



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Alfaro, Carlos Víctor Arnolfo

La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” y su
vinculación con los personajes de las obras de Goethe
Tópicos (México), núm. 56, 2019, Enero-Junio, pp. 75-94
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.95>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323062667003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Hegel's Critique of the Notion of "Beautiful Soul" and its Relation to the Characters of Goethe's Works

Carlos Víctor Arnolfo Alfaro

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

arnolfo29@yahoo.com.ar

<http://orcid.org/orcid.org/0000-0003-4367-1253>

Abstract

Hegel mentions *Die Leiden des jungen Werther's* main character as an example of his personal notion of "beautiful soul". The German philosopher doesn't explicitly include *Bekenntnisse einer schönen Seele's* main character. The omission is curious, because the aforementioned work is a Goethe's Roman too. The aim of this paper is to provide an explanation of the choice made by Hegel.

Keywords: determination, universal, subjectivity, objectivity, duty.

Received: 25 – 08 – 2017. Accepted: 16 – 10 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.95>

Tópicos, Revista de Filosofía 56, enero-junio, (2019), 75-94.

ISSN: 2007-8498.

La crítica de Hegel a la concepción de “alma bella” y su vinculación con los personajes de las obras de Goethe

Carlos Víctor Arnolfo Alfaro

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

arnolfo29@yahoo.com.ar

<http://orcid.org/orcid.org/0000-0003-4367-1253>

Resumen

Hegel menciona al protagonista de *Las Desventuras del joven Werther* como un caso ejemplar de su particular concepción de “alma bella”. El filósofo alemán no incluye explícitamente a la protagonista de *Confesiones de un alma bella*. La omisión resulta curiosa porque la última obra mencionada también es una novela de Goethe. El objetivo del presente artículo es la dilucidación de la elección realizada por Hegel.

Palabras clave: determinación, universal, subjetividad, objetividad, deber.

Recibido: 25 – 08 – 2017. Aceptado: 16 – 10 – 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.95>

Hegel expone y desarrolla su concepción crítica del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Esta figura del Espíritu se caracteriza porque su contenido es la identidad del yo consigo mismo. El filósofo alemán sostiene: “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” (Hegel, 1966: 383). La autoconciencia individual se concibe como la totalidad de la realidad ética. Es decir, ella proclama que conoce la ley moral. Más aún, el alma bella afirma que el contenido de su propio yo es la esencia y realidad efectiva (*Wirklichkeit*), de la universalidad de la ley moral. El mundo exterior es una apariencia inesencial y la realidad ética no se realiza en la exterioridad. Pues los hombres sólo actúan de acuerdo a intereses personales y las instituciones son herramientas para la consecución de sus objetivos. Luego, el alma bella considera que sus juicios de valor son el único criterio válido para juzgar las acciones de los demás.

Sin embargo, la ley moral proclamada por el alma bella es un universal abstracto, ya que su contenido carece de determinaciones concretas. El “yo” autoconsciente es incapaz de darse un contenido determinado sin el aporte del mundo exterior. Los preceptos, prohibiciones y exigencias éticas que aceptamos o rechazamos derivan de determinaciones particulares exteriores a nuestra conciencia. Por este motivo, Hegel afirma que “toda vida y toda esencialidad espiritual ha retornado a este sí mismo y ha perdido su diversidad con respecto al yo mismo” (Hegel, 1966: 383). La mismidad del “yo” excluye la diversidad de determinaciones particulares concretas que pudiesen enriquecer su contenido. Luego, el alma bella cae en el solipsismo y se cierra sobre sí misma. Ella se considera la voz del universal abstracto que contempla en soledad, y se concibe como la reflexión de lo absoluto y divino.

