Esta distinción le permite a Shaftesbury introducir una noción que tendrá importantes repercusiones en sus indagaciones posteriores; a saber, que un teísta no cree en lo azaroso. Mientras que el ateo, o el teísta que no haya reflexionado claramente acerca de las implicaciones de su postura, piensa que una existencia particular puede ser contingente. Lo cual significa que, o bien no cree en una inteligencia que ordenó esta totalidad, o bien que dicha inteligencia es en cierto punto impotente, pues ha dejado el orden de la totalidad librado al azar<sup>547</sup>.

El autor fundamenta su concepción de la virtud y el hombre virtuoso en la percepción de un orden universal armónico. La intuición de esta totalidad sistemáticamente ordenada es sólo posible para el teísta, pues sólo él es capaz de concebir el universo como el producto de una inteligencia suprahumana. Shaftesbury reafirma su concepción de la virtud en *The Moralists*<sup>548</sup>, un diálogo ficticio entre Philocles, un fideísta, y Theocles, relatado por el primero a Palemon. En el mismo, Philocles sostiene que lo bello y lo deforme, lo bueno y lo enfermo, están interconectados. De esta manera, una existencia particular, que es juzgada como deforme o enferma, es una parte necesaria en la totalidad sistemática<sup>549</sup>. El autor pone en boca de Philocles su concepción de un orden universal, al establecer que, si el universo sólo es caos y confusión, no se explica entonces por qué observamos la existencia de un orden. Puede presumirse que el universo es un diseño inteligente, pues

---

547 Vid. op. cit., pp. 165-6.

548 Vid. *The Moralists, a Philosophical Rhapsody, Being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects*. En *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, pp. 231-338.

549 Op. cit., p. 239: "Fain would I have persuaded you to think with more equality of nature and to proportion her defects a little better. My notion was that the grievance lay not altogether in one part, as you placed it, but that everything had its share of inconvenience. Pleasure and pain, beauty and deformity, good and ill, seemed to me everywhere interwoven, and one with another made, I thought, a pretty mixture, agreeable enough in the main. It was the same, I fancied, as in some of those rich stuffs where the flowers and ground were oddly put together with such irregular work and contrary colours as looked ill in the pattern but mighty natural and well in the piece." "Con gusto te hubiera persuadido a pensar con más ecuanimidad la naturaleza y adecuar sus defectos un poco mejor. Mi noción fue que el agravio no yace todo junto en una parte, como lo sostuviste tú, sino que cada cosa tiene su parte de inconveniencia. Placer y dolor, belleza y deformidad, bueno y enfermo, me parecían interconectadas en todas partes; y una con otra hicieron, pensé, una hermosa combinación, lo suficientemente agradable en general. Fue lo mismo, yo imaginé, como en algunos de esos ricos tejidos, donde las flores y el suelo son puestos extrañamente juntos, de manera tan irregular y con colores contrarios, como si luciera enfermo en el modelo, pero poderosamente natural y bien en la pieza." [La traducción es nuestra].

se observa que existe un orden aparente en la naturaleza<sup>550</sup>. La manifestación del orden pergeñado por esta inteligencia suprahumana es percibida como bella: la simetría y la regularidad intuitas por la conciencia humana son la expresión de la belleza del principio sustancial que lo constituye<sup>551</sup>. El placer obtenido por la percepción de lo bello es el goce intelectual que produce la intuición de un orden universal, el cual puede ser mentado como divino<sup>552</sup>. La percepción de un orden divino y la apreciación de su belleza se refieren a la bondad de la conciencia que la intuye<sup>553</sup>. Así, el individuo que disfruta de la belleza del orden armónico, es un hombre bondadoso<sup>554</sup>. Un individuo capaz de comprender la armonía existente en la totalidad sistemática y de apreciar su belleza, es virtuoso. El hombre virtuoso es capaz de discernir racionalmente lo bueno de lo enfermo<sup>555</sup>.

Al ateo le resulta difícil sostener que haya felicidad en la virtud, ya que esta última es la capacidad para discernir lo que es correcto de lo incorrecto. Pero esta facultad de discernimiento se sustenta en la existencia de un orden en la totalidad. Y este orden debe ser percibido como bueno y bello. El ateo no cree que haya un orden y belleza en el universo. Por ello, no cree que haya belleza en las existencias particulares. Luego, no es posible que el ateo vea la manifestación de lo moralmente correcto que se observa en el comportamiento bello y bondadoso<sup>556</sup>. La admiración por el orden y la

---

550 Vid. op. cit., p. 306. El autor también sostiene, por intermedio del personaje de Philocles, que si el universo fuese el resultado de dos o más principios inteligentes, no se explicaría entonces la ausencia de contradicciones y confusiones propias de la intervención de dos o más principios inteligentes en un sistema.

551 Vid. op. cit., p. 318.

552 Vid. op. cit., p. 331.

553 Vid. Wilm, Emil Carl, *The philosophy of Schiller in its historical relations*, pp. 17-34. Wilm presenta un escueto análisis de la obra de Shaftesbury y Hutcheson. En el caso del primero mencionado, el comentarista recalca que el hombre es caracterizado por tres afecciones:

- 1) Afecciones naturales o sociales: se place en el bienestar del otro sin objetivo ulterior.
- 2) Afecciones egoístas: dirigidas al bienestar privado.
- 3) Afecciones no-sociales: como odio, envidia, encarnan el mal.

Según Wilm, Shaftesbury concluye que el criterio para actuar moralmente lo da el sentimiento moral, que es una facultad afín al sentido estético. Así, la moralidad es esencialmente una manifestación de la belleza. La bondad es una inclinación natural, mientras que la virtud es la armonía de las facultades humanas

554 Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *The Moralists*, p. 329.

555 Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, pp. 173-5

556 Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, p. 189: "It is in a manner impossible to have any great opinion of the happiness of virtue without conceiving high thoughts of the satisfaction resulting from the generous admiration and love of it, and nothing beside the experience of such a love is likely to make this satisfaction credited. The chief ground and support therefore of this opinion of 'happiness in virtue' must arise from the powerful feeling of this generous moral affection and the knowledge of its power and strength. But this is certain, that it can be no great



armonía es el fundamento para la actitud virtuosa<sup>557</sup>. Sin esta idea de un todo ordenado, no hay fundamento para la virtud. Es decir, sin piedad religiosa no es posible sostener una actitud virtuosa por mucho tiempo<sup>558</sup>.

---

strengthening to the moral affection, no great support to the pure love of goodness and virtue, to suppose there is neither goodness nor beauty in the whole itself nor any example or precedent of good affection in any superior being. Such a belief must tend rather to the weaning the affections from anything amiable or selfworthy and to the suppressing the very habit and familiar custom of admiring natural beauties or whatever in the order of things is according to just design, harmony and proportion. For how little disposed must a person be to love or admire anything as orderly in the universe who thinks the universe itself a pattern of disorder? How unapt to reverence or respect any particular subordinate beauty of a part, when even the whole itself is thought to want perfection and to be only a vast and infinite deformity?" "De alguna manera, es imposible tener una gran opinión de la felicidad de la virtud sin tener en alta consideración la satisfacción resultante de la admiración generosa y el amor a esta, y nada además de la experiencia de este amor es comparable al crédito que logra esta satisfacción. Por consiguiente, el fundamento y soporte principal de esta opinión de 'felicidad en la virtud' debe surgir del poderoso sentimiento de esta afección moral generosa y el conocimiento de este poder y fuerza. Pero es cierto que la afección moral no sería de mucha ayuda, ni serían un gran apoyo para el amor puro hacia la bondad y la virtud, si se supusiera que no hay bondad o belleza en la totalidad misma, ni ningún ejemplo o precedente de buena afección en un ser superior. Tal creencia debe tender más bien al alejamiento de las afecciones acerca de cualquier cosa amigable, o que valga por sí misma, y la supresión de la costumbre habitual y familiar de admirar bellezas naturales, o lo que sea que en el orden de las cosas es acorde al diseño justo, la armonía y la proporción. ¿Tan poco se necesita para que una persona sea capaz de amar o admirar algo como ordenado en el universo que no sea pensar el universo mismo como diseño o desorden? ¿Qué tan inadecuado para reverenciar o respetar cualquier belleza particular de una parte, cuando se piensa que incluso la totalidad misma quiere la perfección y es sólo una vasta e infinita deformidad?" [La traducción es nuestra].

557 Op. cit., p. 191: "This too is certain, that the admiration and love of order, harmony and proportion, in whatever kind, is naturally improving to the temper, advantageous to social affection, and highly assistant to virtue, which is itself no other than the love of order and beauty in society. In the meanest subjects of the world, the appearance of order gains upon the mind and draws the affection towards it. But if the order of the world itself appears just and beautiful, the admiration and esteem of order must run higher and the elegant passion or love of beauty, which is so advantageous to virtue, must be the more improved by its exercise in so ample and magnificent a subject. For it is impossible that such a divine order should be contemplated without ecstasy and rapture since, in the common subjects of science and the liberal arts, whatever is according to just harmony and proportion is so transporting to those who have any knowledge or practice in the kind." "También es cierto que la admiración y el amor por el orden, la armonía y la proporción, del tipo que sea, desarrolla naturalmente el temperamento, ventajoso para la afección social, y asiste con premura a la virtud, que no es otra cosa más que el amor al orden y la belleza en la sociedad. En los sujetos más viles del mundo, la apariencia de orden conquista la mente y conduce la afección hacia este. Pero si el orden del mundo parece justo y bello, la admiración y estima del orden debe correr más alto; y la elegante pasión del amor a la belleza, que es tan ventajoso para la virtud, debe ser desarrollada al máximo para su ejercicio en una materia tan amplia y magnífica. Porque es imposible que un orden tan divino pudiera ser contemplado sin éxtasis y raptó, ya que en las disciplinas usuales de la ciencia y las artes liberales, lo que sea que es acorde a la justa armonía y proporción ha transportado (a este estado emocional) a aquellos que tienen algún conocimiento o práctica de este tipo." [La traducción es nuestra. El texto entre paréntesis es nuestro].

558 Op. cit., p. 192: "Hence we may determine justly the relation which virtue has to piety, the first being not complete but in the latter, since where the latter is wanting, there can neither be the same benignity, firmness or constancy, the same good composure of the affections or uniformity of mind.

And thus the perfection and height of virtue must be owing to the belief of a god." "Así podemos determinar con precisión la relación que tiene la virtud con la piedad; la primera no está completa sino en la segunda, ya que donde falta la última, no puede existir la misma benignidad, firmeza o constancia, la misma buena compostura de las afecciones o uniformidad de la mente.

Y por este motivo, la perfección y la altura de la virtud deben pertenecer a la creencia de un Dios." [La traducción es nuestra].

## 1.2. Diferencias con la concepción hegeliana de “alma bella”.

Shaftesbury concibe la virtud como la rectitud e integridad del individuo, que es capaz de actuar acorde a lo preestablecido por el orden sistémico al cual pertenece. El virtuoso percibe una totalidad ordenada. La percepción de una totalidad ordenada le permite reconocer lo conveniente para su género<sup>559</sup>. El filósofo británico considera que la virtud comporta una utilidad social<sup>560</sup>. Toda criatura tiene una constitución natural. Esta última es el fundamento de la finalidad a la que tiende la primera. Es decir, todo individuo está determinado por su constitución a perseguir un fin específico. Este último es el estado natural en el cual debe encontrarse. La finalidad a la que tiende el individuo es aquella determinada para toda la especie a la que pertenece. De esta manera, aquello que beneficia al individuo en particular, resulta un beneficio para la especie en general.

---

559 Op. cit., p. 192: “We have found that, to deserve the name of good or virtuous, a creature must have all his inclinations and affections, his dispositions of mind and temper, suitable and agreeing with the good of his kind or of that system in which he is included and of which he constitutes a part. To stand thus well affected and to have one’s affections right and entire not only in respect of oneself but of society and the public: this is rectitude, integrity or virtue. And to be wanting in any of these, or to have their contraries, is depravity, corruption and vice.” “Hemos encontrado que, para merecer el nombre de buena o virtuosa, una criatura debe tener todas sus inclinaciones y afecciones, sus disposiciones mentales y el temperamento, adecuadas y en acuerdo con el bien de su especie o de aquel sistema en el cual está incluida y del cual constituye una parte. Sostenerse así bien afectada y que la afección de uno sea correcta y completa, no sólo con respecto a uno mismo, sino con respecto a la sociedad y lo público: esto es rectitud, integridad o virtud. Y carecer de una de estas, o tener sus contrarios, es depravación, corrupción y vicio.” [La traducción es nuestra].

560 Op. Cit., p. 167: “We know that every creature has a private good and interest of his own, which nature has compelled him to seek by all the advantages afforded him within the compass of his make. We know that there is in reality a right and a wrong state of every creature, and that his right one is by nature forwarded and by himself affectionately sought. There being therefore in every creature a certain interest or good, there must be also a certain end to which everything in his constitution must naturally refer. To this end, if anything either in his appetites, passions or affections, be not conducing but the contrary, we must of necessity own it ill to him. And in this manner he is ill with respect to himself as he certainly is with respect to others of his kind when any such appetites or passions make him anyway injurious to them. Now if, by the natural constitution of any rational creature, the same irregularities of appetite which make him ill to others make him ill also to himself, and if the same regularity of affections which causes him to be good in one sense causes him to be good also in the other, then is that goodness by which he is thus useful to others a real good and advantage to himself. And thus virtue and interest may be found at last to agree.” “Sabemos que cada criatura tiene una utilidad y un interés propios, cuya naturaleza le ha compelido a buscar por todas las ventajas proporcionadas a él en el compás de su hechura. Sabemos que cada criatura tiene en realidad un estado correcto y un estado incorrecto; y que por naturaleza persigue su estado correcto, que es buscado por él mismo afectivamente. En cada criatura hay un cierto interés o utilidad; luego, debe existir un cierto fin al cual cada cosa en su constitución debe referirse naturalmente. Si algo en sus apetitos, pasiones o afecciones no lo conduce a este fin, sino al contrario, debemos necesariamente reconocerlo como una enfermedad que lo afecta. Y de esta manera, él es perjudicial para él mismo, como lo es ciertamente para los otros de su especie, cuando tales apetitos o pasiones lo transformen en dañino para los demás. Ahora, si por la constitución natural de cualquier criatura racional, las mismas irregularidades del apetito que lo hacen dañino para los otros lo hacen dañino por consiguiente para él mismo, y si las mismas regularidades de las afecciones que le hacen bien en un sentido causan que él sea bueno por consiguiente en los demás, entonces es la bondad por la cual él es de este modo útil a los otros un bien real y una ventaja para él mismo. Y por este motivo, virtud e interés pueden ser encontrados al final de acuerdo.” [La traducción es nuestra].

Por este motivo, la virtud - entendida como la condición natural de la criatura -, tiene una utilidad social, pues no sólo beneficia al individuo, sino a todos los miembros de su género. Los pensadores que se oponen a la concepción de Shaftesbury, sostienen que las acciones de los hombres sólo son guiadas por su propio interés personal. Pero el filósofo británico afirma que el hombre es una criatura gregaria: se place de la compañía de los demás. Incluso aquellos que muestran una personalidad egoísta, buscan el reconocimiento de sus pares<sup>561</sup>. Luego, el hombre virtuoso defiende el bien común. Un individuo, aunque fuera amable y compasivo, no puede ser considerado virtuoso si no percibe qué es lo correcto en la vida privada y en la vida pública<sup>562</sup>.

La concepción de “alma bella” formulada por Hegel difiere de la noción de “hombre virtuoso” sostenida por Shaftesbury. La figura del Espíritu desarrollada por el filósofo alemán se caracteriza porque es asocial. A simple vista, pareciera lo contrario. Su aparente sociabilidad se hace patente en un discurso de explícito contenido ético-político. El alma bella exige la armonía entre la universalidad del deber y la singularidad de la acción. Sin embargo, esta no percibe el deber como una esencia exterior a ella, sino que lo intuye como el contenido que la constituye como tal. O sea, el alma bella se define como la conciencia del deber. Es el saber puro del universal. Pero si este es su esencia, entonces es el saber puro del universal como sí mismo. Es decir, el alma bella comprende que ella es el universal que se intuye a sí mismo<sup>563</sup>. Semejante perspectiva implica que el alma bella desdeña cualquier postura que no coincida con la de ella. Pues el alma bella concibe su propia intuición del deber

---

561 Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, p. 204.

562 Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, p. 173: “So that if a creature be generous, kind, constant, compassionate, yet if he cannot reflect on what he himself does or sees others do so as to take notice of what is worthy or honest and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous. For, thus and no otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong, a sentiment or judgment of what is done through just, equal and good affection or the contrary.” “Así que si una criatura es generosa, amable, constante, siente compasión, pero no es capaz de reflexionar en lo que ella misma hace o ve a los otros hacer como para advertir lo que es valioso u honesto, y advertir o concebir el valor y la honestidad como un objeto de su afección, no tiene el carácter de ser virtuoso. Porque, sólo de este modo y no de otra manera, es capaz de tener sentido de lo que está bien o mal; un sentimiento o juicio de lo que es hecho, a través de la afección justa, equitativa o buena, o lo contrario.” [La traducción es nuestra].

563 FdE, pp. 464-5. “Esta [el alma bella] es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura, - la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu -, no sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello.” [La expresión entre corchetes es nuestra]. PhG, p. 554: “Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, - das Selbstbewußtsein, das dieses reine Wissen von dem *reinen Insichsein* als den Geist weiß, - nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben.”

universal como lo absoluto e inapelable. Esta considera que un punto de vista que no coincide completamente con la óptica de la conciencia que juzga es el “mal”. Su interacción con los demás no se sostiene por medio de un vínculo dialógico, sino que se reduce a una serie de exhortaciones e impugnaciones hacia quienes actúan en contra de sus designios. El “hombre virtuoso” de Shaftesbury percibe que es parte del universal. Él debe actuar acorde a la finalidad preestablecida para los individuos de su especie, ya que es miembro de la totalidad sistémica o cosmos. Como el ser humano es un animal gregario, el “hombre virtuoso” debe participar en la vida social y colaborar con el bien común. El “alma bella” de Hegel percibe que ella es el universal. Su particular visión de la realidad ética la lleva a enfrentarse a los demás. Su noción del deber permanece abstraída de las particularidades de su entorno. Por este motivo, prefiere aislarse del resto de la comunidad. Luego, se observa que no existen similitudes entre las concepciones de ambos autores, pues su rol en el ámbito social es diametralmente opuesto.

## 2. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Rousseau y su diferencia con la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel.

A simple vista, podría pensarse que la concepción de “alma bella” expuesta por Hegel en sus escritos es similar a la representación formulada por Rousseau acerca de este tipo humano. El filósofo alemán bien podría haber pensado en la obra del pensador ginebrino cuando concebía la mencionada figura del Espíritu. Varios comentaristas avalan esta hipótesis de lectura<sup>564</sup>. Consideran que Hegel se inspiró en la lectura de *Julie* al momento de pergeñar su concepción crítica de “alma bella”. Los protagonistas de la novela epistolar rousseauiana presentan cierta similitud con la noción hegeliana: son individuos cuya perspectiva personal de la virtud los empuja a evadir o violar las determinaciones establecidas por la sociedad. Esta actitud es comparable a la del tipo humano expuesto por Hegel. Este se define a sí mismo como la conciencia del deber universal. Por este motivo, desdeña cualquier interpretación de la ley moral que no se

---

564 Vid. Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, pp. 191-220. Vid. Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, p. 98. Vid. Hoffheimer, Michael H, “The Influence of Schiller’s Theory of Nature on Hegel’s Philosophical Development”. En *Journal of the History of Ideas*, Volumen 46, Número 2 (Abril –Junio, 1985), pp. 231-44. Vid. Hartkopf, Werner, “Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel”. En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30:4 (Octubre/Diciembre 1976), pp. 545-66. Vid. Sax, Benjamin C., “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the Lehrjahre and the Phänomenologie”, p. 465.

ajuste a su visión personal de la misma. Sin embargo, la aparente semejanza entre ambas interpretaciones oculta importantes diferencias que deben ser observadas. Según Hegel, el alma bella cae en la inacción y se aísla de la sociedad. Pero los personajes creados por Rousseau buscan a sus pares e intentan construir una comunidad que se rija por sus preceptos. Las diferencias entre los planteos de ambos pensadores se verán con mayor claridad, una vez expuesta la perspectiva rousseauiana.

## 2.1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Rousseau.

Jean Jacques Rousseau desarrolló una concepción de “alma bella” que se manifiesta en *Julie, o la nouvelle Heloise*<sup>565</sup>. Rousseau relata en sus *Confesiones* el proceso intelectual que lo llevaría a escribir la obra en cuestión. El mismo se iniciaría en 1757 al concebir una novela acerca de una joven doncella, buena por naturaleza<sup>566</sup>, que se enamora inocentemente, y que luego se esfuerza por ser virtuosa. Incluso reconoce que el personaje de Julie es parecido a la señora de Houdetot, de quien estaba

---

565 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise: Lettres de deux Amans, Habitans d'une petite Ville au pied des Alpes*. Segundo tomo de *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846. Como se sabe, la mencionada obra es una novela epistolar que trata sobre las vivencias de dos amantes: Julie de Etange y su tutor. Julie le comunica a su prima Clara que su padre ha concertado el matrimonio entre ella y un amigo de la familia. Ante semejante situación, su amante mantiene la relación en secreto. Eduardo, un amigo de los jóvenes amantes, decide intermediar ante el padre de Julie para que acepte al amante de ella como su yerno, pero este rehúsa aceptar la alianza. Julie le escribe para comunicarle que nunca se casará con él sin el consentimiento de su padre, pero que tampoco se casará con otro hombre sin el consentimiento de su amante.

Poco tiempo después Julie descubre que su madre ha encontrado las cartas ocultas de su amante. La señora de Etange fallece y Julie culpa a su amante por la tragedia, renunciando a él y prometiendo expiar sus pecados por el resto de su vida. Al mismo tiempo, el padre de Julie - el barón de Etange - tiene acceso a la correspondencia entre los amantes y le escribe una carta él, llamándolo corruptor y exigiéndole que corte todo contacto con su hija. El amante le responde al barón de Etange que él renuncia a Julie porque ella se lo ha pedido. En una esquila adjunta le restituye a Julie el derecho de comprometerse con otro hombre.

Eduardo, al notar la depresión de su amigo, le propone embarcarse en una expedición que dará la vuelta al mundo. Años después, Julie, advertida del regreso de San Preux - como lo llamaba Clara -, decide contarle su pasado a su marido. Luego de este acontecimiento, el señor de Wolmar - el marido de Julie -, le escribe una carta a su ex amante, invitándole a hospedarse en su hogar. El reencuentro entre los antiguos amantes se da ahora en los términos de una amistad, y el señor de Wolmar decide confiarle la educación de sus hijos a San Preux. La novela finaliza con la trágica muerte de Julie, intentando socorrer a su hija Henriette.

566 Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 30-31. Irving Babbitt sostiene que el buen salvaje de Rousseau, es una noción correlativa a la perspectiva estética de Shaftesbury y Hutcheson. Ambos pensadores precedieron a Rousseau y fueron en contra de la teología y el humanismo tradicionales. Shaftesbury no creía necesario controlar el instinto, pues lo natural tiende a la bondad y reemplaza la religión con una perspectiva estética del bien como lo bello.

Este hombre natural choca contra las convenciones sociales, porque las considera una degradación. Para Babbitt, la noción rousseauiana de hombre natural se asemeja a la concepción que el propio Rousseau le atribuía al genio. Este último era presentado como una singularidad que desafiaba a la sociedad, a la vez que se hacía autoconsciente de su inmersión en lo inconsciente. Así, el genio romántico repudia la técnica y la cultura establecidas y hace énfasis en el sostenimiento de las virtudes innatas.

enamorado<sup>567</sup>. A diferencia del planteo que Shaftesbury hiciera acerca de la virtud y la belleza moral, Rousseau sostenía que los atributos del alma bella son innatos, y no se adquieren mediante la formación estética<sup>568</sup>. En segundo lugar, Rousseau consideraba que la conducta virtuosa de un alma bella no podía ser evaluada con criterios sustentados en la opinión pública, en las costumbres, ni tampoco por medio de la razón<sup>569</sup>. La caracterización de los personajes principales de su novela permite observar los rasgos mencionados.

Es posible sostener que Julie - el personaje protagónico de la obra -, posee rasgos atribuibles a los de un “alma bella”. De hecho, su amante le atribuye un “alma bella” en la carta X de la primera parte de la obra<sup>570</sup>. En primer lugar, la protagonista insiste constantemente en la adhesión a la virtud como principio rector de su vida. En segundo lugar, Julie sostiene la identidad de la virtud con la conciencia del deber. En tercer lugar, identifica la conciencia del deber con la disposición a ayudar al prójimo. En cuarto lugar, la disposición a servir a los demás se revela como una inclinación natural que trasciende la conciencia del deber. En quinto lugar, su inclinación natural no sólo trasciende la conciencia del deber, sino que entra en conflicto con esta última.

Son las propias afirmaciones de su amante las que permiten corroborar que Julie identificaba la virtud con la conciencia del deber: él sostenía ante la señora de Etange, la madre de la protagonista, que Julie le había enseñado a sacrificar la dicha en nombre de la obligación<sup>571</sup>. Pero la conciencia del deber no basta para definir al personaje de Julie

---

567 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Les confessions*. En *Oeuvres Complètes de J.J. Rousseau*, tome premier. París, Furne, Libraire-Éditeur, 1825, pp. 227-30.

568 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, p. 138. Robert E. Norton sostiene que hay un cambio dramático en el tratamiento del tema en cuestión, al dejar de lado la categoría “belleza moral” y reemplazarla por “alma bella”. En el primer caso, se observa la definición de un atributo que puede ser aprehendido por la conciencia individual mediante una correcta formación. La “belleza moral” sería entonces una cualidad ética aprehensible. En el segundo caso, se asiste a un atributo innato. Es decir, una cualidad que el hombre posee desde su nacimiento. Como le es connatural, la posesión de un “alma bella” no depende de la formación que reciba el individuo.

569 Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 78, 102. Irving Babbitt tiene una perspectiva crítica sobre la concepción rousseauiana de alma bella. Considera que esta se caracteriza por su indolencia y la evasión de la responsabilidad moral, valiéndose de la noción de bondad innata como excusa. Babbitt sostiene que, en lo ideal, la inclinación del que rechaza el orden externo por la espontaneidad sería el altruismo. Pero en la realidad, lo que se da es el egoísmo.

570 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, primera parte, carta X, p. 24: “Que vous avez raison, ma Julie, de dire que je ne vous connois pas encore! toujours je crois connoître tous les trésors de votre belle âme, et toujours j’en découvre de nouveaux.” Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*. Traducción: Pilar Ruiz Ortega. Madrid, Ediciones Akal S.A., 2007, p. 64: “¡Qué razón tiene, mi querida Julia, cuando dice que todavía no la conozco! Cada vez que creo conocer todos los tesoros de su hermosa alma, descubro otros nuevos.”

571 Op. cit., tercera parte, carta II, p. 156: “Mais Julie m’a trop appris comment il faut immoler le bonheur au devoir; elle m’en a trop couregesement donné l’exemple, pour qu’au moins une fois je ne sache pas

como un “alma bella”. Un atributo que la define como tal es su inclinación por el bienestar de los demás. En efecto, la preocupación que la protagonista de la novela siente hacia los desposeídos realza la figura de un “alma bella” que se ocupa de la felicidad de quienes la rodean. Semejante conducta fue corroborada por su amante, tal como se lo comunicó a su amigo Eduardo en la segunda carta de la quinta parte de la novela. En la misma, San Preux se refería a la vida cotidiana en la casa de Julie - la cual giraba alrededor de la protagonista de la novela -. Ella siempre se mostraba solícita a la hora de ayudar a quienes lo necesitaran, fueran ellos miembros de la familia, o vecinos que habitaran en las cercanías<sup>572</sup>. Ya anteriormente, el mismo San Preux le escribía a Julie y le afirmaba que, si la amaba con tanta pasión era porque ella no podía desear nada que no fuera bueno<sup>573</sup>.

Pero si su amante y sus allegados no dudaban de las inclinaciones de Julie, ella en cambio sí lo hacía. A través de la obra se encuentran frecuentes muestras de remordimiento por las pasiones que se generaban en su seno, así como exhortaciones de sus allegados para que evitara martirizarse con la culpa que todo esto le provocaba. Por ejemplo, la carta XIII de la cuarta parte de la obra es una esquila de Clara remitida a Julie, la cual se inicia con una exhortación a esta última para que no tema a sus propias inclinaciones, pues es una persona virtuosa<sup>574</sup>. También San Preux, su amante, le señalaba el excesivo celo que ponía en controlar sus sentimientos, y le advertía que con ello pasaba de la virtud a la cobardía<sup>575</sup>. Se observa así el conflicto que subyace en el interior de la protagonista: temía que sus inclinaciones afectivas se opusieran a la

---

l'imiter.” Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 347 : “pero Julia me ha mostrado demasiado bien cómo hay que inmolar la felicidad al deber ; ella me dio ejemplo, tan valientemente, como para que, al menos por una vez, sepa imitarla. “

572 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, quinta parte, carta II, p. 269.

573 Op. cit., segunda parte, carta XII, p. 112: “Mais sais-tu bien pourquoi je t'aime ainsi? Ah! fille incomparable, c'est parce que tu ne peux rien vouloir que d'honête, et que l'amour de la vertu rend plus invincible celui que j'ai pour tes charmes.” Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 259 : “Pero, ¿sabes por qué te amo así? ¡Ah, mujer incomparable!, es porque tú no puedes querer nada que no sea honrado, y que tu amor por la virtud es más invencible que el que yo siento por tus encantos.”

574 Op. cit., cuarta parte, carta XIII, p. 253: “Pauvre cousine, que de tourmens tu te dones sans cesse avec tant de sujets de vivre en paix! Tout ton mal vient de toi, ô Israël! Si tu suivais tes propres règles, que dans les choses de sentiment tu n'écoutes que la voix intérieure, et que ton coeur fit taire ta raison, tu te livreras sans scrupule à la sécurité qu'il t'inspire, et tu ne t'efforcerais point, contre son témoignage, de craindre un péril qui ne peut venir que de lui.” Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 542 : “Pobre prima, ¡cuántos tormentos te infringes sin cesar, con tantas razones como tienes para vivir en paz! ¡Todo el mal viene de ti, oh Israel!

Si siguieras tus propias reglas, como son: que en cuestión de sentimientos sólo hay que escuchar a la voz interior y que el corazón haga callar a la razón, te entregarías sin escrúpulo a la tranquilidad que tu corazón te inspira, y no te esforzarías, en contra de su testimonio, en tener miedo de un peligro que sólo puede venir del mismo corazón.”

575 Vid. op. cit., sexta parte, carta VII, p. 546.

conciencia del deber. El dilema se resolvía normalmente a favor de sus tendencias afectivas. Al respecto, resulta muy reveladora la carta XV de la tercera parte de la obra<sup>576</sup>: Luego de un tiempo, y ya comprometida con el señor de Wolmar, Julie le escribía nuevamente a su amante, confesándole que le era imposible olvidarlo, y que nunca dejaría de amarlo. Reconocía que era inútil tratar de adherir a una virtud imaginaria<sup>577</sup>. Las obligaciones que se había impuesto fueron imposibles de cumplir, pues se opusieron a las tendencias naturales. Por este motivo, Julie prefirió seguir sus inclinaciones, antes que continuar descarriándose por culpa de la razón<sup>578</sup>.

Pareciera entonces que la concepción de virtud supuesta por la protagonista es opuesta y anulada por la reafirmación de sus inclinaciones afectivas. La identificación que hacía de la virtud con la conciencia del deber es, en primer lugar, rebasada por su

---

576 Para comprender la misma es necesario tener en cuenta que la madre Julie, luego de descubrir la correspondencia entre su hija y su amante, había sido presa de una enfermedad que la llevaría a la muerte. La protagonista de la novela culpaba del fallecimiento de su progenitora al descubrimiento que esta había hecho de la relación clandestina entre los amantes. Por este motivo, había jurado terminar con el vínculo que existía entre ella y San Preux. De esta manera, decía, expiaría la culpa que la asediaba.

577 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, tercera parte, carta XV, p. 168: "C'en est trop, c'en est trop. Ami, tu as vaincu. Je ne suis point à l'épreuve de tant d'amour; ma résistance est épuisée. J'ai fait usage de toutes mes forces; ma conscience m'en rend le consolant témoignage. Que le ciel ne me demande point compte de plu qu'il ne m'a donné. Ce triste coeur que tu achetas tant de fois, et qui coûta si cher au tien, t'appartient sans réserve; il fut à toi de premier moment où mes yeux te virent; il te restera jusqu' à mon dernier soupir. Tu l'as trop bien mérité pour la perdre, et je suis lasse de servir aux dépens de la justice une chimérique vertu." Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 375: "Es demasiado, es demasiado. Amigo mío, has vencido. No estoy hecha a prueba de tanto amor; mi resistencia se agotó. Usé todas mis fuerzas; mi conciencia es mi consolador testigo. ¡Que el cielo no me pida más de lo que me ha dado! Este corazón que tantas veces compraste y que tan caro le valió al tuyo, te pertenece sin reservas; fue tuyo desde el primer momento en que te vieron mis ojos, seguirá siendo tuyo hasta en mi último suspiro. Bien lo mereciste como para perderlo, y estoy cansada de servir a una quimérica virtud en perjuicio de la justicia."

578 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, tercera parte, carta XV, p. 168: "Oui, tendre et généreux amant, ta Julie sera toujours tienne, elle t'aimera toujours: il le faut, je le veux, je le dois. Je te rends l'empire que l'amour t'a donné; il ne te sera plus ôté. C'est en vain qu'une voix mensongère murmure au fond de mon âme, elle ne m'abusera plus. Que sont les vains devoirs qu'elle m'oppose contre ceux d'aimer à jamais ce que le ciel m'a fait aimer? Le plus sacré de tous n'est-il pas envers toi? n'est-ce pas à toi seul que j'ai tout promis? le premier voeu de mon coeur ne fut-il pas de ne t'oublier jamais? et non inviolable fidélité n'est-elle pas un nouveau lien pour la mienne? Ah! dans le transport d'amour qui me rend à toi, mon seul regret est d'avoir combattu des sentiments si chers et si légitimes. Nature, ô douce nature! Reprends tous tes droits; j'abjure les barbares vertus qui t'anéantissent. Les penchans que tu m'as donnés seront-ils plus trompeurs qu'une raison qui m'égara tant de fois?" Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 375: "Sí, tierno y generoso amante, tu Julia seguirá siendo tuya, te seguirá amando. Lo necesito, lo quiero y lo debo. Te entrego de nuevo el poder que te dio el amor; nunca te será arrebatado. En vano una engañosa voz murmura en el fondo de mi alma, pero ya no va a engañarme. ¿Qué son los vanos deberes que me impone, en comparación con el deber de amar siempre a quien el cielo me hizo amar? El deber más sagrado de todos, ¿no es para contigo?, ¿no es sólo a ti a quien yo prometí todo? El primer voto de mi corazón, ¿no fue el de no olvidarte jamás?; tu inviolable fidelidad, ¿no es un nuevo compromiso para la mía? ¡Ah!, en este arrebatado de amor que me devuelve a ti, mi único pesar es el haber luchado contra sentimientos tan queridos y tan legítimos. ¡Naturaleza, oh dulce naturaleza!, retoma todos tus derechos; abjuro de las bárbaras virtudes que te aniquilan. Las inclinaciones que me has dado, ¿han de ser más engañosas que esta razón, que tantas veces me engañó?"



amor al prójimo. Posteriormente, su propia afectividad va más allá de lo establecido por su propia conciencia del deber, al negar la normatividad impuesta por la razón y contradecirla. La definición de virtud que sustenta Julie queda sujeta al arbitrio de sus propias pasiones. La protagonista de la novela rechaza la opinión pública como parámetro intersubjetivo que permita establecer a qué se refiere al hablar de la virtud. Por otro lado, no acepta una concepción de virtud que pueda ser fundamentada racionalmente: o las reglas del entendimiento varían de acuerdo a la coyuntura histórica y la idiosincrasia de los pueblos, o las exigencias de la razón no pueden ser satisfechas en la vida cotidiana<sup>579</sup>. Julie fundamenta su concepción de conducta virtuosa en los designios de la divina Providencia. Según Julie, la fe en Dios es la única guía que el hombre tiene para realizarse como virtuoso<sup>580</sup>, pues la imagen pública puede construirse a base de engaños<sup>581</sup>, y el parámetro que nos entrega el entendimiento de lo que es la virtud cambia constantemente según la cultura, la época y el lugar<sup>582</sup>. Pero su fe no es

---

579 Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 76-7. Para Rousseau, el amor no es el perfeccionamiento de la ley, sino su sustituto. Así, el rousseauiano desprecia la ley positiva y está dispuesto a considerar como un alma bella a cualquiera que sea reprobado por la sociedad. Se sustituyen otros valores por la lástima y la benevolencia. Se produce entonces una inversión de valores que convierte al criminal en un hombre virtuoso.

580 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, tercera parte, carta XVIII, p. 180: "De la considération de l'ordre je tire la beauté de la vertu, et sa bonté de l'utilité commune". Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 398: "Concluyo que la virtud es bella si considero el orden que produce; que es buena, por su utilidad pública."

581 Vid. op. cit., tercera parte, carta XVIII, p. 180.

582 Op. cit., tercera parte, carta XVIII, p. 180: "Enfin, que le caractère et l'amour du beau soient empreints par la nature au fond de mon âme, j'aurai ma règle aussi long-temps qu'ils ne seront point défigurés. Mais comment m'assurer de conserver toujours dans sa pureté cette effigie intérieure qui n'a point, parmi les êtres sensible, de modèle auquel on puisse la comparer? Ne sait-on pas que les affections désordonnées corrompent le jugement ainsi que la volonté, et que la conscience s'altère et se modifie insensiblement dans chaque siècle, dans chaque peuple, dans chaque individu, selon l'inconstance et la variété des préjugés?" Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 399: "En fin, que si el carácter y el amor por lo bello está impreso por naturaleza en el fondo de mi alma, guardaré las reglas mientras esta huella no se desfigure. Pero ¿cómo puedo estar segura de conservar siempre en su pureza esta imagen interior que no tiene, entre los seres sensibles, modelo al que se la pueda comparar? ¿Y no es sabido que los amores desordenados corrompen el juicio y la voluntad y que la conciencia se altera y se modifica insensiblemente en cada siglo, en cada pueblo, en cada individuo según la constante o lo variables que sean los prejuicios?"

El rechazo que la protagonista siente hacia la opinión pública como criterio de validación de un acto virtuoso, podrá observarse nuevamente con respecto a cierto acontecimiento que involucra a su amante. En su estadía en París, este último le escribía constantemente a Julie, quejándose de los hábitos y costumbres decadentes de la alta sociedad parisense. Una de sus esquilas es la confesión de la visita a un burdel. A la vergüenza que manifiesta el amante de Julie, ella le replica, no con una crítica a sus nuevos malos hábitos, sino con una exhortación para que se enmiende y vuelva a la virtud. Pero sí reconoce que le ha molestado la falta de convicción de su amigo, quien ha pensado más en la imagen que daba ante quienes lo rodeaban, que en la defensa de sus propios valores.

De esta manera, se observa la distinción entre la imagen pública y la virtud, a la vez que se afirma implícitamente la ausencia de correlación entre ambas instancias. De hecho, en la mencionada réplica es posible encontrar que la virtud se opone al juicio de las masas. El criterio de demarcación entre

determinada por un culto religioso particular, sino que es reducida al acuerdo entre su conciencia y la “voz interior” que ella identifica con la voz divina. Como su religiosidad consistía en la interiorización de los preceptos religiosos, Julie rechazó toda fórmula ceremonial de la religión como un mero formalismo exterior<sup>583</sup>.

Si el perfil de Julie coincide con el de un “alma bella”, el de su amado es definido explícitamente como tal<sup>584</sup>. Más específicamente, la protagonista concebía el alma bella de su amante como su atributo más relevante. Señala que las cualidades del alma bella eran la honradez y la virtud. Julie sostenía además que su aspecto reflejaba su virtud<sup>585</sup>. Más adelante, relacionaría la virtud con el amor por la patria y la defensa de la misma<sup>586</sup>. De la misma manera, su amante sostenía que la virtud marca su impronta en

---

un acto virtuoso y una acción inmoral o viciosa no puede ser la aceptación o el rechazo público, porque los círculos sociales pueden estar corrompidos por malos hábitos. Luego, la virtud se sostiene idéntica a sí misma, sin importar las alteraciones en las costumbres. Así, la virtud sólo puede corresponderse con lo divino, ya que Dios es inmutable. [Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, segunda parte, carta XXVII, pp. 149-53].

583 Vid. op. cit., tercera parte, carta XVIII, p. 179. Esta convicción es reafirmada más adelante, ante el reproche que le hace su amante, por su inclinación hacia el pietismo y su compulsión al rezo constante, (vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, sexta parte, carta VII, pp. 342-8). Como se sabe, el pietismo era una corriente del protestantismo, cuyos seguidores rechazaban las fórmulas ceremoniales ortodoxas, para concentrarse en el vínculo personal entre el creyente y Dios. Su fórmula consistía en la interiorización de los preceptos religiosos y en la puesta en práctica constante de los mandamientos ordenados por la Biblia, para que su conducta en la vida fuera una manifestación y modelo intachable de beatitud.

584 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, primera parte, carta XIII, p. 20: “Du moment que la soif d’aimer s’empare de mon coeur, et que j’y sentis naître le besoin d’un éternel attachement, je ne demandai point au ciel de m’unir à un homme aimable, mais à un homme qui eût l’âme belle; car je sentois bien que c’est, de tous les agrémens qu’on peut avoir, le moins sujeta u dégoût, et que la droiture et l’honneur ornent tous les sentimens qu’ils accompagnent. Pour avoir bien placé ma préférence, j’ai eu comme Salomon, avec ce que j’avois demandé, encore ce que je ne demandois pas”. Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, pp. 73-4: “Desde el momento en el que la sed de amar se amparó de mi corazón y que sentí nacer en él la necesidad de un tierno afecto, no pedí al cielo que me uniera a un hombre digno de amor, sino a un hombre cuya alma fuese grande, ya que bien sabía que, de todos los atractivos que se pueden tener, es el que menos expuesto está al hastío, y que la rectitud y el honor adornan los sentimientos que acompañan. Por haber escogido bien mis preferencias, he tenido, como Salomón, lo que había pedido con lo que no había pedido.”

585 Op. cit., tercera parte, carta XVIII, p. 171: “Je crus voir sur votre visage les traits de l’âme qu’il falloit à la mienne. Il me sembla que mes sens ne servoient que d’organe à des sentimens plus nobles; et j’aimai dans vous moins ce que j’y voyois que ce que je croyois sentir en moi-même.” Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 382: “Creí ver en su rostro los caracteres del alma que le faltaban a la mía. Me pareció que mis sentidos eran sólo el vehículo de sentimientos más nobles, y amé en usted no tanto lo que veía como lo que creía sentir en mí misma.”