La identidad abstracta del alma bella excluye la oposición a cualquier objeto particular, ya que todo objeto implica la negación de la conciencia que lo percibe. Es decir, el objeto se opone a la subjetividad y niega la identidad que esta tiene consigo. Pero toda conciencia individual tiende a la negación del objeto que niega su identidad. El movimiento de negación de la negación no implica el retorno a una identidad primigenia, sino la superación de la misma. Pues la nueva identidad alcanzada por la conciencia se funda en la negación de aquello que había negado la identidad abstracta. El lado objetivo negado

es conservado como un momento necesario de su nueva identidad. El proceso descrito supone la objetivación de la subjetividad que lo realiza, porque esta ha conservado el objeto negado y superado en la nueva instancia que ha alcanzado. Luego, el alma bella no deviene una subjetividad determinada por el objeto particular que se le anteponga porque ella se ha abstraído de la objetividad del mundo que la rodea. La bella subjetividad es incapaz de objetivarse. Así, Hegel sostiene que “le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser” (Hegel, 1966: 384).

Más aún, la ausencia de objetivación supone que el alma bella no transforma la realidad en la que vive. Pues la subjetividad transforma el objeto en su proceso de objetivación. Es decir, el alma bella no exterioriza su interioridad. Por este motivo, Hegel sostiene:

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 (Hegel, 1966: 384).

La bella subjetividad rehúsa a la renuncia de la identidad abstracta para el sostenimiento de su pureza. Pero esta obstinación supone la exclusión de un objeto particular que se le oponga y la niegue. La ausencia de interiorización de determinaciones particulares implica la imposibilidad de exteriorización objetiva de lo aprehendido, ya que no posee un contenido que pudiese transformar y presentar como suyo. El alma bella se limita a la autoproclamación de su santidad y a la enunciación de juicios de valor respecto de las acciones de los demás. Pero semejantes enunciados son abstracciones sin contenido eidético concreto determinado. Sus expresiones son la manifestación de la imagen que tiene de sí misma, y no son útiles para los demás.

Hegel ha mencionado diversas obras literarias y filosóficas como ejemplos de la figura del Espíritu conocida como “alma bella”.¹ Varios comentaristas sostienen que *Bekenntnisse einer schönen Seele* (Confesiones

¹ (Milne, Drew, 2002: 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 un alma bella más allá de los escritos literarios que la representan.

de un alma bella), de Johann Wolfgang Goethe, es el ejemplo más claro de la perspectiva crítica hegeliana acerca de la misma (Sax, 1983: 437-466).² Curiosamente, el filósofo no vincula explícitamente a la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* con la mencionada figura del Espíritu. El pensador alemán considera que Werther, protagonista de *Die Leiden des jungen Werther* (*Las desventuras del joven Werther*), es un alma bella. Se refiere al mismo en las *Lecciones sobre la Estética*.

En el presente artículo, observaremos los motivos por los cuales la *schöne Seele* no puede ser considerada un ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”. Además, analizaremos el carácter de Werther y los atributos por los cuales Hegel consideraba al mencionado personaje como un caso ejemplar de la mencionada figura del Espíritu. Finalmente, expondremos las conclusiones.

La observación de Milne concuerda con la imagen de “alma bella” esbozada por Hegel. El filósofo alemán se valía de personajes literarios como ejemplos de la mencionada figura del Espíritu. El motivo de ello es la imposibilidad de la existencia fáctica de un individuo a quien se le pudiera considerar como tal. El “alma bella” es un caso extremo de individuación. Un ser humano que intentase emular su actitud, renunciaría al contacto con los demás y no dejaría rastros de su existencia.

² El comentarista vincula explícitamente a la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* con la concepción hegeliana de “alma bella” de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, Sax no presenta pruebas documentales que respalden su postura. Semejante falencia es comprensible, ya que Hegel jamás se refirió a la *schöne Seele* (alma bella), como un caso ejemplar de la figura del Espíritu mencionada (Harris, 1997: 486, 493). El comentarista sostiene que la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* es un caso ejemplar de la concepción hegeliana de “alma bella”, pues ella es una conciencia que juzga y no actúa. Lamentablemente, el paralelo entre la *schöne Seele* goethiana y la figura del Espíritu mencionada no se funda en un pasaje en el cual Hegel haga explícito este vínculo. Harris utiliza el caso de la *schöne Seele* como ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero dicha ejemplificación es, en realidad, una hipótesis de lectura del comentarista (Speight, 2004: 98). El comentarista sostiene que *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*), sirvió de inspiración a Hegel en el esbozo de su particular noción crítica del “alma bella” en la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, Speight no aporta pruebas documentales que apoyen su postura.

1. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Johann Wolfgang Goethe

La obra más relevante de Goethe en lo referente a su particular concepción de “alma bella” es justamente *Bekenntnisse einer schönen Seele* (Goethe, 2001).³ Esta es en realidad el sexto libro de la novela denominada *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-6) (Goethe, 1870).⁴ Es

³ La obra es un relato en primera persona de una mujer que rememora los acontecimientos de su vida. Nunca se revela su nombre en la obra. Por este motivo, ella es denominada simplemente la *schöne Seele*. Debido a su educación, ella 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. Pues ella 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 demás.

Conoce a un hombre, llamado Narciso, con quien sostiene una relación que se ajusta a su modelo de virtud. Ella ama a Narciso, pero quiere 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, ella elige a Dios antes que a su novio. Así, abandona a Narciso. La *schöne Seele* decide apartarse de la vida cotidiana y deja de lado el contacto con el mundo exterior, ya que está cansada de la realización de distintas obligaciones que entorpecen su vida espiritual. 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, ella rechaza el consejo que los demás puedan darle y no 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.

⁴ Dicha novela trata sobre las peripecias de un joven llamado Wilhelm Meister. Este sufre una desilusión amorosa por el rechazo de su amada Mariana. Por este motivo, él deja de lado sus proyectos personales para dedicarse a la actuación y Meister se une a una compañía de actores con quienes monta obras de Shakespeare. El protagonista es herido severamente luego de que la caravana de la compañía fuera asaltada por unos bandidos en un bosque. Una joven llamada Natalie lo socorre y cura sus heridas. Wilhelm Meister, intrigado por la

incluida en la obra como el diario íntimo de una tía de Natalie (Goethe, 1841).⁵ Debido a la ausencia de vínculos entre la protagonista del diario con los personajes del resto de la obra, este puede ser comprendido como una obra independiente.

El relato tiene el formato de una confesión. Por este motivo, se centra exclusivamente en las reflexiones de su protagonista. La identificación entre la conducta virtuosa y la devoción religiosa se deduce de sus cavilaciones. De este modo, 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 divinos. 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”.

La identificación entre virtud y devoción religiosa 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 (Goethe, 2001: 99-107; Heitner, 1980: 497-515).⁶ Más relevante es el episodio que

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.

⁵ (Goethe, 1841, Parte II, Libro VIII). Tal como el mismo Goethe lo reconociera, este personaje en particular remite a Susanne von Klettenberg. Susanne era la íntima amiga de la madre del escritor, y falleció a la edad de 52 años a causa de una enfermedad. Según von Klettenberg, la enfermedad que padecía era un hecho necesario, pues demostraba que el ser humano se halla en este mundo, pero no es realmente de este mundo.

⁶ 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 hacia una mujer casada (única relación posible en este caso), para entregarse al placer sensual. La protagonista de *Confesiones de un alma bella* rechaza el compromiso con Narciso, no acepta la unión de espíritu y carne, y se une a una sociedad pietista (los

implica a su amigo Philo, quien le cuenta su vida íntima. La protagonista se halla consternada por la confesión que Philo le hiciera de sus deslices. Ella se pregunta si acaso 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 (Goethe, 2001: 118-9).

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 (Goethe, 2001: 56).⁷ La relación con Dios es personal, y no es mediada por un tercero —sea

hermanos moravos). Estos últimos focalizan 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 la búsqueda de 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.

Sin embargo, el énfasis que Heitner (1980) pone en las similitudes entre ambos personajes oculta una diferencia esencial. Werther se siente atraído a Charlotte porque es una mujer “prohibida”. La prohibición le permite imaginarla como le plazca, pues la desconoce en la intimidad. Tampoco ha sostenido una relación romántica con ella, así que puede soñar sin limitaciones. Werther despierta de su sueño cuando presiente la inminencia de la boda entre Charlotte y Albert. El rechazo de Charlotte lo hace consciente de una realidad que escapa a su voluntad y le impone límites. La imposibilidad de lograr que el otro haga lo que él quiere le demuestra sus limitaciones. Werther no soporta semejante frustración y se suicida. La *schöne Seele* teme a lo prohibido. Ella evade las determinaciones particulares del mundo que le rodea por temor a caer en la tentación del amor sensual. La *schöne Seele* es consciente de los límites.