586 Op. cit., segunda parte, carta XI, p. 111: “Pardonne-moi ces transports, mon aimable ami; tu sais qu’ils me viennent de toi, et c’est à l’amour dont je les tiens à te les rendre. Je ne veux point t’enseigner ici tes propres maximes, mais t’en faire un moment l’application pour voir ce qu’elle ont à ton usage: car voici le temps de pratiquer tes propres leçons et de montrer comment on exécute ce que tu sais dire. S’il n’est pas question d’être un Caton ni un Régulus, chacun pourtant doit aimer son pays, être intègre et courageux, tenir sa foi, même aux dépens de sa vie”. Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 256: “Perdona estos impulsos, mi querido amigo, sabes que me vienen de ti; se los debo al amor y al amor se los devuelvo. No quiero enseñarte ahora tus propias máximas, sino darte ejemplos para que puedas usarlas; puesto que es hora de poner en práctica tus propios razonamientos, y demostrar que sabes llevar a

el sentimiento patriótico de los ciudadanos que defienden su nación sin esperar una recompensa pecuniaria a cambio<sup>587</sup>. Sin embargo, la identificación que hacía San Preux de la virtud con el civismo y el patriotismo resulta confusa en algunos pasajes de la obra. Por ejemplo, en la carta XXI de la tercera parte de la novela, dirigida a su amigo Eduardo, expresaba su deseo de suicidarse porque su existencia se había vuelto para él una agonía. Como justificación de su conducta, pensaba en célebres ciudadanos romanos que se habían quitado la vida<sup>588</sup>. Eduardo criticaría esta identificación entre el suicidio de los republicanos romanos y la inclinación de su amigo a terminar su vida al no poder estar junto a su amada<sup>589</sup>: los ciudadanos romanos se quitaban la vida porque no aceptaban vivir bajo el yugo de un déspota, mientras que San Preux se suicidaría porque una mujer lo había desairado.

Entonces, es posible sostener que el amante de Julie presenta un comportamiento temerario que él mismo tiende a confundir con una conducta virtuosa. Su padecimiento no suele ser causado tanto por la preocupación en el bienestar general, sino por situaciones de su existencia particular que lo afectaban como individualidad. Sus concepciones de la virtud y del vicio son afectadas constantemente por las peripecias que experimenta en su vida. Si bien es cierto es de esperar que su desarrollo intelectual se viera afectado por nuevas experiencias, llaman la atención las drásticas transformaciones percibidas en su estado de ánimo. El camino de su pensamiento presenta así un rumbo errático, ya que el personaje se deja llevar por sus pasiones<sup>590</sup>.

---

cabo lo que tan bien sabes exponer. Si no es cuestión de ser Catón o un Régulo, todo hombre sin embargo, debe amar su país, ser íntegro y valiente, incluso a expensas de su propia vida.”

587 Vid. op. cit., segunda parte, carta XIV, p. 116, nota al pie. Rousseau insiste con la identificación entre virtud y patriotismo en otras obras. En el *Emilio*, el autor sostiene que la educación de los antiguos romanos y de las poleis de la Grecia clásica era dirigida a formar ciudadanos que antepusieran su patria frente a cualquier otro fin, incluyendo su propio bienestar. La edad moderna, en cambio, no logra reducir la primacía de los afectos naturales. Por este motivo, los hombres no logran adecuarse al orden civil. El burgués no tiene convicción alguna y le da lo mismo pertenecer a una nación que a otra. En esta instancia, Rousseau expone, como expondría en otras obras suyas, que para ser algo uno debe estar determinado a tomar una posición y actuar acorde a la postura asumida. [Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Émile o de l'éducation*. Segundo tomo de Oeuvres complètes de J.J. Rousseau. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846, p. 402].

588 Vid. op. cit., tercera parte, carta XXI, p. 192.

589 Vid. op. cit., tercera parte, carta XXII, p. 197.

590 Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 87, 159, 177. Irving Babbitt sostiene que el alma bella - que se ocupa de su propia expresión antes que de su propio control -, queda expuesta y es dominada por cualquier factor externo. De esta manera, ella está atada a cualquier contingencia. Así, el alma bella termina encontrándose con el determinismo naturalista que paradójicamente rechazaba. El anti-intelectualismo de Rousseau lo llevaba a renegar de la reflexión y abrazar la inmediatez manifestada en los sentimientos. Pero la vida afectiva del individuo, carente de reflexividad, implica la determinación de las afecciones sobre la conciencia individual.

Así, puede establecerse que tanto Julie como San Preux son dos individuos a quienes es factible atribuírseles un alma bella. Ambos se identifican entre sí. De hecho, Eduardo<sup>591</sup> les atribuye esta cualidad en una carta dirigida a Clara, la señora de Orbe<sup>592</sup>. Los personajes de la novela parecieran pertenecer a una selecta minoría, a quienes no se aplicarían las leyes que afectan al común de los miembros de la sociedad<sup>593</sup>.

Finalmente, es digna de mencionar la contribución de la perspectiva del señor de Wolmar. Si bien es cierto el mencionado personaje no puede ser considerado como un alma bella, su énfasis en la ausencia de secretos y en la concordancia entre el pensamiento y la acción pueden ser considerados como cualidades atribuibles a la mencionada condición. La postura del señor de Wolmar se muestra claramente en la

---

El romántico, como el autor de Julie, se muestra pasivo, anhelando la felicidad: exige lo novedoso. Es un individuo que no está hecho para la acción. El hombre ordinario, en cambio, carece de intuición y por ello se desenvuelve sin problemas en la sociedad. La ausencia de una instancia por encima del hombre y la naturaleza, implica la falta de síntesis. El romántico se encuentra aislado incluso de la naturaleza, y ello aumenta su melancolía. Por este motivo, Rousseau sostenía que los hombres buenos están solos.

591 Curiosamente, Julie también le atribuye a Eduardo Bomston un alma bella. Tal como se desprende de la carta LVIII, dirigida a este último. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, primera parte, carta LVIII, p. 79: “On dit, milord, que vous avez l’âme belle et le coeur sensible”. Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 187: “Dicen, milord, que usted tiene un alma grande y un corazón sensible.”

592 Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, segunda parte, carta II, p. 95: “Ces deux belles âmes sortirent l’une pour l’autre des mains de la nature; c’est dans une douce union, c’est dans le sein du bonheur, que, libres de déployer leurs forces et d’exercer leurs vertus, elles eussent éclairé la terre de leurs exemples.” Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*, p. 223: “Esas dos grandes almas salieron de manos de la naturaleza siendo la una para la otra; y en esa tierna unión, en el seno de la felicidad, es donde, libres de desplegar sus fuerzas y de ejercer sus virtudes, hubiesen iluminado la tierra con su ejemplo.”

593 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, primera parte, carta LX, p. 81. Tal como lo sostuviera Eduardo Bomston ante San Preux al sostener que a las almas de la joven pareja no se aplican las reglas comunes, pues son extraordinarias.

Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 169-70. La noción rousseauiana de “alma bella” se presenta como una concepción aristocrática.

Vid. Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 72-3. Irving Babbitt sostiene que la concepción rousseauiana de alma bella se asemeja a su propia noción del genio. Las almas bellas son aquellos caracteres que no han sido corrompidos por la sociedad. Sólo necesitan volver a ellas mismas para reencontrarse con la bondad y la belleza. Las almas bellas no pueden ser juzgadas por las normas aplicadas a los demás. Su sensibilidad las determina previamente a una existencia de sufrimiento. Se observa aquí el inicio de la doctrina de la melancolía romántica. Esta concepción influirá principalmente en Alemania.

El alma bella sólo tiene que seguir su instinto para actuar como el hombre del estado de naturaleza. La doctrina del alma bella es una parodia de la doctrina de la gracia, porque sostiene que el hombre actúa correctamente, no por propia motivación, sino porque la naturaleza a través de él lo determina, de la misma manera que la doctrina de la gracia sostiene que el hombre actúa correctamente, no por propia motivación, sino porque Dios lo determina. Pero, en el caso del alma bella, la humildad desaparece y el orgullo permanece, pues esta tiene una imagen superlativa de sí misma. Así, puede refugiarse en su interioridad ante cada delito que cometa.

administración de la baronía de Etange, y especialmente en la quinta de Clarens<sup>594</sup>. Se establece, en principio, evitar demasiada severidad en el encuentro inocente de ambos sexos. De esta manera, se impide que los hombres y mujeres traten de huir de la vigilancia y la norma, encontrándose clandestinamente. Es preferible que se frecuenten en público, antes que lo hagan en secreto<sup>595</sup>.

Pero el orden que propugna Rousseau presupone una inequidad básica, ya que se basa en un orden patriarcal, con un solo hombre como árbitro de justicia y ley. Para lograr el cometido de su comunidad de “almas bellas”, Rousseau afirma la necesidad de control social, sostenido por medio del vasallaje y el espionaje. Mientras se prohíbe a los vasallos que sostengan relaciones clandestinas, quien los dirige no duda en ocultar sus acciones para mantener el orden establecido. Así, el alma bella cae en la hipocresía de la que supuestamente intentaba escapar<sup>596</sup>.

## 2.2. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

La noción de “alma bella” expuesta por Rousseau presenta ciertos atributos en común con la homónima figura del Espíritu formulada por Hegel. En primer lugar, su

---

594 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Les confessions*. En *Oeuvres Complètes* de J.J. Rousseau, tome premier, p. 225, 238-9. Con respecto a la sociedad imaginaria que pergeña Rousseau en estos pasajes de la obra, es digno de mencionar que él mismo reconocía cierta fascinación por este tipo de elucubraciones. Encontrándose normalmente aislado de los demás hombres, se complacía en imaginar sociedades quiméricas que le resultaban un modelo de perfección. Pero no sólo la sociedad en su conjunto, sino los miembros de ella eran mentados como criaturas virtuosas, que no eran movilizadas por motivos egoístas. La construcción mental de una comunidad ideal, conformada por hombres de un virtuosismo sólo imaginado por el autor, se constituye en una sociedad de almas bellas. Las mismas carecen de los vicios conocidos en los conglomerados humanos.

De hecho, semejante sociedad es definida explícitamente como una comunidad de almas bellas en el título de la séptima ilustración de la segunda edición de la novela, tal como lo señalaran Dudley Knowles, (Vid. Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, pp. 210-11) y Robert E. Norton, (Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 170-1). El aprecio que sentía Rousseau por sus criaturas imaginarias contrastaba fuertemente con la perspectiva que el autor poseía de la sociedad de su tiempo. Él observaba un conglomerado humano cuyos fundamentos sociales eran la avaricia, la codicia, la envidia y la hipocresía. Estos vicios sólo conducían a la explotación del hombre por el hombre, la crueldad hacia el prójimo y la indiferencia hacia el dolor ajeno. Por este motivo, Rousseau se atreve a sostener que el hombre perverso no vive aislado, sino en sociedad, pues este último necesita a los demás para vivir a costa de ellos. El hombre virtuoso, en cambio, vive aislado, porque no necesita hacer daño alguno a su prójimo para subsistir.

595 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*, cuarta parte, carta X, p. 231.

596 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 171-5. Tal como lo manifiesta Robert E. Norton, el jardín que Julie ha preparado, en el cual se ha dispuesto toda la flora como si hubiera crecido de manera salvaje y natural, es una alegoría de la concepción rousseauiana de alma bella. Era este mismo jardín en el que los amantes se encontraban en secreto años atrás. La protagonista, ya desposada por el señor de Wolmar, lo ha dispuesto de tal manera, que el mismo pareciera abandonado a las fuerzas de la naturaleza. Pero, en realidad, es un arreglo que simula naturalidad. De la misma forma, la virtud del alma bella simula ser un producto de la condición humana; pero, de hecho, es resultado de un estricto orden social, que tiene como fundamento la vigilancia constante y la manipulación de la conducta de quienes se encuentran subordinados.

noción de virtud no se relaciona con la imagen que pueda tener un individuo frente a la opinión pública. Los miembros de la sociedad juzgan a sus pares, basando su criterio en los usos y costumbres. Pero estas últimas son normas particulares de una cultura, que varían a través del tiempo. Por consiguiente, no constituyen un parámetro válido para la realización de juicios de valor. Luego, el individuo que encarna el “alma bella” rousseauniana se repliega de la vida en sociedad. Pues la comunidad con sus pares no le brinda respuestas o soluciones a sus planteos morales. Presenta un comportamiento asocial, del mismo modo que la figura del Espíritu concebida por Hegel. En segundo lugar, el alma bella no confía en una concepción de virtud fundada sobre los principios racionales: la supuesta necesidad lógica, inherente a la reflexión, se ve afectada por las determinaciones históricas, culturales y lingüísticas de cada pueblo. El alma bella considera que el único fundamento válido de su concepción de virtud es la fe en Dios. Pues los preceptos del hombre virtuoso son las leyes divinas. Pero ella confunde la “voz interior” de su conciencia con la voz divina. El tipo humano expuesto por Rousseau cree que su conciencia es la voz de Dios. La figura de la *Fenomenología del Espíritu* cree que intuye el mandato divino cuando escucha la voz de su conciencia<sup>597</sup>.

El vínculo “inmediato” establecido entre la autoconciencia y la conciencia del deber constituye a la figura del Espíritu analizada por Hegel en una individualidad asocial, incapaz de comprometerse con su entorno. Las perspectivas particulares de los otros son dejadas de lado frente a la universalidad del puro deber. El alma bella elige la inacción, como medio para evitar la caída en el “pecado” de la individuación. Sin embargo, los personajes creados por Rousseau se comprometen con aquellos que consideran sus iguales. Las almas bellas rousseaunianas construyen incluso una comunidad en Clarens. La misma se asemeja a su ideal de una “comunidad de almas bellas”. Es decir, los protagonistas de *Julie* son capaces de constituirse en actores políticos y sociales.

El modelo de sociedad presentado por Rousseau es objeto de críticas cualitativamente distintas a las esbozadas por Hegel con respecto a la noción de “alma bella”. La comunidad de almas bellas que ha imaginado Rousseau sólo puede constituirse por medio de un sistema patriarcal. Los vasallos son la base de este modelo piramidal de sociedad. Ellos deben relacionarse en público, para no ocultar las intenciones de sus actos ante los demás. Se considera que la falta de transparencia es el

---

597 Vid. PhG, p. 460.

inicio de las acciones y motivaciones indecentes. Pero el señor vigila en secreto a los siervos: los espía, y oculta sus verdaderas intenciones frente a ellos. La comunidad de almas bellas, fundada en la pureza de los móviles subjetivos de una acción, padece una contradicción en el seno de su principio fundante. Pues Rousseau reconoce implícitamente que el único modo de llevarla a cabo es mediante la manipulación de los actores sociales. Al menos uno de ellos es excluido del principio bajo el cual actúan los demás. Es decir, mantiene ocultas sus intenciones y sus acciones. Se espera que quien controla sea movilizadado por su deseo del bienestar general. Pero no puede sostenerse que sea así necesariamente.

El señor o patriarca de esta “comunidad de almas bellas” se refiere a sí mismo como garante de un nuevo orden. Este último se presenta como la promesa del fin de las inequidades que encontramos en los anteriores modelos sociales. Pero el fundamento de este nuevo modelo de comunidad es un individuo que se autoexcluye de la normatividad impuesta a los otros<sup>598</sup>. El individuo que encarna la figura del Espíritu concebida por Hegel rechazaría este proceder por considerarlo inmoral. Un alma bella no aceptaría la manipulación de los miembros de la sociedad como método para el control social. Su objetivo no es la imposición de un régimen, sino la aceptación unánime de su particular perspectiva del deber.

### 3. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Christoph Wieland y su diferencia con la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel.

Christoph Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Por este motivo, podría pensarse que Hegel retomaría las observaciones del escritor para criticarlas<sup>599</sup>. Sin embargo, el pensador suabo no hace mención alguna a la noción de “alma bella” formulada por Wieland. La omisión de este intelectual en el elenco de representantes del pensamiento del alma bella no es una arbitrariedad. Tal como se verá más adelante, el escritor alemán entiende que el alma bella intuye la belleza moral. Intenta aprehenderla y encarnarla en sus actos. Pero nunca logra concretar el fin deseado, pues reconoce la materialidad sensible de su propia existencia. Según Hegel, el alma bella es una individualidad que ha reducido la otredad de la realidad exterior a la identidad de su propia yoidad. Para una mejor y más clara comprensión de la diferencia

---

598 Vid. Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 511.

599 Cf. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, p. 479.

esbozada es necesario realizar una breve exposición de la perspectiva de Christoph Wieland.

### 3.1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Christoph Wieland.

Christoph Wieland desarrolló su concepción de “alma bella” a lo largo de toda su obra ensayística y literaria. Retomó el modelo del poeta como educador, que había sido sostenido en la Grecia clásica, con la intención de inculcar el ideal de “virtuoso”, propugnado por Shaftesbury. Su objetivo político final consistía en la formación de ciudadanos que intervinieran en los asuntos de Estado, tal como lo hicieran los atenienses en su polis<sup>600</sup>. Incluso escribió un relato corto llamado *Was ist eine schöne Seele?*<sup>601</sup>, que intenta darle al lector una definición de “alma bella” mediante una anécdota<sup>602</sup>.

Posiblemente, su trabajo más relevante sea *Geschichte des Agathon*<sup>603</sup>. La novela de Wieland no es la obra de un pensador solitario, distante de su momento

---

600 Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 42-3.

601 Vid. Wieland, Christoph Martin, *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 129-38. En la *Cyroepeida* de Jenofonte se habla de Panthea, una mujer que era el ideal de cuerpo y alma bellos. Fue desposada por Abradates. Cuando su marido muere en batalla, Panthea decide suicidarse. En el relato se hace énfasis en la lealtad de Panthea hacia sus seres queridos. A tal punto llegaba su amor hacia ellos, que prefería dejar de lado cualquier beneficio personal para cumplir con lo que ella consideraba era su obligación moral

602 Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 37. Hans Schmeer sostiene que “Panthea es una figura ideal, que adhiere a la virtud sobriamente, cuya plena armonía no se tambalea por ninguna pasión, ‘bella en cuerpo y alma’”.

603 Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Carlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814. El desarrollo de la novela está contextualizado entre los años 398 y 338 A.C. Los personajes de la obra pertenecen a la Grecia clásica. La novela consta de dieciséis libros. En el primero asistimos al inicio de las peripecias de nuestro protagonista, quien yacía dormido a los pies de una montaña. Fue atrapado por unas mujeres tracias que celebraban una bacanal. Un pirata cilicio había escuchado los sonidos que emitían las bacantes desde el mar. Los piratas, al ver a las bacantes, decidieron hacerlas esclavas para venderlas a los sátrapas y príncipes asiáticos. Agathon se despertó al amanecer y se encontró vestido de esclavo. Finalmente, Agathon es vendido a Hippias en Smyrna. El sofista le explicaba a Agathon que su amiga Danae necesitaba alguien que administrara sus propiedades y jardines y le preguntó si él estaba dispuesto a hacerlo. Agathon le respondió que no tenía inconvenientes, si Hippias decidía cederlo. Ya en casa de Danae, ella lo liberó de su esclavitud y le dijo que era libre de decidir si quería quedarse con ella o marcharse. Agathon decidió quedarse al servicio de Danae, ya que se consideraba feliz al poder servirle y verla todos los días. Se enamoró de ella.

Agathon decidió contarle a Danae la historia de su juventud. No conoció a sus padres, y se inició en la religión órfica. En el templo de Delfos, Agathon conoció a una doncella cuya belleza lo dejó atónito. Descubrió en una charla con ella que tenían mucho en común. Su amada sabía tan poco de su nacimiento como el protagonista: ella había sido educada por su amo hasta los seis años. Entonces fue secuestrada y vendida a la sacerdotisa de Delfos. Le confesó a Agathon que su nombre era Psyche. Pero la sacerdotisa Pythia, enamorada de Agathon, se enfureció cuando se enteró que él no la amaba. Pythia descubrió que Agathon amaba a Psyche. Poco tiempo después, Psyche desaparecía de Delfos. Agathon se angustió al



histórico<sup>604</sup>. Al contrario, es el producto de una corriente de pensamiento que desde Shaftesbury en adelante se ocupó de dilucidar la relación entre la virtud y la belleza. En la Edad Media, el juez que juzga al individuo es Dios; en la Edad Moderna, el hombre es juzgado ante la razón. Sin embargo, este nuevo juez ya no es más una instancia externa a la conciencia, sino la propia conciencia individual. Así, el hombre se asume como el juez de sus propios actos y pensamientos. Semejante cambio implica que ya no hay preceptos inalterables que deban ser seguidos como reglas para el cumplimiento de la virtud. Por este motivo, el “alma bella” rechaza toda imposición de un culto religioso como institución social. Pero a la vez, se ve en la difícil tarea de averiguar por su propia cuenta qué es la virtud y qué no lo es. Su existencia se transforma en un aprendizaje. El objetivo a alcanzar es el ideal de armonía entre lo que se desea y lo que debe hacerse por obligación<sup>605</sup>. Como ya no se puede tener en cuenta la representación de Dios ante la conciencia, el individuo necesita otro criterio que le sirva de parámetro para saber si su conducta es virtuosa o no. Wieland toma como parámetro para la observación del “alma bella”, la gracia del cuerpo, entendida ésta como el bello movimiento que se presenta ante los ojos del observador, y que es síntoma de la armonía existente en el alma de un individuo<sup>606</sup>. La belleza del movimiento corporal aprehendida por el

---

desconocer su paradero. Mientras reflexionaba sobre este tema, se le acercó a hablar un hombre de mediana edad. Lo invitó a su casa y se dio a conocer como Stratonikus. Luego que Agathon le contara la historia de su vida, Stratonikus le confesó que él era su padre. Le contó que su madre, de nombre Musarion, provenía de una familia de nobles atenienses. Como los padres de Musarion no aprobaban la relación entre ambos, ellos decidieron mantenerla en secreto. Su madre falleció al poco tiempo de parir a Agathon. Stratonikus, que sería fiel a su mujer aún luego de su muerte, decidió dejar a Agathon en el templo de Delfos, pues allí tenía incluso amigos. Al averiguar que era ateniense, Agathon decidió irse a Atenas. Pero su paso por la polis fue desafortunado. Expulsado de Atenas, decidió viajar para conocer distintos pueblos en búsqueda de la sabiduría y la virtud, cuando fue secuestrado y vendido como esclavo en Smyrna. Agathon confesaba que en un principio buscaba a Psyche, hasta que conoció a Danae.