⁷ Salvador Mas sostiene, acertadamente, que la *schöne Seele* no confunde su propio Yo con su “amigo invisible”, pues ella es consciente de su potencial pecaminosidad. La posibilidad del pecado implica dos instancias: a) la ley universal, que aparece ante la conciencia como Dios o “amigo invisible”; b) el yo singular, que concibe la instancia universal como una esencia extraña a él. El pecado es la infracción a un mandato divino. Si la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* se concibiera como su propio “amigo invisible”, entonces se concebiría a sí misma como Dios. Es decir, lo que ella pensara, sintiera, deseara o hiciera, sería la ley divina. En ese caso, no sería posible que la *schöne Seele* pecara o pudiese pecar. Pues su deseo siempre sería un mandato divino.

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 (Goethe, 2001: 126-32). Los hermanos moravos constituían una secta pietista, que se focalizaba en la relación personal entre el creyente y Dios, dejando de lado la liturgia de la ortodoxia protestante. Por este motivo, no puede pensarse en la existencia de una institución que media entre la *schöne Seele* y su fe (von Mücke, 2000: 5-35).⁸ La adhesión de la protagonista a este grupo es la confirmación de su rechazo a la institucionalidad religiosa.

Esta observación es sumamente importante. En primer lugar, porque la clara distinción entre una instancia universal y una instancia singular en el seno de la *schöne Seele* contrasta con el carácter de Werther, el protagonista de *Die Leiden des jungen Werther*. El perfil psicológico de este último se caracteriza por la identificación entre su “yo” y Dios, ya que él se considera una reflexión de la infinitud divina. En segundo lugar, la protagonista de *Bekenntnisse einer schönen Seele* experimenta el contenido de la ley divina como una esencia ajena a su individualidad. Este distanciamiento entre universal y singular difiere de la identificación entre ambos lados en el seno del “alma bella” hegeliana. Pues la figura del Espíritu mencionada considera que el contenido de la ley universal es suyo (Goethe, 2001: 56).

⁸ Von Mücke sostiene que el pietismo consideraba la observancia de un culto religioso como mera hipocresía. 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 “imparcialidad” que está fundado en la irrefutable autenticidad de la experiencia individual del creyente. Von Mücke se refiere a las autobiografías escritas por algunas mujeres pietistas. Según la comentarista, estos relatos eran confesiones. Su objetivo era ilustrar al lector acerca de la experiencia religiosa vivida. Es decir, servían de modelos o guías para creyentes que quisieran realizar una empresa similar. La negativa a seguir una liturgia religiosa tiene como contracara la objetivación de la experiencia subjetiva del creyente en su intento por alcanzar una unión mística con lo divino.

La perspectiva de von Mücke nos permite comprender las *Bekenntnisse einer schönen Seele* como la objetivación de la experiencia subjetiva de la protagonista. Este momento de exteriorización de su interioridad escapa incluso a la voluntad o intención de quien fuese su autor. Pues el lector puede desestimar su validez como modelo a seguir y convertirlo en objeto de crítica.

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:

En lugar del gran mundo, que había abandonado, o más bien que me había abandonado, se formaba en torno a mí un mundo más pequeño, que era mucho más rico e interesante. Yo tenía inclinación a la vida social, y no niego que cuando me deshice de mis antiguas amistades temía a la soledad. Pero me encontraba suficientemente resarcida, incluso en exceso (Goethe, 2001:107).

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 de la vida cotidiana de la protagonista: la *schöne Seele* resiste la determinación de su entorno, pero a la vez no lo determina.⁹ La esterilidad de su existencia resalta en la contraposición de su carácter frente al de su tío, quien celebra la determinación como condición necesaria en la vida de un adulto. La crítica de Goethe hacia la postura de la protagonista 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. 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 (Goethe, 2001: 137-9).