A pesar de esta confesión, Agathon se alejó de Danae. Luego de una experiencia desafortunada en Siracusa arribó a Tarento. A su llegada es informado de la amistad que Archytas, el gobernante de Tarento, sostuvo con Stratonikus, el padre de Agathon. Para su sorpresa, Agathon se encontró con Psyche en casa de Archytas. El gobernante de Tarento le cuenta que Psyche es la hija menor de Stratonikus. Es decir, es la hermana de Agathon, Poco tiempo después, Agathon estaba de cacería cuando una tormenta lo sorprendió repentinamente. Se refugió en una casa comprada por una misteriosa mujer. La esclava que atendió a Agathon y a Kritolaos, reconoció al primero y fue a despertar a su ama, que era Danae. Así, Agathon y Danae se reencontraron. Finalmente, Agathon y Archytas decidieron emprender un viaje a través de todo el mundo helénico, e incluso más allá de sus confines.

604 Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 39.

605 Vid. op. cit., p. 40.

606 Vid. Wieland, Cristoph Martin, *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 197-218. El tema central de la misma es la belleza moral. Sócrates sostiene que la belleza física depende de la belleza del alma. Timoklea le replica que hay mucha gente físicamente bella, pero no de alma. Sócrates le responde que los indicados por Timoklea son aquéllos que pueden ser a veces bellos o

observador no se limita a la corroboración de la armonía existente en la conciencia individual, sino que responde a una supuesta concordancia entre el individuo y el todo universal, al que el primero se subsume como si fuera parte de un organismo<sup>607</sup>. La doctrina del “alma bella” en el pensamiento maduro de Wieland desemboca en una ética de fuerte impronta estética, que pareciera encontrar su más insigne predecesor en la figura del “virtuoso” de Shaftesbury<sup>608</sup>. Pero subsiste una diferencia sustancial: para el filósofo británico, el “virtuoso” era producto de la formación social adecuada; para Wieland, el “alma bella” es un vástago de la naturaleza. En esta instancia se hace presente la influencia de la obra de Rousseau sobre la filosofía del escritor alemán<sup>609</sup>.

---

feos, virtuosos o malos. Pero la belleza a la que él se refiere no es la mera apariencia, sino aquella que se sostiene por sí misma. Según Sócrates, la relación entre el cuerpo y alma es tal que un alma bella puede vivir en un cuerpo enfermo; pero un cuerpo sano, tarde o temprano padecerá las consecuencias de ser habitado por un alma que se aleja de la virtud, y ya no será bello. Las influencias operadas por el carácter sobre el cuerpo se llaman “gracias”. La “gracia” (*Anmuth*), no es belleza; pero, por provenir inmediatamente del alma, es más noble que la propia belleza.

607 Vid. Wieland, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*. Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 161-200. La razón deja a los hombres en el dominio exclusivo de la verdad y los somete en la ley eterna del orden y la totalidad. Dirige a los hombres paso a paso hacia la esencia completa infinita. Nos enseña la ley de la bienaventuranza. La virtud nace en el corazón de los hombres por la influencia de la razón. El amor a la belleza o a la totalidad nos recuerda lo divino. Esta correcta determinación de los afectos y experiencias, que hacen con la razón o la ley eterna del orden la armonía más apropiada, es la virtud y no hay nada más bello que ella.

Wieland distingue entre distintas clases de seres humanos: los más primitivos son los bárbaros, de gustos brutos, los más cercanos a los animales. Luego, una clase un tanto superior y más refinada, que se dedica a la vida disoluta, y de la razón sólo explota el ingenio. Una tercera clase está compuesta por cabezas especulativas, que van desde los gramáticos hasta los faquires, que se dedican a la contemplación. La cuarta clase es la mejor de todas, pero es mucho menor en cantidad incluso que la tercera: han sido dotados por la naturaleza con la experiencia de lo bello y la inclinación hacia lo bueno. Sin tener capacidades en grado extraordinario, son capaces de distinguir la verdad de la apariencia y penetrar más allá de la ceguera que causa la pasión, la costumbre y la imaginación. La virtud parece tener un derecho privilegiado en sus corazones. Su felicidad consiste en hacer el bien. Pueden cometer errores, pero en sus corazones no hay maldad. Ellos están determinados a ser legisladores, educadores y directores de la especie humana: tienen que velar por el todo, por mor del todo mismo. El hombre debe comportarse como la criatura de vida eterna que ha sido creada por Dios. Su preocupación debe ser su vida eterna.

608 Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 28. Hans Schmeer afirma que la influencia de Shaftesbury sobre la obra conceptual de Wieland era tan relevante, que ello llevó a Goethe a llamarlo “su gemelo de espíritu”.

609 Vid. Wieland, Christoph Martin, *Theages: Über Schönheit und Liebe*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 219-54. En la mencionada obra, dos pensadores platónicos - Nicias y Theages -, hablan en el jardín de Aspasia. Ésta última es definida como una cortesana, cuya existencia bien podría ser la representación de la vida María Magdalena. Nicias es definido como un virtuoso, en el sentido que Shaftesbury había acuñado. El autor nos dice que el jardín de la casa de Aspasia pareciera no haber sido tocado por la mano, siendo de una belleza única. Esta observación nos remite al jardín de Julie en la homónima obra de Rousseau. El tema central de la obra es la virtud y su aprendizaje por medio del arte.

Finalmente, *Geschichte des Agathon*<sup>610</sup> condensa las especulaciones del escritor alemán que eran referidas fragmentariamente en cada uno de sus escritos.

La novela de Wieland es una reflexión sobre la condición del “alma bella”. El autor no entrega al lector una definición explícita de este tipo humano. Pero los personajes que lo representan comparten algunas características en común. El autor concibe al alma bella como un carácter que presenta una inclinación natural a realizar acciones virtuosas. De la misma forma que Shaftesbury había considerado imprescindible que el virtuoso fuera un teísta<sup>611</sup>, Wieland considera que la virtud sólo puede darse si se asume la existencia de un orden universal divino. Si fuera necesario detenerse a analizarlos por separado, resultaría imprescindible estudiar al protagonista de la obra: Agathon. Este último muestra cualidades que permiten definirlo como un “alma bella”. En primer lugar, su inclinación natural a la virtud es una muestra evidente de un comportamiento que rebasa la mera conciencia del deber. Ya en el primer libro de la novela, el protagonista encuentra en la virtud la fortaleza necesaria para hacer frente a la adversidad<sup>612</sup>. Agathon sostiene que la condición del virtuoso depende directamente del descubrimiento personal de la bienaventuranza, como la esencia universal y eterna que, aprehendida por la conciencia individual, resulta en la trascendencia de lo dado fácticamente.

Más adelante, Agathon vuelve a hacer explícita su concepción de la virtud. Cuando es apresado en Siracusa, recibe la visita de Hippias. El sofista le ofrece ayuda.

---

610 Para un análisis de *Geschichte des Agathon* como continuación de las reflexiones acerca de la belleza del alma, iniciadas por Rousseau y Shaftesbury, e introducidas en Alemania. Vid. Chytry, Josef, *The aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 43-4. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 141, 154-7. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”.

611 Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, p. 163.

612 Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 58: “Ich empfand die Schönheit der Tugend, die dir ähnlich macht; ich genoss die Glückseligkeit, welche Tagen die Schnelligkeit der Augenblicke, und Augenblicken den Werth von Jahrhunderten giebt. Die Macht der Empfindung zerstreut meine Zweifel; die Erinnerung der genossenen Glückseligkeit heilet den gegenwärtigen Schmerz, und verspricht eine bessere Zukunft. Diese allgemeinen Quellen der Freude, woraus alle Wesen schöpfen, fließen, wie ehmahls, um mich her; meine Seele ist noch eben dieselbe, wie die Natur, die mich umgiebt“. “Yo experimenté la belleza de la juventud, que te afecta a ti de manera idéntica; yo disfruté la bienaventuranza, que da a los días la rapidez del instante, y a los instantes el valor de siglos. La fuerza de la experiencia aniquila mis dudas; el recuerdo de la bienaventuranza disfrutada cura el dolor presente, y promete un mejor futuro. Estas fuentes universales de la alegría, de las cuales todas las criaturas abrevan, corren, como siempre, alrededor mío; mi alma es todavía ella misma, como la naturaleza que me rodea.” [La traducción es nuestra].

La respuesta del protagonista de la novela no se hace esperar<sup>613</sup>. Agathon realiza un desdoblamiento: se refiere a su Yo invisible, en oposición a su Yo visible. El primero tiene como objetivo subordinar todas las necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas del segundo. La subordinación del Yo visible al mandato del Yo invisible es vista por el protagonista como lo eternamente verdadero y justo y bueno. Así, es la sumisión de la sensualidad individual a la racionalidad universal. El Yo invisible no es una singularidad que se oculte tras las manifestaciones fenoménicas, sino la exigencia de un fin universal, que se traduce en desear lo que el individuo tiene que ser.

Lamentablemente, aunque se hace referencia a la naturaleza bondadosa del protagonista, no se aclara a qué se refiere concretamente con esta inclinación a hacer el bien. Agathon tampoco define un criterio de demarcación que permita al lector tener una comprensión concreta acerca de su bondad. De hecho, el protagonista sostiene que no es relevante el reconocimiento de los demás, así como tampoco su impugnación<sup>614</sup>. Con esta afirmación, excluye la posibilidad de un criterio de validez intersubjetivo de la praxis. En tanto no se tiene en cuenta el juicio de los demás, sea para rectificar o ratificar la postura sostenida, el sujeto de la acción prescinde del otro en la ponderación de su obra y pensamiento. El protagonista tampoco considera relevantes las consecuencias de sus actos, ya que no se preocupa por su perdurabilidad. Pero Agathon agrega un nuevo elemento a desestimar: la utilidad final que reporta la acción no es relevante al momento de juzgarla. Lo único importante es el juicio que sostenga el sujeto de la acción con respecto a lo actuado. El sujeto de la praxis es el que juzga: el Yo invisible, cuya naturaleza permanece invariable. No se reconoce entonces una transformación en la postura del protagonista: su aprendizaje consiste en su autodescubrimiento. Luego, el Yo invisible se purifica de toda influencia que implicara

---

613 Vid. Wieland, Christoph Martin, *Geschichte des Agathon*. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 136: "Nie hab' ich inniger empfunden als in diesem Augenblicke, daß unverwandte und unabsichtliche Abhänglichkeit an das, was ewig wahr und recht und gut ist, das einzige Bedürfniß und Interesse meines edlern unsichtbaren Ichs ist, dem dieses sichtbare Ich, mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Wünschen und Hoffnungen, immer untergeordnet seyn muß, wenn es in mir selbst wohl stehen, oder, was eben dasselbe ist, wenn ich in diesem großen All, worin wir zur Beförderung seines allgemeinen Endzwecks thätig zu seyn bestimmt sind, das zu seyn wünsche, was ich soll." "Nunca he experimentado con mayor profundidad como en este momento que la dependencia sin nexo ni propósito en lo que es eternamente verdadero, correcto y bueno es la única necesidad e interés de mi noble Yo invisible; al cual este Yo visible, con todas sus necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas, siempre debe estar subordinado, si se sostienen bien en mí mismo; o, lo que es lo mismo, si yo en este gran universo, en el cual estamos determinados para actuar según las exigencias de su fin universal, deseo aquello que tengo que ser." [La traducción es nuestra].

614 Vid. op. cit., pp. 136-7.

una contradicción con su perspectiva, y se muestra finalmente tal como es. Tal como lo afirma Agathon, esto es lo que él llama virtud. El único criterio de validez que posee Agathon para juzgar una acción como virtuosa, es el vínculo trazado entre su conciencia y aquel orden universal prefigurado anteriormente por él mismo. O sea, la racionalidad universal aprehendida por su Yo invisible. Ante un observador imparcial, su comportamiento puede ser tan errático como las peripecias que vive a través de la novela. La conducta de Agathon es semejante a la de San Preux, el personaje de *Julie*, de Rousseau, con quien Wieland lo compara<sup>615</sup>.

Danae se encuentra en la misma situación. Ella es definida por Wieland como un “alma bella”<sup>616</sup>. Danae es sensible a lo bello y lo bueno, con inclinación a realizar la virtud moral. El autor afirma que sus inclinaciones pueden llevarla por un mal camino, pero aquello que la constituye como un “alma bella” permanece inalterable<sup>617</sup>. O sea, un individuo no puede ser considerado un “alma bella” por medio de la inferencia que se desprende de la observación de las acciones que realiza. Sólo podría determinarse que

---

615 Vid. op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 267-8. Wieland no se limita a equipararlos, sino que extiende el comportamiento de ambos amantes a los de todos aquéllos que están enamorados. Recalca la infabilidad de lo sentido por el amante. Subraya, además, la trascendencia del deseo, que no se agota en la excitación sensible, sino que valora aún más la belleza moral (*sittliche Schöne*), desarrollando un sentido interno para aprehenderla. Más allá de la semejanza señalada entre los dos personajes, también es posible sostener que su derrotero sin un objetivo claro los define a ambos como “almas bellas” poseedoras de una noción personal de virtud, la cual, debido a su vaguedad e indeterminación, se adapta a cualquier circunstancia o acción que hayan realizado.

616 Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 193: “Eine schöne Seele, welcher die Natur, die Lineamenten der Tugend (wie Cicero es nennet) eingezeichnet hat, begabt mit der zartesten Empfindlichkeit für das Schöne und Gute, und mit angeborner Leichtigkeit jede gesellschaftliche Tugend auszuüben.” “Un alma bella, a la cual la naturaleza ha inscripto los lineamientos de la virtud (como los llama Cicerón), provee de la más tierna sensibilidad para lo bello y lo bueno, y de gracilidad innata para ejercer toda virtud social.” [La traducción es nuestra].

617 Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 195: “Die Grundzüge der Seele bleiben unveränderlich. Eine schöne Seele kann sich verirren, kann durch Blendwerke getäuscht werden; aber sie kann nicht aufhören eine schöne Seele zu seyn. Laßt den magischen Nebel zerstreut werden, laßt sie die Gottheit der Tugend kennen lernen! Dieß ist der Augenblick, wo sie sich selbst kennen lernt, kein Geschöpf der Einbildung, keine Erfindung des Betrugs, - daß sie die Bestimmung, die Pflicht, die Wollust, der Ruhm, das höchste Gut eines denkenden Wesens ist. Die Liebe zur Tugend, das Verlangen sich selbst nach diesem göttlichen Ideal der moralischen Schönheit umzubilden, bemächtigt sich nun aller ihrer Neigungen; es wird zur Leidenschaft; in diesem Zustande, mehr als in irgend einem andern, ist es, wo man sagen kann, daß die Seele von einer Gottheit besessen ist; und welche Probe ist so schwer, welches Opfer so groß, um zu schwer, zu groß für den Enthusiasmus der Tugend zu seyn?” “Los fundamentos del alma permanecen inalterables. Un alma bella puede equivocarse, puede ser engañada por medio de obras que la enceguezcan; pero no deja de ser un alma bella ¡Permite que la niebla mágica sea destruida, permite que la divinidad de la virtud aprenda a conocerse! Este es el instante en el que ella aprende a conocerse, ninguna criatura de la imaginación, ninguna invención de la mentira, - que ella es la determinación, el deber, la voluptuosidad, la tranquilidad, el mayor bien de una criatura pensante. El amor a la virtud, la exigencia de formarse según este ideal divino de belleza moral, se apodera ahora de todas sus inclinaciones; se convierte en pasión. En esta situación, a veces más a veces menos, es donde se puede decir que el alma es poseída por una divinidad ¿Y qué prueba tiene que ser tan difícil, qué sacrificio tan grade, aún más difícil, aún más grande para el entusiasmo de la virtud?” [La traducción es nuestra].

es tal, si tuviéramos en cuenta las intenciones que alientan su praxis. Pero la bondad de una acción no puede ser determinada por el juicio de los demás, ni tampoco por las consecuencias que pueda acarrear el acto. Una acción es buena, porque la intención del sujeto de la misma es buena. Como no existe otro parámetro externo que pueda establecer qué es bueno o malo, sino tan sólo la conciencia del “alma bella”, no es posible entonces determinar a qué se refiere con la inclinación a desear y hacer el bien. El resultado es una subjetividad que se presenta hermética a cualquier intento exegético de un observador imparcial.

Tal pareciera que sólo un alma bella puede comprender a la otra, como pretendería señalarlo Wieland al referirse al vínculo entre Agathon y Danae<sup>618</sup>. En un pasaje de la obra, Danae ejecuta una danza que, según el autor, expresa la interioridad de Agathon<sup>619</sup>. El pasaje revela que un alma bella es capaz de percibir la intencionalidad de otra similar al observar sus movimientos, tal como lo indica el autor al afirmar que, con sus movimientos, Danae expresó la belleza, nobleza e inocencia de su carácter. Si bien los demás observadores también disfrutaban de la danza, Wieland resalta la apreciación de Agathon ante el espectáculo en cuestión, para mostrar al lector que existía cierta compatibilidad entre el carácter del protagonista y de Danae. El autor afirma que la danza de Danae manifestaba la vida eidética de Agathon. Sólo otra alma bella es capaz de ser el observador privilegiado del fenómeno mencionado. Un individuo que no pudiera ser calificado como tal, no podría apreciar lo observado. Un alma bella se muestra como tal en su movimiento; pero semejante manifestación sólo puede ser aprehendida por otra similar. Aquél que se arrogara el título de “alma bella”, podría sostener que sólo otro igual a él es capaz de comprender la belleza de sus acciones. Ello significaría, en suma, que sólo alguien que coincidiera plenamente con su pensamiento y con las acciones que se derivan de su postura, puede apreciar su

---

618 Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 182-90. El autor define el reencuentro entre Agathon y Danae como el de dos almas bellas.

619 Op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 207: “Ihr ganzes Spiel drückte die eigenste Idee Agathons aus, aber mit einer Anmuth, mit einer Zauberey, wovon ihm seine Fantasie keine Idee gegeben hatte. Die Empfindungen, von denen seine Seele in diesen Augenblicken überfallen wurde, waren so lebhaft, dass er sich bemühte, seine Augen von diesem zu sehr bezaubernden Gegenstand abzuziehen. Aber vergebens! Eine unwiderstehliche Gewalt zog sie zurück. Wie edel, wie schön waren alle ihre Bewegungen! Mit welcher rührenden Einfalt drückte sie den ganzen Charakter der Unschuld aus!” “Su entera interpretación expresó la Idea más íntima de Agathon, pero con una gracia, con una magia, que no había fantaseado. Las experiencias que sorprendieron a su alma eran tan vivaces, que se esforzó por apartar sus ojos de tan mágico objeto !Pero perdónalo! Una fuerza irresistible lo hacía retornar !Qué nobles, qué bellos eran todos sus movimientos! !Con qué sentido despliegue expresó ella el completo carácter de la inocencia!” [La traducción es nuestra].

interioridad. Con ello, nos encontramos ante una concepción más bien elitista, en tanto se excluye sin más a quienes no estuvieran de acuerdo con lo actuado por el individuo.

El derrotero de la vida de Danae surge ante su propia conciencia como su autodescubrimiento. Al igual que Agathon, ella experimenta la purificación de su alma. Este proceso tiene su culminación cuando decide cambiar su nombre por el de Charikleia y elige a Psyche como su modelo de virtud<sup>620</sup>. El personaje de Psyche también puede ser considerado un “alma bella”<sup>621</sup>, tal como lo deja entrever la descripción que Agathon hace cuando la conoce<sup>622</sup>. El protagonista sostiene que en el rostro de Psyche expresaba la belleza de su alma. Con ello, el lector asiste nuevamente a la mentada concepción de una belleza espiritual que se trasluce en la expresión física de quien la porta. Dicha percepción es garantizada por un observador que es definido como un “alma bella”. La afinidad entre las almas bellas se presenta de una índole tal, que entre ellas incluso las palabras sobran al momento de reconocerse. A la vez, buscan mantenerse unidas, como lo demuestra el pasaje citado, pues lo primero que se plantea Agathon es la convivencia con Psyche.

Finalmente, la figura de Archytas también puede ser considerada un “alma bella”. El orden establecido por este personaje en Tarento, recuerda al lector la estructura organizativa planteada por el señor de Wolmar en la quinta de Clarens<sup>623</sup>. Pero los pasajes más significativos a la hora de definir al mencionado personaje como un “alma bella” pertenecen a la exposición de su sistema de ideas, ínsito en el último libro de la obra. En primer lugar, el lector se encuentra con una concepción antropológica particular, explicada por Archytas a Agathon<sup>624</sup>. En el pasaje citado se observa un desdoblamiento del individuo en dos naturalezas: una animal y una

---

620 Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 285

621 Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der ‘schönen Seele’ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 37.

622 Op. cit. Tomo II de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 34: “Ich hatte die Eitelkeit nicht, die uns zu schmeicheln pflegt, dass wir liebenswürdig seyen; ich dachte an nichts weniger als auf Mittel wieder geliebt zu werden. Aber die Schönheit der Seele, die ich in ihrem Gesichte ausgedrückt gesehen hatte, diese sanfte Heiterkeit, die aus dem natürlichen Ernst ihrer Züge hervor lächelte, machten mir Hoffnung dazu. Und Welch einen Himmel von Wonne öffnete diese Hoffnung vor mir! Was für Aussichten! Welches Entzücken, wenn ich mir vorstellte, dass mein ganzes Leben in ihrem Anschauen und an ihrer Seite dahin fließen würde!” “Yo no tenía la vanidad, que cuida de adularnos, de ser digno de amor; yo no tenía en mente ser amado nuevamente. Pero la belleza del alma, que había visto expresada en su rostro, esta tierna candidez, que reía desde la natural seriedad de sus rasgos, me dieron esperanza ¡Y qué cielo de nubes puesto ante mí abrió esta esperanza! ¡Qué perspectiva! ¡Qué encanto, cuando yo me imaginaba que mi vida entera discurriría en su presencia y a su lado!” [La traducción es nuestra].

623 Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise.*, cuarta parte, cartas X y XI, 222-247.

624 Vid. Wieland, Christoph Martin, *Geschichte des Agathon*. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 317.

espiritual. El observador de esta escisión es el propio individuo que la padece. En principio, ambas instancias son imprescindibles para la constitución del individuo. La naturaleza animal es el momento de convivencia y participación con todos los otros vivientes en el mundo visible. La naturaleza espiritual, por otro lado, es la superación de la naturaleza animal mediante la razón y la libre autonomía. Archytas afirma que sólo puede darse una armonía entre ambos lados si la naturaleza espiritual rige a la animal, pues sería insensato pensar que existiera estabilidad en la vida del individuo si lo racional obedeciera a lo irracional<sup>625</sup>. Sin embargo, ante la pregunta por el fundamento de la existencia de este orden racional, la respuesta de Archytas es nuevamente la fe, la creencia en un orden racional semejante, que se manifiesta en la naturaleza espiritual del individuo y que rige el universo<sup>626</sup>. Por extensión, si el orden racional universal es sólo una creencia, también lo es la concepción de una naturaleza espiritual constitutiva del hombre. Archytas no ofrece a Agathon más pruebas que su fe en un plan divino, cuyo objetivo es la constante superación de la animalidad residual del hombre<sup>627</sup>. Este progreso indefinido del espíritu es identificado con la virtud, pues implica la afirmación de una racionalidad universal que se concreta en una ley moral bajo la cual se subsume la legalidad positiva de una nación, así como sus usos y costumbres<sup>628</sup>.

Pero este momento positivo, sensible y material no es pasible de ser superado completamente. Si ése fuera el caso, sólo restaría la naturaleza espiritual del ser humano. Un hombre reducido a su espíritu - incapaz de actuar en el mundo sensible, visible -, no poseería objeto de observación. Así, no podría ser tampoco el sujeto de análisis de sí mismo. Luego, el aspecto positivo de la condición humana retorna indefectiblemente. El espíritu lo niega, pero no puede subsistir sin el mismo. La necesidad lógica de la existencia de una naturaleza animal sólo es reconocida como aquello que debe ser negado por la naturaleza espiritual. Así, Archytas intenta sostener la creencia en el espíritu humano como si fuera un absoluto. Sin embargo, el espíritu no puede ser tratado como tal, pues está condicionado por aquello que debe negar constantemente: la facticidad humana.

---

625 Vid. op. cit., p. 318.

626 Vid. op. cit., p. 328

627 Vid. op. cit., pp. 324-5

628 Vid. op. cit., pp. 326-7.



### 3.2. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

A simple vista, podría pensarse que los planteos de ambos pensadores coinciden. Tanto Wieland como Hegel sostienen que el alma bella no reconoce instancia intersubjetiva alguna como momento necesario para evaluar si sus actos son bien intencionados o no. Es decir, el alma bella no considera que un juicio adverso acerca de su comportamiento pueda ser relevante, ya que quien lo realice no ha comprendido sus verdaderas intenciones. Por extensión, el potencial impugnador de sus acciones no puede ser considerado un alma bella. Sólo aquel que apruebe su conducta es reconocido como su semejante.

Sin embargo, existe una diferencia esencial en la concepción de ambos intelectuales. Wieland sostiene que el “Yo visible” debe ser regido y controlado por el “Yo invisible”. Con ello supone una ontología dualista, por la cual el hombre se encuentra escindido en dos momentos: una instancia sensible, material, y una instancia racional, espiritual. El control de la primera por la segunda no puede ser concretado en la práctica. No es un fin, sino un medio para el perfeccionamiento moral del individuo<sup>629</sup>. Pero según Hegel, el alma bella sustenta su postura desde una ontología monista. Pues el Yo psicofísico es identificado con el Yo absoluto. Es decir, la conciencia del deber es identificada con la voz divina. Toda realidad ética exterior es despojada de su fundamento y reducida a la noción particular de deber intuida por esta última. El alma bella no busca su perfeccionamiento moral, sino que juzga las acciones de los demás desde su perspectiva. Se considera el criterio unívoco de perfección moral. El alma bella no actúa. Toda acción es inmoral, ya que implica una determinación concreta, finita, que no se identifica con la universalidad abstracta del deber del cual ella es consciente. Por este motivo, el momento material de la individualidad no es reconocido como tal.

---

629 Vid. PhG, pp. 429-44. El vínculo expuesto por Wieland es una relación conflictiva entre dos instancias cualitativamente distintas: un momento material y un momento espiritual. Ninguno de los términos puede subsistir sin el otro, pero uno de ellos quiere eliminar a su opuesto. El conflicto irresoluble entre ambos polos se asemeja a las contradicciones internas presentadas en la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”. En esta última, la conciencia identifica la ley moral con su esencia. En la medida que cumple con el deber, es libre de todas las determinaciones de su existencia como individualidad. Pero la conciencia no puede eliminar la materialidad inherente a su constitución natural. Es decir, no puede desligarse de las determinaciones que la constituyen como una individualidad. Sus apetencias, o incluso su dubitación cuando elige entre el placer patológico y el deber, son rasgos que denuncian su existencia como individuo.

4. La concepción de “alma bella” en la filosofía de Kant y su diferencia con la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel.

Algunos comentaristas sostienen que la noción kantiana de “alma bella” es un ejemplo concreto de la figura expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*. Terry Pinkard considera que la perspectiva kantiana nos lleva a identificar lo bello con lo moralmente correcto. El comentarista sostiene que, según Kant, los juicios de reflexión presuponen una totalidad a la que pertenece lo juzgado. Son juicios del tipo “como si”, ya que presuponen hipotéticamente algo. Se debe tener en cuenta que lo agradable es aquello que se experimenta como “lo que debe ser” (aquello que concuerda en el libre juego entre el intelecto y la imaginación). Lo moralmente correcto también es lo que debe ser. Por lo tanto, el alma bella, coordina ambas exigencias en el placer estético. Aquél que no tiene gusto, presenta una falencia que va más allá de lo estético e implica incluso lo moral. El proceso de identificación de lo bello con lo moralmente correcto implica que un individuo sólo debe actuar cuando su praxis se presente en armonía con la exterioridad a la que afecta. Si no puede garantizar dicha coherencia, debe abstenerse de acción alguna. Luego, el planteo esbozado es similar al sostenido por Hegel cuando se refiere a la inacción del alma bella debido a la falta de garantías con respecto a su armonía con el entorno en el que hipotéticamente actuaría<sup>630</sup>. Según Despland, Hegel considera que el punto de vista de la moralidad kantiana conduce indefectiblemente a la posición ética del alma bella y la perspectiva del ironista<sup>631</sup>. Finalmente, Robert Norton asume tácitamente que la noción kantiana de “alma bella” es idéntica a la concepción hegeliana de este tipo humano. El comentarista homologa acríticamente ambas perspectivas. Sugiere que la perspectiva kantiana representa el encumbramiento del “alma bella”, mientras que Hegel niega su supuesto virtuosismo. Norton no considera en ningún momento que las definiciones de ambos filósofos acerca del “alma bella” difieran profundamente<sup>632</sup>. Sin embargo, es posible sostener que los filósofos mencionados tenían en mente distintas perspectivas al referirse al presente tipo humano. La distinción entre ambas posturas descansa en la divergencia de sus planteos ontológicos. Para demostrar la heterogeneidad de las problematizaciones y análisis

---

630 Vid. Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit’?”, en AAVV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A critical guide*, pp. 112-129.

631 Vid. Despland, Michel, “Can Conscience be hypocritical? The contrasting analyses of Kant and Hegel”.

632 Vid. Norton, Robert, *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 210-25.

efectuados por los dos filósofos alemanes, es necesario presentar una breve síntesis de la exposición kantiana del “alma bella”.

#### 4.1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Immanuel Kant.

La expresión “alma bella” (*schöne Seele*) sólo aparece una vez en la vasta obra de Kant. El autor lo consigna en su *Kritik der Urteilskraft*<sup>633</sup>. Más específicamente, en §42 del mencionado libro. En dicho párrafo, Kant afirma:

Si un hombre que tiene gusto bastante para juzgar productos de las bellas artes con la mayor exactitud y finura deja sin pena la estancia donde se encuentran esas bellezas que entretienen la vanidad y otros goces sociales, y se vuelve hacia lo bello de la naturaleza para encontrar aquí, por decirlo así, voluptuosidad para su espíritu en una hilera de pensamientos que no puede desarrollar jamás completamente, entonces consideraremos esa su elección con alto respeto y supondremos en él un alma bella, cosa a que no puede pretender perito ni aficionado alguno de arte, por el mérito del interés que toma en sus objetos.<sup>634</sup>

Con respecto a la concepción kantiana de “alma bella” deben hacerse una serie de observaciones. En primer lugar, obsérvese que el autor insinúa al lector que la belleza natural es más valorable que la belleza artística. Al establecer que las bellas artes representan un “goce social” (*gesellschaftliche Freude*) como la vanidad, en contraposición a lo bello natural, en el cual el hombre pareciera encontrar el deleite acorde a la dignidad de su espíritu. Tal apreciación se confirma al final del pasaje, pues Kant sostiene que la elección de la belleza natural en desmedro de la belleza artística supone que el individuo que la hace tiene un alma bella, teniendo en cuenta lo meritorio de su interés. La postura kantiana significa que lo bello natural indica la supuesta intencionalidad de la naturaleza. Cuando se establece que un objeto de la naturaleza es bello, se sostiene que posee una estructura que resulta coherente con la razón del sujeto estético. De esta manera, la intencionalidad, desconocida pero racional, nos permite pensar que nuestras acciones morales pueden ser realizadas en una naturaleza estructurada racionalmente. Esta coherencia es la correspondencia entre el fenómeno natural y los principios de la razón práctica. Es decir, el mundo fenoménico posee una

---

633 Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. [KrU]. Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel G. Morente. Editorial Porrúa, México, 1991.

634 Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, p. 274. KrU, pp. 299-300: “Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Producte der schönen Kunst mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verläßt, in welchem jene die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltenden Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann: so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann.“

constitución teleológica análoga a la del concepto bajo el cual se subsume el sujeto de la acción moral.<sup>635</sup> En segundo lugar, el autor afirma que el espíritu del individuo se encuentra con una serie de pensamientos que no puede desarrollar completamente, con lo cual sostiene que la percepción de lo bello natural implica la necesidad lógica de pensar sobre una infinitud que escapa a la capacidad humana<sup>636</sup>. Por último, es digno de notar que la elección mencionada no debe ser tomada por el individuo como una obligación, sino como la libre inclinación de quien elige; es decir, su única motivación debe ser su propio deseo<sup>637</sup>.

---

635 Vid. Gasché, Rodolphe, “The theory of natural beauty and its evil star: Kant, Hegel, Adorno”, en *Research in Phenomenology*, 32, (2000), pp. 103-22. Debido a la conformidad de la constitución de la naturaleza con nuestras facultades cognitivas, la belleza natural se refleja como tal en nosotros, y nos permite formarnos moralmente. En el pensamiento de Kant, lo concerniente con la dignidad humana y la libertad abre paso a la valorización de la belleza natural.

Vid. Düsing, Klaus, “Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant’s Critique of Judgment”. En *Noûs*, volumen 24, Nº 1 *On the Bicentery of Immanuel Kant’s Critique of Judgment* (Marzo 1990), pp. 79-92.

Vid. Baxley, Anne Margaret, “The Practical Significance of Taste in Kant’s Critique of Judgment: Love of Natural Beauty as a Mark of Moral Character”, en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (Invierno de 2005), pp. 1-33.

Vid. Crawford, Donald W., *Kant’s aesthetic theory*. Estados Unidos de América, The University of Wisconsin Press, 1974. Según el comentarista, a Kant no le bastaba con la comunicabilidad para establecer la necesidad del juicio de gusto. Por este motivo, el autor sostuvo que el interés inmediato en lo bello natural es un síntoma de belleza moral (es decir, en el respeto de la ley por mor de la ley misma). Pues la razón tiene un interés en cualquier trazo o indicación de la naturaleza que exhiba correspondencia entre sus productos y nuestras facultades, ya que la moralidad – la legislación humana de las leyes universales –, presupone la posibilidad humana de ejercer influencia (causalidad) sobre el mundo natural, fenoménico. Por este motivo hay un interés moral en la intencionalidad subjetiva de la naturaleza para las facultades humanas: la contemplación desinteresada de la intencionalidad de la naturaleza es una indicación de la posibilidad de una influencia actual de las facultades humanas sobre el mundo natural.

636 Vid. Wang, Orrin N.C., “Kant’s Strange Light: Romanticism, Periodicity, and the Catachresis of Genius”, en *Diacritics*, Vol. 30, No. 4. (Invierno, 2000), pp. 15-37. El comentarista señala que el parágrafo 49 de la *Kritik der Urteilskraft* nos entrega una definición de la idea estética como una presentación de la imaginación que moviliza al pensamiento, pero que no puede ser adecuada a ningún pensamiento determinado (concepto determinado). Por este motivo, no hay lengua que pueda expresarlo completamente y permita aprehenderlo. Una idea de la razón es un concepto al cual ninguna intuición - presentación de la imaginación -, puede ser adecuada. La interrelación entre la idea racional y un grupo de imágenes o intuiciones es justamente el referente de la idea estética. Pues ésta última no puede ser aprehendida por el pensamiento: el grupo de intuiciones equívocas nos dan por resultado una idea estética.

Vid. Wicks, Robert, *Hegel’s theory of aesthetic judgment*, pp. 28-33.

637 Vid. Guyer, Paul, *Kant and the claims of taste*. Reino Unido, Cambridge University Press, 1997, pp. 312-50. Tanto los juicios morales como los de gusto exigen validez universal. En ambos casos no hay cooperación entre los aspectos sensuales e intelectuales de la naturaleza humana. De esta manera, el objeto bello simboliza un “inteligible” al cual ninguna intuición sensible se adecua directamente. El concepto al cual la belleza simboliza es aquél de nuestra propia capacidad para la moralidad. Es la capacidad para una determinación moral de la voluntad antes que una determinación sensible. Por consiguiente, un “alma bella” es aquélla que aprehende el concepto de su propia determinación moral a través de la observación de lo bello natural.

Cf. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 222-5. Robert Norton tiene una perspectiva más crítica con respecto a la concepción kantiana de “alma bella”. Para el comentarista, la definición de lo bello como símbolo de lo moralmente bueno, ínsita en §59, resulta

#### 4.2. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

Según Kant, el alma bella es aquella que supone la existencia de un orden racional natural. El individuo que posee un alma bella no puede conocer la intencionalidad de la naturaleza. Su apreciación de lo bello natural le permite suponer que subsiste una legalidad subyacente al ámbito fenoménico: una estructura racional que es coherente con la racionalidad suya como sujeto de acción subsumido bajo la ley moral. Pero el fundamento nouménico del ámbito fenoménico no puede ser conocido. Pues el primero es infinito e incondicionado. Por este motivo, el filósofo alemán reconoce que el intelecto del individuo no puede desarrollar completamente la serie de pensamientos que son consecuencia de la apreciación de la belleza natural. En primer lugar, porque la capacidad intelectual de una subjetividad singular es finita, mientras que el noumeno es infinito. En segundo lugar, porque la determinación del pensamiento implica un condicionamiento que no permite mostrar lo incondicionado tal como es en sí. Para Kant, en suma, el individuo que tiene un alma bella supone la existencia de una analogía entre la legalidad subyacente a la naturaleza y su propia coherencia interna. Pero esta presuposición implica, al mismo tiempo, la distinción entre ambos ámbitos. Si la subjetividad supone que existe una analogía entre las estructuras de las dos instancias, reconoce a la vez que no es posible aseverarlo. Es decir, reconoce su ignorancia. La afirmación de su desconocimiento se sustenta en la presunción de la existencia de dos sustancias: el fenómeno finito y condicionado, y el noumeno infinito e incondicionado. Entre ambos lados existe un hiato que la capacidad intelectual de la subjetividad singular no es capaz de cubrir. La ontología del alma bella kantiana es dualista.

Para Hegel, en cambio, el alma bella no presupone un orden racional, sino que afirma conocerlo. El individuo que encarna la mencionada figura del Espíritu critica las acciones de quienes actúan conforme a una perspectiva opuesta a la suya, porque está convencido que conoce la finalidad del orden natural. Es decir, considera que conoce el fundamento incondicionado que subyace detrás del mundo fenoménico. Cuando afirma que conoce la ley moral, sostiene que percibe lo absoluto. Considera que su particular perspectiva no es una interpretación subjetiva del deber, sino la intuición clara,

---

problemática para la filosofía de Kant, pues no existe conexión lógica interna entre belleza y bondad moral, sino una presuposición que más bien descansa en las expectativas que manifiesta el autor. Así, el “alma bella” sería para Kant una expresión de deseo: la posibilidad de contar con un individuo que mostrara una inclinación natural a obrar acorde a los principios de la moralidad.

transparente de su contenido. O sea, el alma bella considera que percibe la ley moral tal como es “en sí”, sin condicionamientos de ningún tipo. Esta postura implica que el alma bella supone un conocimiento veraz de las buenas intenciones de un actor. El alma bella “sabe” cuando alguien actúa con buenas intenciones y cuando no lo hace. Luego, el alma bella se considera capaz de establecer qué es acorde a la naturaleza humana, y qué es incompatible con dicha constitución. Pues de su distinción entre las buenas y malas intenciones se infiere un criterio de demarcación entre lo que es natural y lo que es antinatural en la constitución del ser humano. Finalmente, se considera capaz de discernir cuando un ser humano debe actuar y cuando debe abstenerse de hacerlo, ya que “sabe” cómo le corresponde actuar. Su inacción y las críticas hacia la conciencia actuante son resultado de su peculiar visión del mundo.

El alma bella considera que su intelecto es infinito, pues es capaz de aprehender la infinitud de la cosa en sí. Esta afirmación es compatible con la perspectiva de Hegel, para quien el alma bella experimenta la voz de la conciencia del deber como la voz divina<sup>638</sup>. La figura expuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* desconoce la otredad de la realidad ética exterior a ella, y reduce la sustancialidad del mundo a su propia yoidad<sup>639</sup>. Desde su propia perspectiva, el deber es su “en sí”. Pero el “deber” es la representación que el alma bella se hace de este. Es decir, proyecta su propia interioridad ante sí: su “ser para sí” se comporta como si fuera su fundamento. La autoconciencia se abstrae de su propia reflexión y es determinada por esta última. O sea, es determinada por su representación del deber. La subjetividad se determina a sí, aunque considere que es determinada por lo incondicionado. Luego, el alma bella se transforma en su propia sustancia: su principio es monista.

##### 5. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Jakob Fries y su diferencia con la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel.

Robert Norton considera que la concepción de “alma bella” de Jakob Fries es similar a la esbozada por Hegel a través de su obra<sup>640</sup>. Ningún otro comentarista ha trazado semejante analogía. Su lectura se funda en dos pruebas documentales. En primer

---

638 Vid. PhG, p. 460.

639 Vid. Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts, II. Aesthetik und Literatur*. Segunda parte de *Novalis Schriften*, p. 148. Novalis es el ejemplo más claro de esta perspectiva. El poeta alemán sostiene que el mundo (el No-Yo), es el reflejo de la subjetividad del individuo que lo observa. De esta manera, reduce la realidad exterior a mero fenómeno de la conciencia individual.

640 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 283-9.

lugar, Hegel se refiere al pensamiento de Fries en el prólogo de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*<sup>641</sup>. El filósofo suabo sostiene que este es uno de los pensadores que ha renunciado al primado de la Razón. Según Hegel, la filosofía de Fries se basa en la percepción inmediata y la superficialidad de los sentimientos. Norton afirma que la impugnación hegeliana al pensamiento de Fries sigue el patrón de la crítica hacia la figura del Espíritu conceptualizada por el filósofo suabo. En segundo lugar, el comentarista sostiene que las objeciones de Hegel se refieren puntualmente a novela de Fries llamada *Julius und Evagoras*<sup>642</sup>. Dicha obra trata específicamente la noción de “alma bella”.

Sin embargo, el autor de la *Filosofía del Derecho* no incluye explícitamente a Fries dentro del elenco de representantes del pensamiento del “alma bella”. Sostengo que su ausencia sólo puede explicarse porque el autor de *Julius und Evagoras* no poseía una noción de “alma bella” similar a la de Hegel. Para fundamentar la presente hipótesis de lectura es necesario desarrollar brevemente el pensamiento de Fries acerca del tema en cuestión. Finalmente, se realizará una comparación las nociones de ambos filósofos para mostrar diferencias cruciales.

### 5.1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Jakob Fries

La concepción de “alma bella” formulada por Jakob Fries puede ser rastreada en su novela *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele* (1813)<sup>643</sup>. La mencionada

---

641 Vid. Hegel, Georg Wilhelm, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, pp. 26-9.

642 Vid. Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomos I y II. Heidelberg, Christian Friedrich Winter, 1822

643 Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Julius y Evagoras viajaban por Italia, cuando deciden acompañar a dos ciudadanas norteamericanas - Cäcilie y su madre -, en un viaje al Vesubio. Al final de esta aventura, Evagoras decidiría separarse de Julius para dedicarse a los negocios. Julius, a su vez, tenía la intención de alistarse como soldado y le confesaba a su amigo Eugen su amor hacia Cäcilie. La esquila en cuestión obtiene una respuesta inmediata de Eugen, quien le escribe a Julius, relatándole que ha conocido a Evagoras. También le explica que ni sus hijas, Clarisa y Amalia, ni él están de acuerdo con el deseo de Julius de unirse al ejército. Le pide que deje de lado esa atracción a la muerte y apueste por los lazos de la vida en familia, en paz y amor. Finalmente, Julius se compromete con Cäcilie. Ella viaja a reunirse con Eugen, mientras su prometido se une al ejército. Cäcilie se encuentra a gusto en la casa de Eugen, pues tiene buen trato con Amalia y con Dora - mujer de Evagoras -. Pero reconoce que nadie la comprende mejor que el propio Evagoras.

Julius desposó a Cäcilie en su vuelta del frente de batalla. A cargo de la tropa quedaba su amigo Krates. Pero luego de unos años, la guerra se reanudaría. Ante el fallecimiento de Cäcilie, víctima de una enfermedad, Julius se aferró al amor por la patria. Con el arribo de un nuevo gobernador, comenzaron las discusiones sobre la suma impositiva que debían tributar los ciudadanos. Julius decidió poner en pie de guerra al concejo y afirmó que no debían seguir sometidos al gobernador. Los complotados comenzaron a conformar un ejército, con Krates como comandante, para rebelarse. Pero el nuevo gobernador continuaba sus presiones, aumentando los impuestos, vigilando los movimientos del pueblo mediante la

obra está compuesta principalmente por una serie de diálogos y cartas. Fries sostiene que el valor del hombre está justamente en la belleza del alma, y consiste en la belleza de su propia vida espiritual<sup>644</sup>. El valor del espíritu yace en sí, oculto; pero se muestra en la virtud. Sólo cuando el espíritu se comprende a sí mismo, dejando de lado todo fenómeno accidental, el hombre aprehende la idea de virtud, que es la idea más alta de lo bueno<sup>645</sup>.

---

policía secreta, persiguiendo a aquéllos que anhelaban la libertad, restringiendo la venta de alimentos, y dejando que los ladrones actuaran libremente. Estas acciones sólo contribuyeron a una mayor disposición popular hacia la rebelión. Los jóvenes se enrolaron en el ejército y se rebelaron contra sus opresores. En la batalla fallecería Eugen. Finalmente, Evagoras y el joven Alexander se reunirían con Klarissa - la mujer, ahora viuda, de Eugen, y madre de Alexander -, el joven Philantes - el hijo de Evagoras -, y Dora - la mujer de Evagoras -.

Philantes, el hijo de Evagoras, desposa a Theone, la hija de Krates. Philantes recuerda cómo conoció a Theone. Le fue presentada en casa de Krates, mientras éste último discutía con Evagoras acerca de la constitución del Estado. La guerra estalló. A Julius y Krates les fue encomendado perseguir al enemigo por las montañas. Julius nombró a Philantes como su ayudante. Alexander liberaría una ciudad que había caído en poder del enemigo. En esa ciudad, Alexander salvaría de las llamas a Theone y su hermano. Alexander le envía una carta a Philantes, narrándole las vicisitudes de la liberación de la ciudad: habiendo sido herido en batalla, se recuperaba gracias a los cuidados de Theone. Alexander daba muestras de estar enamorado de Theone. Philantes se acongojaba por los sentimientos de Alexander, pues él también estaba enamorado de ella. Sin embargo, cuando Alexander se le declaró a Theone, ella declaró que estaba enamorada de Philantes. Emilie, la madre de Theone, le escribiría a Philantes, pidiéndole que declare de una vez su amor por su hija. Alexander también le escribiría una carta por los mismos motivos. Al reanudarse la guerra, Alexander, ya recuperado de sus heridas, se une al ejército. Finalmente, muere en batalla para salvar la vida de Philantes.

644 Op. cit., tomo I, pp. 36-7: "Auf solche Art will ich nun jezt vor Euch behaupten, daß aller Werth den ein Mensch wahrhaft und im tiefsten Grunde sucht, wie jeder Gebildete, der sich selbst hinlänglich versteht, zugeben muß, nur in der Schönheit der Seele, in der Schönheit unsers eignen geistigen Lebens bestehe, wie sehr auch oft die rohe Begierde und die Verbildung des irrenden Verstandes dieses richtige Gefühl der Werthschätzung verbergen mögen." "De este modo yo quiero afirmar ante ustedes que todo valor que un hombre busca verdaderamente y en profundidad - en tanto sea alguien culto, que se entiende a sí mismo bastante, debo agregar -, consiste sólo en la belleza del alma, en la belleza de nuestras propias vidas espirituales, como también que muy frecuentemente el deseo salvaje y la deformación del entendimiento delirante pueden ocultar este correcto sentimiento de apreciación del valor." [La traducción es nuestra].

645 Op. cit., tomo I, pp. 39-40: "Es ist diese Schönheit des Lebens der einzige Zeuge unsrer himmlischen Abkunft, aus der Idee der Welt des Lebens, der geistigen Selbstständigkeit entsprungen. Wie der Diamant noch roh unter dem Boden verborgen oder wieder in den Staub getreten unerkant dasselbe innere Feuer birgt, mit dem er bearbeitet am Lichte strahlt, so auch des Geistes innerer Werth. Gesund oder krank, arm oder reich, mächtig oder schwach, mit gebildetem oder ungebildetem Verstande zu leben, was ists anders als verschiedene Form dessen, wie der Mensch sich zeigen kann? Des Geistes inneres Wesen ist ein anderes. Und wie der Steinschleiffer nur mit Diamant dem Diamant den Glanz abzuzwingen vermag, so gilt auch dem Geist nur der Geist, im geistigen innern freyen Leben liegt ihm allein der Tugend Werth. Nur im verständigen Geist in sich selbst und sich gegen über wird den Menschen mit Ich und Du die höhere Idee des Guten klar und bedeutsam, die Idee der Tugend, deren erster Gedanke Selbstvertrauen, freye Selbstständigkeit des Geistes ist. So gelten als die ersten Forderungen der Pflicht Ehre und Gerechtigkeit; Ehre, daß der Mensch mit der Kraft des Selbstvertrauens gegen jeden Andern die eigne Würde behaupte; Gerechtigkeit, daß er im Andern die Würde des selbstständigen Geistes achte." "Esta belleza de la vida es el único indicio de nuestro abismo celestial, surgido de la Idea del mundo de la vida, de la independencia espiritual. Como el diamante todavía en bruto oculto bajo el suelo, o encontrado nuevamente en el polvo, este mismo fuego interior lo salva sin reconocer, con el cual él, elaborado, brilla en la luz; así también el valor interior del espíritu. ¿Vivir sano o enfermo, pobre o rico, fuerte o débil, con entendimiento formado o no formado, qué son sino las distintas formas en las que se muestra el hombre?"



Aquél cuya fuerza de voluntad se somete incondicionalmente a la idea de bien, es a quien se aprecia por poseer una belleza de alma<sup>646</sup>. La belleza y la verdad son ideas del alma<sup>647</sup>. Ambas se encuentran ante todo en el hacer mismo del hombre. Con la idea de nuestra propia dignidad espiritual nos es dada la exigencia de virtud. Así, el individuo puede decir que en lo profundo desea y quiere aquello que se corresponda con los ideales éticos de su vida, que se configure de acuerdo a lo sublime y la belleza del alma<sup>648</sup>. El Estado cumple un rol fundamental en la consecución humana de la belleza interior. Una sana formación estatal es un factor necesario para que el género humano alcance lo sublime. No puede esperarse que un individuo respete la ley - y sea también un alma bella -, si su vecino se comporta con rudeza. Pues el individuo deberá contraponer, quiera o no, una actitud ruda, violenta, ante una persona agresiva. El Estado debe servir a la belleza del alma. Su verdadera finalidad es justamente la belleza de la misma<sup>649</sup>.

La noción de “alma bella” que postura Jakob Fries está fuertemente emparentada con la concepción que Schiller sostenía de la misma<sup>650</sup>. La segunda parte de *Handbuch der praktischen Philosophie, oder der philosophischen Zwecklehre*<sup>651</sup> (1832), es un documento que prueba las similitudes entre las definiciones de “alma bella” de ambos pensadores. En la mencionada obra, Fries define a la virtud como la belleza del alma.

---

La esencia interior del espíritu es otra. Y así como el pulidor de piedras sólo puede sacar brillo al diamante con diamante, así vale también al espíritu sólo el espíritu; sólo en la libre vida interior del espíritu yace el valor de la virtud. Sólo en el espíritu que entiende, en sí mismo y ante sí mismo, se vuelve clara y comprensible a los hombres la más alta Idea de bien con Yo y Tú; la idea de la virtud, cuyo primer pensamiento es confianza en sí mismo, libre independencia del espíritu. Así valen la honra y la justicia como las primeras exigencias del deber; honra, que el hombre con la fuerza de la confianza en sí mismo ante cualquier otro afirma la propia dignidad; justicia, que él observa en otro la dignidad del espíritu independiente.” [La traducción es nuestra].

646 Vid. op. cit., tomo II, pp. 172-99. El autor sostiene, por intermedio de Evagoras - uno de los personajes de la novela -, que lo verdadero, lo bueno y lo bello son esencialmente lo mismo. El significado de estas ideas se nos revela por medio de las ideas de la fuerza del alma y su virtud. El hombre distingue las ideas de verdad, de lo bello y de lo bueno, debido a las limitaciones propias de su finitud.

647 Vid. op. cit., tomo II, página 346.

648 Vid. op. cit., tomo I, pp. 33-72. En el capítulo titulado “Belleza” (*Schönheit*), el autor sostiene - por intermedio de Philantes -, que la virtud es lo bueno en sí y el fenómeno de una sana vida espiritual. Pero lo bueno en sí vale por sí mismo, sin comparación con otros elementos. Por consiguiente, la virtud aparece ante el observador como lo bello. Pues su valor no depende de vinculaciones con elementos terrenales. Es la aparición de lo espiritual en el mundo sensible. Así, para los hombres, la virtud es lo bueno en sí y lo bello espiritual.

649 Vid. op. cit., tomo II, pp. 73-98.

650 Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 284-5.

651 Vid. Fries, Jakob Friedrich, *Handbuch der praktischen Philosophie, oder der philosophischen Zwecklehre*. Segunda parte: *Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre*. Heidelberg, Christian Friedrich Winter, 1832, §54: “Schönheit der Seele”, pp. 194-8.

Sostiene que la plenitud del espíritu y la belleza de este son uno y lo mismo. El autor esboza una compleja explicación acerca de la “virtud” o “belleza de alma”. La misma debe ser analizada instancia tras instancia. En primer lugar, sostiene que el juicio estético y el juicio ético sobre el valor ético sólo pueden ser completamente concordantes si el gusto formado es presupuesto como sentimiento ético formado. Es decir, si el gusto es un reflejo del sentimiento ético. En segundo lugar, no es posible comprobar esta concordancia del gusto con el sentido ético en el juicio acerca de la obra de arte. Sólo es posible comprobarlo en juicio acerca de la dignidad de la acción en la vida. O sea, las disquisiciones acerca de los aspectos técnicos de la constitución de una obra de arte no se refieren al gusto como reflejo del sentimiento ético, ya que son más bien vinculables a la erudición del crítico. El gusto, como reflejo del sentimiento ético, se muestra en la postura que el hombre toma ante los acontecimientos de su existencia. Finalmente, el juicio ético compara la disposición del hombre frente al ideal de pureza del corazón: no se reduce a la comparación entre hechos singulares y reglas a las cuales deben ajustarse. Es decir, la belleza del alma de un individuo no puede ser analizada sólo a través de la crítica a sus acciones. Deben tenerse en cuenta las intenciones que han motivado las acciones. Fries reconoce la influencia de Schiller, al rescatar su concepto de gracia. Para el autor, la gracia es la reflexión fenoménica de un alma bella en movimiento. Pero, a diferencia de Schiller, sostiene que, en el arte griego, la gracia aparece fría y carente de interioridad. En cambio, en los tiempos románticos, es el reflejo de una interioridad bella.

## 5.2. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

A primera vista, encontramos similitudes entre las concepciones de “alma bella” de ambos autores, quienes sostienen que el alma bella se caracteriza por su relación inmediata con Dios. La inmediatez del vínculo en cuestión excluye la posibilidad de una mediación reflexiva fundante. Hegel sostiene que el vínculo entre la mencionada figura del Espíritu y lo divino es inmediato: es la certeza que siente el hombre en su corazón. Es decir, el alma bella fundamenta su perspectiva del deber en el sentimiento de la unidad con Dios. Fries considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia, y precede a toda experiencia. Según el autor de *Julius und Evagoras*, el sentimiento y la percepción interior de lo divino son anteriores a toda consideración intelectual. Prueba de ello es que tenemos cierta idea de lo ilimitado, que no puede ser

fundada en nuestra percepción del mundo exterior ni en razonamientos a priori. El reconocimiento de la existencia de verdades eternas contrasta con la confesión de la finitud de nuestro conocimiento: sólo es posible sostener lo primero si se tiene fe en su existencia. La creencia en un alma inmortal deriva de la fe en Dios, ya que la idea de lo incondicionado nutre nuestra confianza en una voluntad libre, sin condicionamientos<sup>652</sup>.

Fries considera que la fe en la existencia de verdades eternas – Dios, lo ilimitado, lo incondicionado –, le permite al individuo la intuición de un orden universal. Es decir, el reconocimiento de una intencionalidad intrínseca a la naturaleza. La esencia eterna e incondicionada de las cosas es inaprensible para la capacidad intelectual humana, condicionada por el tiempo y el espacio. Es un ámbito que rehúye a la conceptualización científica de un entendimiento finito. Por consiguiente, solamente la fe en lo absoluto le proporciona la idea de un orden natural. Dicha idea no puede ser aprehendida por medio del pensamiento, sino que es la intuición inmediata de una coherencia en el mundo fenoménico: la idea de lo bello. La aprensión de lo bello, como certeza inmediata, es un sentimiento. El hombre aprehende la vida en la naturaleza por medio del sentimiento de lo bello<sup>653</sup>. Finalmente, la percepción de lo bello natural es un reflejo de la belleza de su alma, ya que en esta última anida lo incondicionado presupuesto por su fe. El “alma bella” de Fries presenta así una ontología monista. La fe del alma bella en la existencia de Dios elimina el hiato existente entre la exterioridad del mundo natural y la interioridad de la subjetividad, ya que sostiene la convicción en una totalidad orgánica de la que forma parte su yoidad.

Según Fries, el alma bella comprende cuál es su lugar en esta totalidad. Ella actúa acorde a sus principios: busca la armonía y la belleza en la sociedad. Esta exigencia moral es la virtud. La virtud es privada en tanto el hombre busca que su acción sea bella; pero también es pública en tanto la bella acción redundante en el bienestar de los demás: la belleza de la armonía en sociedad. El individuo alcanza así la libertad y el bienestar<sup>654</sup>. La belleza del espíritu es el contenido que nutre a una nación. El Estado es el emergente del espíritu popular. Como tal, tiene la función de establecer un marco legal que permita el despliegue de la belleza moral del pueblo al que pertenece. Los fracasos y aciertos del Estado, en su intento por darle a su nación una normatividad legal que interprete correctamente el sentimiento popular, representan el desarrollo

---

652 Vid. Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomo II, pp. 132-41.

653 Vid. Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomo I, pp. 307-339.

654 Vid. op. cit., pp. 290-306.

histórico de un pueblo. Sin embargo, la noción de virtud correspondiente al “alma bella” de Fries no es similar a la concepción de virtud sostenida por la figura del Espíritu de Hegel. Esta última concibe la virtud como la coherencia entre el deber intuido y la acción singular realizada. Pero tal armonía no entraña una utilidad social como es el caso de la exposición que presenta Fries. Según la concepción del filósofo suabo, el alma bella incluso se aísla de los demás en su intento por sostener la concordia entre el universal y el singular. El autor de *Julius und Evagoras* enfatiza el carácter social del alma bella al sostener que la virtud es pública. Es decir, un individuo no puede considerarse virtuoso si no actúa teniendo como finalidad el bienestar de los miembros de la comunidad a la que pertenece. Pero la figura de la *Fenomenología del Espíritu* no sólo permanece distante de la sociedad por temor a ser contaminada por las conciencias que actúan, sino que también se abstiene de actuar ante la posibilidad de que sus acciones no armonicen con lo establecido por la ley moral. Desde la perspectiva de Fries, la postura que toma el “alma bella” hegeliana es inmoral, pues su abstención implica la ausencia de interés por los miembros de su comunidad. Fries comprende que una verdadera alma bella debe tener una inserción activa en su sociedad para que pueda ser calificada de virtuosa, ya que la virtud sólo es tal si es pública.

## 6. Síntesis.

En el presente capítulo se han expuesto diversas perspectivas acerca de la belleza del alma que algunos comentaristas consideran ejemplos de la concepción hegeliana de “alma bella”. Como hemos visto, ninguno de ellos se ajusta a la visión que el filósofo alemán tenía acerca de la mencionada figura del Espíritu. El primer caso, la noción de hombre virtuoso de Shaftesbury, se funda sobre un individuo cuya acción virtuosa redundaba en beneficio de la especie. Semejante interpretación instrumental de la virtud es ajena a la percepción que el alma bella hegeliana tiene de sí misma. El segundo caso, la noción de “alma bella” de Rousseau, descansa en la constitución de una comunidad de semejantes. Como ya se ha hecho notar, los miembros de la misma deben respetar ciertas normas. Sin embargo, Rousseau reconoce que no hay garantías con respecto a las promesas de respeto a la normatividad establecida. Por este motivo, uno de los miembros de la comunidad debe velar por el cumplimiento de los estatutos. Este individuo está parcialmente exento de las obligaciones que tiene un alma bella. O sea, basa su control social en la manipulación y la mentira. Desde la perspectiva del

alma bella hegeliana, semejante comunidad ya es un fracaso y una inmoralidad, en tanto uno de ellos no tiene la obligación de cumplir con el deber moral autoimpuesto.

La postura de Wieland difiere en otro sentido. El escritor alemán sostiene un dualismo ontológico por medio del cual el Yo psicofísico no puede afirmarse como la totalidad de la realidad ética. Su noción de “alma bella” descansa en el ideal de un individuo que se desprenda de los condicionamientos del mundo sensible para acceder a la belleza moral a la que tiende su espíritu. Pero Wieland reconoce que la concreción de este objetivo es imposible, pues la naturaleza humana es sensible. Es decir, el “alma bella” es la tendencia constante e indefinida hacia la realización de la ley moral. Difiere entonces del monismo, que es la ontología fundante del “alma bella” hegeliana. Kant sostiene una perspectiva similar a la de Wieland. Para el filósofo prusiano, el “alma bella” presupone la analogía entre el ámbito nouménico y el fenoménico. La presuposición kantiana se opone a la perspectiva hegeliana, por la cual el “alma bella” interpreta la conciencia del deber como la voz divina; o sea, la intuición de lo incondicionado, absoluto, en ella misma. La noción de “alma bella” de Fries descansa, en cambio, en una ontología monista. Fries zanja el hiato entre subjetividad y naturaleza por medio de la fe: la creencia en Dios es anterior a cualquier reflexión o duda. La subjetividad tiene la convicción de pertenecer a un orden universal. Pero se diferencia de la concepción hegeliana de “alma bella” porque considera que la virtud se basa en la acción bella que resulte en un bienestar público. Es decir, el individuo, siendo parte de una totalidad, debe contribuir a la armonía de la sociedad de la cual es miembro.

## Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos podido observar distintas posturas con respecto a la concepción hegeliana de “alma bella”. Como se había sostenido desde un inicio, los comentaristas en general han eludido preguntas acerca del status de la mencionada figura del Espíritu. En primer lugar, consideran que la concepción hegeliana de alma bella nunca ha sufrido transformaciones relevantes a través de la vasta obra del filósofo alemán. Sin embargo, ya observamos que el joven Hegel dirige su crítica hacia la concepción de “alma bella” formulada por Schiller. Es decir, tiene en mente un tipo humano caracterizado por la armonía entre la subjetividad de su conciencia y la objetividad de la ley moral. La concepción de “alma bella” criticada en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino” supone una ontología dualista. Consecuente con esta perspectiva, la crítica de Hegel se dirige a la imposibilidad de manifestar la subjetividad en el acto objetivo. El hecho singular es una exteriorización condicionada que no refleja la universalidad del deber. La insatisfacción del alma bella se traduce, o en la repetición compulsiva de acciones en un intento por “objetivar” su interioridad subjetiva, o en la renuncia a cualquier tipo de acción en tanto la misma no puede reflejar su verdadera intención. Si el alma bella se abstiene de actuar, su existencia es estéril. Luego, comete el mayor perjurio contra la vida: la renuncia a la determinación de sí mismo y de su entorno, la falta de compromiso con los demás.

La concepción de “alma bella” formulada por Hegel en su madurez sufre una drástica transformación. El alma bella intuye que ella es lo incondicionado, lo absoluto. Cuando el alma bella se concibe como la conciencia del deber, intuye que su contenido es universal. Pero el deber ya no se le presenta como una exterioridad: es lo puesto por ella. Por consiguiente, la universalidad de su contenido es ella misma puesta como saber de sí. El alma bella asume que es el Espíritu universal. Luego, el alma bella se toma a sí misma como la voz de lo divino y juzga a los demás desde esta perspectiva. Pero su postura es en realidad parcialmente verdadera. Ella es parte del Espíritu, pero no la totalidad del mismo. Los otros también participan de la universalidad de la sustancia espiritual. El alma bella no reconoce la inmanencia del Espíritu en el mundo. Se abstrae del mundo y sus particularidades. Considera que todos actúan acorde a móviles egoístas y en disonancia con respecto al universal. Su perspectiva acerca del deber no concuerda con las posturas de los otros, y se aísla de los demás. El resultado paradójico de esta

operación es la particularización de su representación del deber. Cuando el alma bella comprende que ella manifiesta una óptica singular, afectada por los mismos factores patológicos que observaba en las otras conciencias, se reintegra a la comunidad. Asume entonces que el Espíritu universal no es su contenido particular, sino la sustancia que la contiene a ella y a las demás conciencias.

Tal como vimos en el segundo capítulo del presente trabajo, los nuevos exponentes de la filosofía del alma bella se caracterizan por su acercamiento a la filosofía fichteana. Krug, Jacobi y Novalis identifican el yo psicofísico con el Yo absoluto. Es decir, reducen el Yo absoluto fichteano a la conciencia singular. La identificación entre lo incondicionado y el yo fácticamente condicionado establece que la conciencia individual es el fundamento no condicionado del No-Yo opuesto a la misma. O sea, el mundo tiene su fundamento en la conciencia que lo percibe y lo piensa. La ontología de esta reformulación del “alma bella” es monista. Pues la objetividad del mundo exterior es reducida a la subjetividad de la interioridad del individuo.

La mencionada operación de reducción presenta sutiles variaciones. Wilhelm Krug considera que el Yo absoluto no es libre, ya que está determinado. Que sea determinado por sí mismo o por algún factor externo no es lo relevante en este caso. El Yo sin libertad no puede ser considerado incondicionado. Por este motivo, no hay diferencia alguna entre el Yo absoluto y el yo psicofísico. La identificación entre ambas instancias implica que la conciencia individual ocupa el espacio conceptual de lo incondicionado. Pero el yo psicofísico se desdobra entre sus limitaciones materiales y la voluntad que permanece sin condicionamientos. Ambos momentos entran en contradicción. El anhelo insatisfecho deriva de este conflicto sin resolución. Pues la voluntad indeterminada no se manifiesta debido a las limitaciones atribuibles a la individualidad.

Jacobi también identifica el Yo absoluto fichteano con el yo psicofísico, ya que sostiene que la conciencia individual se constituye incluso a sí misma. El hombre construye su objeto de conocimiento desde la nada. Pero dicho conocimiento es en realidad la construcción de un sistema de verdades que no logra aprehender lo verdadero. El sistema presupone lo verdadero, aunque este último es incognoscible. La presuposición de lo verdadero implica que el individuo puede establecer arbitrariamente su contenido. Su único fundamento es la convicción en sus propios postulados. Luego,

obedece a la voz de su conciencia como si fuera la voz divina. Novalis establece que la subjetividad es el Yo absoluto que se determina a sí como conciencia individual. El No-Yo es puesto por la subjetividad. Es decir, el mundo se reduce a una creación de la conciencia que lo percibe.

Hemos observado también que diversos comentaristas han incluido las obras de distintos autores en el repertorio de casos ejemplares de la concepción hegeliana de “alma bella”. Sostienen que Hegel pensaba en ellos cuando desarrolló la mencionada figura del Espíritu, aunque no se refiriera explícitamente a sus escritos. Uno de estos supuestos representantes del pensamiento de un “alma bella” es Friedrich Hölderlin. Varios comentaristas nos indican que el poeta alemán también abrevó en la filosofía fichteana. Sin embargo, Hölderlin considera que la unidad original antecede a la división entre sujeto y objeto. Luego, el fundamento primero de la realidad es el Ser. Pero el entendimiento no puede aprehender el Ser, pues la conciencia intenta conocerlo como si fuera un objeto. El yo psicofísico no puede ser el fundamento absoluto de la realidad ética, ya que es posterior a la unidad original y no puede reconstituirla. Por este motivo, no consideramos que el pensamiento de Hölderlin sea un ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”.

Observamos que el “virtuoso” de Shaftesbury representó una fuerte influencia en la formulación de la noción de “alma bella” en la obra rousseauiana. Bien podría pensarse que Hegel se refería a la obra del filósofo británico cuando criticaba la perspectiva de la bella subjetividad. Sin embargo, la concepción de “belleza moral” formulada por Shaftesbury se funda en una interpretación instrumental de la virtud. Pues el virtuoso se compromete con sus pares e interviene en los asuntos que afectan a los miembros de la sociedad. Pero la figura de la *Fenomenología del Espíritu* se caracteriza por su postura asocial y su rechazo de la praxis.

Varios comentaristas consideran que Hegel se refiere a la noción rousseauiana de “alma bella”. Hemos criticado esta hipótesis de lectura. Pues, tal como se ha señalado, Rousseau reconoce que una imaginaria comunidad de almas bellas necesita de alguien que garantice la observancia de las normas establecidas. Es decir, uno de los miembros debe velar por el cumplimiento de los estatutos. El individuo que controla a los participantes de la comunidad está exento de las obligaciones que tienen los demás. Le está permitida la mentira y la manipulación de la población, para que pueda ejercer el control social. De este modo, la armonía entre el respeto a la ley moral y la praxis no



se alcanza debido a las cualidades innatas atribuibles al alma bella, ni gracias a la educación recibida. Es producto de la acción secreta de un gobernante que no responde a los mismos criterios morales a los cuales deben atenerse los demás miembros de la sociedad. Desde la perspectiva del alma bella hegeliana, esta comunidad es un fracaso: la integración de los miembros al grupo social se ha logrado mediante la coacción y la vigilancia. No es resultado de la coherencia entre el deber universal y la acción particular. Más importante aún, es una inmoralidad: el orden impuesto a las almas bellas es fruto de la acción de un individuo que no observa la ley moral. El gobernante no respeta el deber para alcanzar el fin establecido.

Harris afirma que Hegel pensaba en la obra de Wieland cuando desarrollaba el “alma bella” como figura del Espíritu. Su hipótesis tiene un fundamento sólido, si se tiene en cuenta que el escritor alemán introdujo el tipo humano mencionado en la literatura de su nación. Sin embargo, hemos advertido que el fundamento ontológico de la noción de “alma bella” formulada por Wieland es dualista. Para el poeta germano, la naturaleza del hombre es dual: sensible y espiritual. El alma bella intenta alcanzar la percepción de la belleza moral. Pero su intento se ve frustrado porque no puede desprenderse de su naturaleza sensible. Luego, el yo psicofísico no puede afirmarse como la totalidad de la realidad ética porque no logra negar la exterioridad representada por su momento material. La concepción de “alma bella” formulada por Wieland es el ideal de un individuo que se desprenda de los condicionamientos del mundo sensible, con el objetivo de acceder a la belleza moral a la que tiende su espíritu.

Kant sostiene una perspectiva similar a la de Wieland. Para el filósofo prusiano, el “alma bella” presupone la analogía entre el ámbito nouménico y el fenoménico. La presuposición kantiana se opone a la perspectiva hegeliana, por la cual el “alma bella” interpreta la conciencia del deber como la voz divina; o sea, la intuición de lo incondicionado, absoluto, en ella misma. La noción de “alma bella” de Fries descansa, en cambio, en una ontología monista. Fries zanja el hiato entre subjetividad y naturaleza por medio de la fe: la creencia en Dios es anterior a cualquier reflexión o duda. La subjetividad tiene la convicción de pertenecer a un orden universal. Pero se diferencia de la concepción hegeliana de “alma bella” porque considera que la virtud se basa en la acción bella que resulte en un bienestar público. Es decir, el individuo, siendo parte de una totalidad, debe contribuir a la armonía de la sociedad de la cual es miembro.

La diversidad de hipótesis de lectura no se limita a la polémica en torno a la inclusión o exclusión de la obra de filósofos y literatos. Varios comentaristas afirman que la ontología de la concepción hegeliana de “alma bella” es similar a la determinación conocida como “mala infinitud”. Hemos advertido que la ontología del “alma bella” no puede ser comprendida si basamos nuestra interpretación en la aplicación de la determinación denominada “mala infinitud” o “infinito espurio”. Una hipótesis de lectura que se sustente en la identidad formal entre la ontología de la mencionada figura del Espíritu y las determinaciones de la “mala infinitud” puede resultar coherente a simple vista. Pero un análisis más exhaustivo nos permite advertir que la supuesta similitud se debe a la simplicidad de la determinación de la *Doctrina del Ser*. El “infinito espurio” presenta una estructura simple, que puede ser confundida fácilmente con la ontología de diversas figuras de la conciencia y del Espíritu. Por otro lado, hemos comprobado que la “mala infinitud” no se adecúa correctamente a la ontología de la figura de la *Fenomenología del Espíritu*. La inactividad del alma bella no se condice con la repetición intermitente de determinaciones, que caracteriza al “infinito espurio”.

Por este motivo, se ha ofrecido una exégesis alternativa. La misma se sustenta en la analogía entre la determinación conocida como “ser-en-sí” y la ontología del “alma bella”. Hemos demostrado que la mencionada hipótesis de lectura nos permite describir y explicar la figura del Espíritu en cuestión. Además, logramos superar problemas de interpretación que eran irresolubles si suponíamos que el fundamento ontológico del “alma bella” era similar a las determinaciones de la “mala infinitud”. Más específicamente, hemos establecido que el “anhelo” no es el punto de partida y base constitutiva del alma bella, sino la consecuencia necesaria de su despliegue.

Otra hipótesis de lectura a la cual han adherido varios comentaristas se funda en la identificación entre la concepción hegeliana de “alma bella” y la figura del ironista, formulada por el mismo autor. Hemos observado que ambas guardan ciertas similitudes. La conciencia actuante y el ironista actúan guiándose por sus propias convicciones. Pero la aparente semejanza entre ambos tipos humanos oculta una diferencia sumamente importante. La conciencia que actúa sostiene que se rige según su interpretación del deber. Cuando observa que su particular concepción de la universalidad de la ley moral no concuerda con la perspectiva de los demás, se pregunta por el verdadero significado del deber. Su objetivo siempre ha sido la coherencia entre la singularidad de su

existencia, las particularidades de la coyuntura en la actúa, y la universalidad de la ley moral. La multiplicidad de posturas con respecto a la naturaleza del deber la obligan a asumir que ha actuado en concordancia con una exégesis personal de la ley moral. Es decir, ha sostenido la coherencia con respecto a una determinación particular, y no con respecto al universal.

El ironista, en cambio, niega la realidad ética exterior: la conciencia irónica reduce la universalidad de la ley moral a una determinación particular puesta por ella. El movimiento de reducción del universal a objeto de la conciencia implica que la subjetividad del ironista es puesta como el fundamento absoluto de la realidad. Hemos comprobado que el resultado de esta operación es la escisión entre el ser-para-sí como lo incondicionado y el ser-en-sí como lo finito y contingente. Semejante contradicción, similar a la observada en la figura de la conciencia denominada “escepticismo”, se resuelve con el aislamiento del ironista. La conciencia irónica renuncia a la acción, ya que considera que su actividad es una determinación contingente e irrelevante. El ironista se concentra en la crítica y desestimación de las posturas éticas sostenidas por los demás. Funda su negativa en la consideración de los factores patológicos que alientan el acatamiento de la ley moral. Esta operación de desestimación implica la emergencia de la conciencia irónica como conciencia que juzga el comportamiento de los otros. Es decir, se transforma en el alma bella, inactiva, que somete a juicio a los demás miembros de la sociedad.

Una tesis acerca de la concepción de “alma bella” en la filosofía de Hegel no estaría completa sin un apartado que se refiriera a los personajes literarios abordados por el filósofo alemán como ejemplos de la mencionada figura del Espíritu. Examinamos la inclusión de caracteres shakesperianos en el análisis hegeliano, ínsito en *Lecciones sobre la Estética*. Los personajes analizados presentan características psicológicas similares. Los caracteres femeninos como Julieta, Miranda son jóvenes inmaduras e introvertidas. Ellas han renunciado a la objetivación de su subjetividad. Ocupan su tiempo en la elucubración de fantasías y permanecen abstraídas del mundo exterior. Cualquier percance que ponga en riesgo la concreción de sus anhelos representa una situación catastrófica. Por este motivo, intentan evadir las consecuencias de sus actos. La evasión es también una característica relevante en el comportamiento de Hamlet: el joven príncipe de Dinamarca espera el momento oportuno para vengar el asesinato de su padre. Pero el “momento oportuno” es una situación en la que no deba

enfrentarse a las consecuencias por las acciones realizadas. Su temperamento irresoluto se funda en la negativa a asumir los condicionamientos que le impone la realidad exterior. Hamlet anhela una acción que manifieste la universalidad de su deseo de justicia. No le satisface la muerte de su tío. Necesita que sea condenado por el asesinato de su hermano y la usurpación del trono. Su melancolía es atribuible a la imposibilidad de superar el hiato existente entre la universalidad del juicio y la particularidad del acto.

Werther comparte con Hamlet su carácter melancólico. El protagonista de *Die Leiden des jungen Werther* busca la reflexión de su conciencia en la objetividad del mundo exterior. Pero no acepta que la manifestación de su subjetividad sea determinada en la particularidad de una acción. Pretende que la identidad abstracta entre su autoconciencia y la conciencia del deber, representada por medio de elucubraciones abstraídas de la cotidianidad, sea manifestada a través de una acción incondicionada. Werther se abstrae de su entorno social, pues cualquier compromiso implicaría su particularización. O sea, él existiría en una coyuntura determinada, con determinados intereses y objetivos. El amor que le dispensa a Charlotte oculta la intuición de una fantasía irrealizable, ya que un vínculo sentimental imaginado con una mujer comprometida evita la concreción de una relación. Su amada permanece como una figura distante. El hiato subsistente es cubierto por un anhelo de imposible realización. Werther la desea porque no puede poseerla. Si la poseyera, ya no la desearía. Se distingue de la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* porque esta última ha logrado objetivar su interioridad emocional en una confesión escrita.

Herr von E., uno de los personajes de *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, se encuentra en la misma situación ante Mine: la desea porque ella lo ha rechazado. De hecho, confiesa que la odia porque la ama. Es decir, reconoce su dependencia emocional con respecto a los demás. Sin embargo, no asume que es el resultado de la condición humana. Prefiere culpar a su amada por lo que siente. Herr von E. imaginaría una existencia sin Mine como la independencia con respecto a otro. Su posesión sería la negación de su otredad. Nada se transformaría en su vida o en su actitud hacia el mundo exterior. Simplemente dejaría de desear aquello que escapa a la identidad de sí consigo mismo. Semejantes subjetividades sólo anhelan la objetivación de la universalidad indeterminada de sus conciencias en el mundo. Su fracaso las lleva a la frustración, el aislamiento, la introversión y la melancolía. Los personajes de *Hesperus* son un ejemplo de estos caracteres replegados en su interioridad. Declaran que buscan a sus pares:

aquellas almas bellas que comprendan su insatisfacción. Pero no poseen una personalidad desarrollada a través de la experiencia y la objetivación de su interioridad subjetiva. Por este motivo, no hallan más que una identidad formal en el otro.

En síntesis, el individuo que encarna la concepción hegeliana de “alma bella” es una subjetividad, cuyo único contenido eidético es su propio reflejo narcisista. Se concibe como una divinidad y niega sustancialidad al mundo exterior. Su rechazo a la realidad ética exterior se traduce en un discurso caracterizado por su autorreferencialidad. O sea, expone una retórica sustentada en críticas hacia los demás. Funda sus diatribas en la observación de la incoherencia entre el deber intuitivo y las acciones realizadas. Pero la ley moral a la que se remite es una representación personal de la misma. Las objeciones al comportamiento de los otros se fundan en su imagen particular del deber. De este modo, el parámetro para juzgar a los demás es una noción personal, cuyo único ejemplo concreto es ella misma.

Semejantes atributos pueden ser observados en la personalidad de múltiples caracteres actuales. Todos conocemos temperamentos que nos hacen recordar la figura del Espíritu hegeliano, tal como lo expresara Donald Verene en *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. Ellos son individuos melancólicos que se caracterizan por ser grandes soñadores. Pero se niegan a actuar porque sostienen que las condiciones para la realización de sus planes no están dadas. Muchos de ellos se limitan a criticar el comportamiento de los demás. Consideran que los miembros de la sociedad en la que viven son irresponsables o inmorales. Según Verene, estas personalidades son naturalezas anímicamente frágiles, cuyas posturas frente al mundo no son deliberadamente maliciosas. Sus denuncias incluso pueden ser aparentemente coherentes. Sin embargo, sus perspectivas se fundan en la abstracción de las determinaciones concretas, históricas, sociales, económicas, culturales, de su entorno. Las soluciones que ofrecen a los problemas que enfrentan implican el desconocimiento de las limitaciones coyunturales en las que se encuentran sumergidos.

Aún más notable es el surgimiento de corrientes de pensamiento cuyos postulados culminan en la reducción de la realidad ética exterior a la interioridad de la conciencia que la percibe. Un caso ejemplar de esta postura es la filosofía de Ludwig Wittgenstein, autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*. El mencionado pensador sostiene que el mundo se reduce a lo percibido y concebido por el sujeto de la percepción. De este modo, las limitaciones de la subjetividad constituyen los límites del

mundo objetivo. Pero si los límites de la conciencia individual concuerdan con los límites de la realidad exterior, entonces la subjetividad carece de limitaciones que establezcan un “más allá” de ella. La objetividad es disuelta en la subjetividad de la conciencia que la intuye. Luego, la conciencia individual es infinita. El mundo de la conciencia individual es “el mundo”. Finalmente, Wittgenstein afirma que la conciencia individual no muere, sino que su mundo - o sea, el mundo -, cesa.

Las proposiciones observadas en el *Tractatus* guardan cierto parecido con los postulados del pensamiento de Jacobi, o la filosofía de Novalis. Hegel consideraba que el “alma bella” era negada y superada por el Espíritu absoluto. Pero nosotros comprendemos, a la luz de los acontecimientos posteriores a la muerte del filósofo alemán, que dicha superación es de orden lógico, y no cronológico. Pues las corrientes de pensamiento que aún se rigen por la matriz conceptual de la mencionada figura del Espíritu se han multiplicado y diseminado durante el siglo pasado.

Luego, resulta curioso constatar la escasa resonancia y problematización de la concepción hegeliana de “alma bella”, si se realiza una comparación con la trascendencia adquirida por otros temas referidos a la filosofía de Hegel. El análisis de corrientes de pensamiento que consideran a la subjetividad como el fundamento absoluto de la realidad ética exterior, debería ser relevante en el contexto de una sociedad que prioriza el diálogo como piedra basal de su ordenamiento político. Pues la afirmación de la interioridad individual como principio incondicionado implica el rechazo de la instancia dialógica. Por este motivo, hemos considerado de suma importancia el análisis de la crítica hegeliana a una postura ética que rechaza el diálogo como momento esencial de la vida del Espíritu.

## Bibliografía

### Fuentes:

Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Fries, Jakob Friedrich, *Handbuch der praktischen Philosophie, oder der philosophischen Zwecklehre*. Segunda parte: *Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre*. Heidelberg, Christian Friedrich Winter, 1832.

Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomos I y II. Heidelberg, Christian Friedrich Winter, 1822.

Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werther*. Leipzig, Weygandsche Buchhandlung, 1825.

Goethe, Johann Wolfgang, "Berlin, B. Unger: Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben. 1806. 386S. gr.8". Edición del día 16 de Julio de 1806, Número 167. En *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1806. Dritter Jahrgang. Dritter Band. Julius, August, September*. Jena, in der Expedition dieser Zeitung, 1806, pp. 105-9

Goethe, Johann Wolfgang, *Aus meinen Leben: Dichtung und Wahrheit*. Leipzig, Philipp Reclam Verlag, 1841.

Goethe, Johann Wolfgang, *Goethe's Briefe in den Jahren 1768 bis 1832*. Herausgegeben von Dr. Heinrich Dörin. Leipzig, Julius Wunder's Verlagsmagazin, 1837.

Goethe, Johann Wolfgang, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlín, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung, 1870.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band". En *G.W.F. Hegel Nürnberger und Heidelberg Schriften 1808-1817, Werke 4*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 429-61.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", en *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübinga, Hermann Nohl, 1907.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1959.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Segundo tomo de *George Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Aesthetik. Erster Band, zweiter Band, dritter Band*. Editado por Hermann Glockner. Decimosegundo, decimotercero, decimocuarto tomos de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Stuttgart-Bad Sanstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Tercer tomo. Decimoquinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Berlín, editado por Duncker y Humblot, 1836.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise von Daseyn Gottes*. Primera parte. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1832)*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Die Lehre vom Wesen*. Editado por Georg Lasson. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1963.

Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich, "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel". Zweiter Artikel. En *G.W.F. Hegel: Berliner Schriften 1818-1831, Werke 11*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970., pp. 205-74.

Hegel, Georg, Wilhelm, "Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere". En *G.W.F. Hegel Werke: Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 171-87.

Hegel, Georg, Wilhelm, "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug". En *G.W.F. Hegel Werke: Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, pp. 188-207.

Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. En el primer tomo de *Friedrich Hölderlin's Sämtliche Werke*. Segunda sección. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottascher Verlag, 1846.

Hölderlin, Friedrich, *Urteil und Sein*. En el tomo cuarto de *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1962, pp. 226-8.

Jacobi, Friedrich, *Eduard Allwills Papiere*. En *Sammlung der besten deutschen prosaischen Schrifsteller und Dichter. Hundert und achtzehnter Theil. Jacobi vermischte Schriften*. Carlsruhe, publicado por Christian Gottlieb Schmieder, 1783

Jacobi, Friedrich, *Jacobi an Fichte*. Hamburgo, Friedrich Perthes, 1799.

Jacobi, Friedrich, *Woldemar. Erster Theil und Zweiter Theil*. Königsberg, publicado por Friedrich Nicolovius, 1796



- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. En *Kant's gesammelte Schriften*. Tomo V. Editado por la *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, Georg Reimer, 1913.
- Krug, Wilhelm Traugott, *Briefe über die Wissenschaftslehre*. Estados Unidos, Bibliobazaar, 2005.
- Mercier, Louis-Sébastien, *Montesquieu à Marseille: Pièce en trois actes* (1788). Estados Unidos de América, Nabu Press, 2010.
- Novalis, "Blüthenstaub". En *Athenaum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Erstes Bandes. Erstes Stück. Berlín, bey Friedrich Bieweg dem älteren, 1798.
- Novalis, *Die Christenheit oder Europa*. Primera parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826.
- Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*. En la primera parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826.
- Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts, II. Aesthetik und Literatur*. Segunda parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826.
- Novalis, *Hymnen an die Nacht*. Segunda parte de *Novalis Schriften*. Berlin, G. Reimer, 1826.
- Richter, Jean Paul, *Hesperus oder 45 Hundposttage: Eine Lebensbeschreibung*. Alemania, Tredition GmbH, 2009.
- Richter, Jean Paul, *Vorschule der Aesthetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*. Viena, In Commission bei Catharina Gräffer, 1815.
- Rousseau, Jean Jacques, *Émile o de l'éducation*. Segundo tomo de *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846.
- Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise: Lettres de deux Amans, Habitans d'une petite Ville au pied des Alpes*. Segundo tomo de *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846.
- Rousseau, Jean Jacques, *Les confessions*. En *Oeuvres Complètes de J.J. Rousseau*, tome premier. París, Furne, Libraire-Éditeur, 1825.
- Schiller, Friedrich y von Humboldt, Wilhelm, *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Mit einer Vorerinnerung über Schiller den Gang seiner Geistesentwicklung von W. von Humboldt*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung, 1830.
- Schiller, Friedrich, *Schiller's und Goethe's Briefe. Schiller's Briefe*. Zweiter Band. Berlín, Allgemeine Deutsche Verlags-Anstalt, 1870.
- Schiller, Friedrich, "Der Gang nach dem Eisenhammer". En *Schiller's Gedichte*. Stuttgart, J.G. Gotta'scher Verlag, 1859.

Schiller, Friedrich, "Die Künstler". En el tomo II de *Gedichte von Friedrich Schiller*, pp. 34-55.

Schiller, Friedrich, "Fantasie an Laura". En el tomo II de *Gedichte von Friedrich Schiller*. Reutlingen, J.J. Mäcken'schen Buchhandlung, 1806, pp. 66-9.

Schiller, Friedrich, *Die Räuber. Ein Schauspiel von Schiller*. Tubinga, en la J. G. Gottaschen Buchhandlung, 1805.

Schiller, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*. En *Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehrern Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert*. Segundo tomo. Leipzig, Siegfried Lebrecht Crusius, 1800.

Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*. Tomo XII de *Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838.

Schiller, Friedrich, *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. Tomo XII de *Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden*. Stuttgart y Tubinga, J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838, pp. 229-30.

Schlegel, Friedrich, *Lucinde*. Stuttgart, Christ. Hausmannschen Antiquariats-Buchhandlung, 1835.

Shakespeare, William, *Hamlet*. Volumen VII de *The Dramatic Works of William Shakespeare; with a life of the poet, and notes, original and selected*. Boston, Hilliard, Gray and Company, 1836.

Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*. Volumen VII de *The Dramatic Works of William Shakespeare; with a life of the poet, and notes, original and selected*. Boston, Hilliard, Gray and Company, 1836.

Shakespeare, William, *Shakespeare's Comedy of The Tempest*. New York, Harper & Brothers Publishers, 1871.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, *Erwin: Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Erster und Zweiter Theil*. Berlín, in der Realschulbuchhandlung, 1815.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, *Vorlesungen über Aesthetik*. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1829.

Tieck, Ludwig, *Dichtererleben*. En *Ludwig Tieck's Schriften*. Zweiter Band. Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1853.

Tieck, Ludwig, *Die Gemälde*. En *Ludwig Tieck's Schriften*. Siebzehnter Band. Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1852.

Unger, Friederike Helene; Friedrich, Buchholz *Bekenntnisse einer schönen Seele, von ihr selbst geschrieben*. Berlín, Johann Friedrich Unger, 1806.

Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. Erster Theil. En *Th. G. v. Hippel's Sämmtliche Werke*. Primer tomo. Berlín, G. Reimer, 1828.

Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie. Nebst Beilagen A, B, C. Zweiter Theil.* Leipzig, G.J. Göschensche Verlagshandlung, 1859.

Von Hippel, Theodor Gottlieb, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie.* Dritter Theil. En *Th. G. v. Hippel's Sämmtliche Werke.* Cuarto tomo. Berlín, G. Reimer, 1828.

Wieland, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen.* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 161-200.

Wieland, Christoph Martin, *Theages: Über Schönheit und Liebe.* Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 219-54.

Wieland, Christoph Martin, *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 129-38.

Wieland, Christoph Martin, *Geschichte des Agathon.* Tomo I de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke.* Carlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814.

Wieland, Cristoph Martin, *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit.* Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke.* Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 197-218.

#### Traducciones:

Fichte, Gottlieb Johann, *Doctrina de la Ciencia.* Traducción e introducción de Juan Cruz. Buenos Aires, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, 1975.

Goethe, Johahn Wolfgang, *Las desventuras del joven Werther.* Traducción de José Luis Guarner. Barcelona, Editorial Bruguera S.A., 1974.

Goethe, Johann Wolfgang, *Confesiones de un alma bella.* Introducción y traducción de Salvador Mas. Madrid, A. Machado Libros S.A., 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "El espíritu del cristianismo y su destino". En *Escritos de Juventud.* Edición, introducción y notas de José María Ripalda. Madrid, Fondo de Cultura económica, 2003. Primera edición en 1978.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica. Libro Primero: la doctrina del ser.* Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la Lógica. Segunda Parte. Libro Segundo: La Doctrina de la Esencia.* Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo de *Wissenschaft der Logik.* Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Creer y saber.* Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Santa Fé de Bogotá, Colombia, Editorial Norma S.A., 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phanomenologia des Geistes*. Basada en la edición de Jahonnes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, S.A., 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Traducción de Eduardo Vázquez. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o "El eremita en Grecia"*. Traducción: Jesús Muñárriz. España, Ediciones Hiperion, S.L., 1988.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel G. Morente. Editorial Porrúa, México, 1991.

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

Novalis, *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, RBA Editores S.A., 1994.

Novalis, *La Cristiandad o Europa*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Introducción, traducción y notas, Robert Caner-Liese. Madrid, Akal, 2007.

Novalis, *Polen*. En *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Introducción, traducción y notas, Robert Caner-Liese. Madrid, Akal, 2007.

Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloísa*. Traducción : Pilar Ruiz Ortega. Madrid, Ediciones Akal S.A., 2007.

Schiller, Friedrich, *De la gracia y la dignidad*. Traducción de Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.

Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre*. Traducción de Manuel G. Morente. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1941.

Shakespeare, William, *Hamlet*. En el tomo III de *Historia de la Literatura. Shakespeare: Tragedias*. Introducción, traducción y notas de José María Valverde. Barcelona, RBA S.A., 1994.

Shakespeare, William, *La tempestad*. Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg. Barcelona, Vitae Ediciones, 2006, p. 67.

Shakespeare, William, *Romeo y Julieta*. En el tomo III de *Historia de la Literatura. Shakespeare: Tragedias*. Introducción, traducción y notas de José María Valverde. Barcelona, RBA S.A., 1994.

## Bibliografía secundaria:

Babbitt, Irving, "Schiller and Romanticism", en *Modern Language Notes*, Vol. 37, No. 5 (May, 1922), pp. 257-268.

Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*. Memphis, General Books, 2010.

Babbitt, Irving, *Rousseau and Romanticism*. Memphis, General Books, 2010. (reimpresión).

Baxley, Anne Margaret, "The beautiful soul and the autocratic agent: Schiller's and Kant's 'Children of the House'", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, no. 4 (2003), pp. 493-514.

Baxley, Anne Margaret, "The Practical Significance of Taste in Kant's Critique of Judgment: Love of Natural Beauty as a Mark of Moral Character", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (Invierno de 2005), pp. 1-33.

Behler, Ernst, "Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik". En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 66-85.

Behler, Ernst, "Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche". En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, pp. 66-85.

Behler, Ernst, "Die Kunst der Reflexion". En Behler, Ernst, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. , Paderborn, Ferdinand Schöningh, pp. 116-41.

Behler, Ernst, "Hegel und Friedrich Schlegel". En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 9-45

Behler, Ernst, "Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik". En *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1988, pp. 208-219

Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Ediciones Península S.A., 1998.

Biemel, Walter, "La ironía romántica y la filosofía del Idealismo alemán". En *CONVIVIUM*, Número 13, 1962, pp. 27-48.

Blessin, Stefan, *Die Romane Goethes*. Königstein, Athenäum Verlag, 1979.

Bungay, Stephen, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics*. New York, Oxford University Press, 1987.

Calvez, J.-Y., "L'âge d'or, essai sur le destin de la 'belle âme' chez Novalis et Hegel". En *Etudes Germaniques*, Noveno año, N° 2-3, Avril-Septembre 1954, pp. 112-27.

Carter, AllanL., "Schiller and Shaftesbury". En *International Journal of Ethics*, Vol. 31, No. 2 (Jan., 1921), pp. 203-228.

- Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989.
- Collins, Richard, "The Comic Dissolution of Art: The Last Act of Hegel's 'Aesthetics'". En *Theatre Journal*, 33:1 (1981:Mar.) pp.60-8.
- Crawford, Donald W., *Kant's aesthetic theory*. Estados Unidos de América, The University of Wisconsin Press, 1974.
- Dahlstrom, D.O., "Die 'schöne Seele' bei Schiller und Hegel". En AAVV, *Hegel-Jahrbuch 1991*. Fernwald, Germinal Verlag GmbH, 1991, pp. 147-56.
- Despland, Michel, "Can Conscience be hypocritical? The contrasting analyses of Kant and Hegel". En *The Harvard Theological Review*, Volume 68, No. 3/4 (July-October, 1975), pp. 357-370.
- Dupuy, Rosario Casas, "Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía". En *Ideas y Valores*, N° 110, Agosto 1999, Bogotá, Colombia, pp. 21-31.
- Duque, Félix, "El corazón del pueblo. La 'religión' del Hegel de Berna". En *El Inicio del idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 237-262.
- Düsing, Klaus, "Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment". En *Noûs*, volumen 24, N° 1 *On the Bicentery of Immanuel Kant's Critique of Judgement* (Marzo 1990), pp. 79-92.
- Eisenhauer, Robert G., *Mythology of Souls: Philosophical Perspectives in the Novels of Jean Paul*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987.
- Etter, Brian K., "Hegel's Aesthetic and the possibility of Art Criticism". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Editado por William Maker. Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 31-45.
- Etter, K. Brian, *Between transcendence and historicism: The ethical Nature of Arts in Hegelian Aesthetics*. Albany, State University of New York Press, 2006.
- Falke, Gustav, "Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes". En *Hegel – Studien. Band 22*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987, pp. 129-42.
- Fernández, José Eduardo, *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2003.
- Ferreira do Carmo, Manuel J., "Nueva religión. Un proyecto del idealismo alemán". En *El inicio del Idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 263-75.
- Fiala, G. Andrew, "Aesthetic Education and the Aesthetic State: Hegel's Response to Schiller". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Editado por William Maker. Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 171-85.
- Fleischer, Stefan, "Bekenntnisse Einer Schönen Seele': Figural Representation in Wilhelm Meisters Lehrjahre", en *MLN*, Volumen 83, N° 6, *Comparative Literature* (Diciembre, 1968), pp. 807-820.

- Fulda, Hans Friedrich, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik". En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.
- Gaete, Arturo, *La Lógica de Hegel: iniciación a su lectura*. Buenos Aires, Edicial S.A., 1995.
- Gasché, Rodolphe, "The theory of natural beauty and its evil star: Kant, Hegel, Adorno", en *Research in Phenomenology*, 32, (2000), pp. 103-22.
- Gethmann-Siefert, Annemarie, "Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik". En *Hegel-Studien. Beiheft 25*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- Gethmann-Siefert, Annemarie, *Einführung in Hegels Ästhetik*. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- Gjesdal, Kristin, "Hegel and Herder on art, history, and reason", en *Philosophy and Literature*, N° 30, 2006, pp. 17-32.
- Guyer, Paul, "Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen". En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 230-60.
- Guyer, Paul, *Kant and the claims of taste*. Reino Unido, Cambridge University Press, 1997.
- Hackenesch, Christa, *Die Logik der Andersheit*. Frankfurt am Main, Athenäum Verlag GmbH, 1987.
- Harris, H.S., "Hegel und Hölderlin". En AAVV, *Der Weg zum System*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990.
- Harris, H.S., *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Estados Unidos de América, Hackett Publishing Company, Inc. 1997.
- Hartkopf, Werner, "Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel". En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30:4 (Octubre/Diciembre 1976), pp. 545-66.
- Heine, Heinrich, *Die romantische Schule*. Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1836.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- Heitner, R. Robert, "Goethe's Ailing Women". En *MLN*, volumen 95, N° 3, German Issue (Abril, 1980), pp. 497-515.
- Henckmann, Wolfhart, "El concepto de ironía en K.W.F. Solger". En *Enrahonar* 14, 1988, pp.19-31.

- Henrich, Dieter, "Formen der Negation in Hegels Logik". En AAVV, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 213-29.
- Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Estados Unidos, Harvard University Press, 2003
- Hernández, Javier Domínguez, "Lo romántico y el romanticismo en Schlegel, Hegel y Heine: Un debate de cultura política sobre el arte y su tiempo". En *Revista de Estudios Sociales*, N° 34, Diciembre de 2009, pp. 46-58.
- Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Florida, University Presses of Florida, 1984.
- Hirsch, Emanuel, "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie". En *Materialen zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.
- Hirsch, Emanuel, "Die Romantik und das Christentum, insbesondere bei Novalis und dem jungen Hegel". En *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1 (1923) pp.28-43.
- Hirsch, Marianne, "Spiritual Bildung: The Beautiful Soul as Paradigm". En *The Voyage in Fictions of Female Development*. Estados Unidos de América, University Press of New England, 1983, pp. 23-48.
- Hoffheimer, Michael H, "The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development". En *Journal of the History of Ideas*, Volumen 46, Número 2 (Abril –Junio, 1985), pp. 231-44.
- Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 2006, pp. 405-13.
- Kaan, André, "Le mal et son pardon", en *Hegel-Studien, Beiheft 3: Hegel-Tage, Royaumont, 1964*. Bonn, H. Bouvier und Co. Verlag, 1966.
- Kierkegaard, Soren, *Sobre el concepto de ironía*. Volumen 1 de *Soren Kierkegaard: Escritos*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*. Londres, Routledge, 2002.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy. Jean-Luc, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Traducido por Philip Barnard y Cheryl Lester. Albany, State University of New York Press, 1988.
- Law, Stephen C., "Hegel and the Spirit of Comedy: Der Geist der stets verneint". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Albany, State University of New York, 2000, pp. 113-30.
- Lukács, Georg, *Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlín, editado por Paul Cassirer, 1920.
- Lukács, Georg, *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción al español de Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, S.A., 1970.



- Lukács, Georg, *Goethe und seine Zeit*. Berlín, Aufbau Verlag, 1950.
- Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución*. Traducción de Julieta Fombona de Sucre. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1971.
- Milne, Drew, “The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett”. En *Diacritics*, volumen 32, Número 1, *Rethinking Beauty* (Primavera, 2002), pp. 63+65-71+73-82.
- Mosher, Michael A., “Civic Identity in the juridical society: on Hegelianism as discipline for the Romantic mind”. En *Political Theory*, volume 11, No.1 (February, 1983),
- Naumann, Walter, “Goethe’s Religion”. En *Journal of the History of Ideas*, volumen 13, N° 2 (Abril, 1952), pp. 188-199.
- Norman, Judith, “Squaring the Romantic Circle: Hegel’s Critique of Schlegel’s Theories of Art”. En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Editado por William Maker. Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 131-44.
- Norton, Robert, *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995.
- Onetto, Breno M., “Ironía clásica e ironía temprano-romántica”. En *Prehistorias de la dicción*, pp. 1-11.
- Paha, Bernhard, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*. Alemania, GRIN Verlag, 1992.
- Paolucci, Anne, “Bradley and Hegel on Shakespeare”. En *Comparative Literature*, 16 (1964), pp. 211-25.
- Peterken, Paul, *Gesellschaftliche und fiktionale Identität. Eine Studie zu Theodor Gottlieb von Hippels Roman “Lebenslaufe nach aufsteigender Linie nebst Beilagen A, B, C”*. Stuttgart, Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1981.
- Pinkard, Terry, capítulo 7: “What is a ‘shape of the spirit?’”, en AAVV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A critical guide*. Cambridge University Press, New York, 2008.
- Pinkard, Terry, *German philosophy 1760-1860: The legacy of Idealism*. New York, Cambridge University Press, 2002.
- Pippin, Robert B., “Hegel’s political argument and the problema of Verwirklichung”. En *Political Theory*, volume 9, No. 4 (November, 1981), pp. 509-532.
- Pippin, Robert, *Hegel’s practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press, New York, 2008.
- Plath, O.E., “Schiller’s influence on Wilhelm Meisters Lehrjahre”. En *Modern Language Notes*, volumen 31, N° 5 (Mayo, 1916), pp. 257-267.

Pöggeler, Otto, "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (1970)". En AAVV, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*. Editado por Dieter Arendt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, pp. 307-49.

Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1956.

Rapp, Carl, "Hegel's Concept of the dissolution of Art". En AAVV, *Hegel and Aesthetics*. Editado por William Maker. Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 13-30.

Robert, Sinnerbrink, "Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology". En AAVV, *The Spirit of the Age: Hegel and the fate of thinking*. Edición a cargo de Paul Ashton, Toulia Nicolacopoulos y George Vassilacopoulos. Re-press, Melbourne, 2008.

Roehr, Sabine, "Freedom and Autonomy in Schiller", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 2003), pp. 119-134.

Rorty, Richard, *Contingency, irony and solidarity*. Estados Unidos de América, Cambridge University Press, 1989.

Rosenstein, Leon, "Metaphysical Foundation of the Theories of Tragedy in Hegel and Nietzsche". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Volumen 28, número 4, (Verano, 1970), pp. 521-33.

Sax, Benjamin C., "Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the Lehrjahre and the Phänomenologie". En *Journal of the History of Philosophy*, Volume 21, Number 4, October 1983, pp. 437-466.

Sax, Benjamin C., *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 1987.

Schmeer, Hans, "Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts". En *Germanische Studien*, Heft 44. Nedeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967.

Schütze, Martin, "'Das zusammenbrennende', 'zusammentreffende Ganze' in 'Wilhelm Meister'". En *Modern Philology*, volumen 26, N° 4 (Mayo, 1929), pp. 481-497.

Sharpe, Lesley, *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Shikaya, Takako, "Die Wandlung des Seinsbegriffs in Hegels Logik-Konzeption". En *Hegel-Studien, Band 13*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 119-74

Shklar, Judith N., *Freedom & Independence: A study of the political ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'*. New York, Cambridge University Press, 1976.

Shklar, Judith, "The Phenomenology: Beyond Morality". En *The Western Political Quarterly*, Volumen 27, No. 4 (Dec., 1974), pp. 597-623.

Siep, Ludwig, "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena". En *Hegel-Studien/Beiheft 20: Hegel in Jena*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, pp. 217-28.

Singer, Alan, "Aesthetic Community: Recognition as an other sense of sensus communis". En *Boundary 2*, Volume 24, No. 1 (Spring, 1997), pp. 205-236.

Solomon, C. Robert, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Oxford University Press, 1983.

Speight, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Strich, Fritz, Schiller, *sein Leben und sein Werk*. Estados Unidos, University of Michigan Library, 2011.

Taylor, Charles, *Hegel and modern society*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Taylor, Charles, *Hegel*. New York, Cambridge University Press, 1975.

Vega, Francisco C., "Hegel y el alma bella. Consideraciones éticopolíticas desde la Fenomenología del Espíritu". En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 32 (2011.4), pp. 1-17.

Verene, Donald Phillip, *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. Albany, State University of New York Press, 2007.

Verene, Donald Phillip, *Hegel's recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. Albany, State University of New York, 1985.

von Mücke, Dorothea, "Experience, Impartiality, and Authenticity in Confessional Discourse". En *New German Critique*, N°. 79, Special Issue on Eighteenth-Century Literature and Thought (Invierno, 2000), pp. 5-35.

Wang, Orrin N.C., "Kant's Strange Light: Romanticism, Periodicity, and the Catachresis of Genius", en *Diacritics*, Vol. 30, No. 4. (Invierno, 2000), pp. 15-37.

Watson, Stephen, "Aesthetics and the Foundation of Interpretation". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 45, No. 2. (Winter, 1986), pp. 125-138.

Well, Heinz, *Die "schöne Seele" und ihre "sittliche Wirklichkeit": Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*. Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang GmbH, 1986.

Wicks, Robert, *Hegel's theory of aesthetic judgment*, New York, Peter Lang Publishing Inc., 1994.

Williams, Robert R., "Hegel on Socrates and Irony". En AAVV, *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*. Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 67-86.

Wilm, Emil C., "The Relation of Schiller's Ethics to Kant", en *The Philosophical Review*, Vol. 15, No. 3 (May, 1906), pp. 277-292.

Wilm, Emil Carl, *The philosophy of Schiller in its historical relations*. Bristol, Thoemmes Press, 1994.