Sin embargo, es necesario aclarar que el aislamiento de la *schöne Seele* no implica la abstracción de toda determinación. Ella ha sido determinada por su vínculo con su “amigo invisible”. Este último es el universal del

⁹ Tres comentaristas, Fleischer (1968: 807-820), Norton (1995: 259) y Sax (1987: 50-1) sostienen que la característica principal del relato de la *schöne Seele* es la inefabilidad de la experiencia personal con Dios. Pues ella es incapaz de describir el ideal que persigue y tampoco puede representarse la imagen de aquél a quien llama su “amigo invisible”. Sin embargo, es necesario resaltar que la protagonista de las confesiones reconoce el mandato divino. Es decir, sabe qué es pecaminoso y qué no. De este modo, ella es consciente de la ley universal divina. La imposibilidad de definición de lo divino nos muestra que no participa de la esencia universal de la cual es consciente. Pero esto no significa que desconozca su mandato.

cual la *schöne Seele* es consciente. Ella concibe el universal como una esencia extraña. Es decir, el “amigo invisible” es el objeto que se opone a su subjetividad. Por este motivo, ella puede diferenciarlo de su propio “yo”. El universal se presenta mediante preceptos y prohibiciones que son obedecidos como mandatos divinos. El retraimiento de la *schöne Seele* es consecuencia de la relación establecida con su “amigo invisible”, ya que este le impone límites muy estrictos.

De este modo, la subjetividad de la *schöne Seele* se configura como una individualidad limitada por el “amigo invisible”. Las limitaciones impuestas por este representan la negación de la identidad de la *schöne Seele*. Ella interioriza los mandatos divinos y los transforma en las determinaciones particulares que la constituyen como subjetividad. De este modo, la *schöne Seele* consigue superar la negación impuesta por el “amigo invisible”. Ella ha dedicado su existencia a la interiorización de los preceptos. El proceso de particularización de la subjetividad concluye necesariamente en la exteriorización de los preceptos interiorizados. Es decir, la objetivación de la experiencia a través de sus confesiones. El relato de la protagonista implica la determinación de la subjetividad como individuo consciente de la existencia de otro. En primer lugar, la *schöne Seele* reconoce la existencia de una instancia universal que la determina y trasciende. En segundo lugar, reconoce la existencia de otras subjetividades, ya que el objetivo de su manuscrito es que sea leído por otras personas.

2. Werther, como ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”

Hegel define sintéticamente su concepción de “alma bella” en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*. Al respecto, sostiene: “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” (Hegel, 1966: 464-5). Es decir, la esencia del alma bella es el saber de sí misma. El filósofo alemán agrega que este saber de sí es la conciencia de sí misma como lo divino. 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 la ley 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 concibe a sí misma como la voz de lo divino y juzga a los demás desde esta perspectiva. Pero su postura es 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. Si 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.

Hegel afirma que la figura de Werther tiene cualidades que la emparentan con las características de un alma bella. El pensador alemán sostiene que *Las Desventuras del joven Werther* (Goethe, 1974)¹⁰ es parte de una corriente literaria dominante en Alemania.¹¹ La misma se funda en

¹⁰ 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.

¹¹ Sharpe (1991: 11-12) y Babbitt (2010: 48 y 50) sostienen que *Las Desventuras del joven Werther* es una crítica al pensamiento de Jean Jacques Rousseau. El intelectual ginebrino hacía énfasis en el rechazo a la sociedad burguesa de la época y la necesidad de aislamiento como vía para la estimulación

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 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 (Hegel, 1989: 176).

Werther llega incluso a manifestar que es la reflexión de la infinitud divina.¹² 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.¹³ Tal declaración no sólo muestra cierto desprecio por las exhortaciones e imposiciones de los demás, sino que también indica la ausencia de una determinación concreta que rijan el ánimo del personaje.

de la introspección. El suicidio de Werther es el reconocimiento que hace Goethe sobre la imposibilidad de la perspectiva rousseauniana acerca de la existencia.

Para Blessin (1979: 272-91), 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.

¹² “¡Ah, si pudiera expresar lo que siento! ¡Si lograra 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” (Goethe, 1974: 34).

¹³ “¡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” (Goethe, 1974: 35-6).

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.¹⁴

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:

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

¹⁴ Sax (1987: 15-24) señala correctamente que Werther anhela lo indeterminado. El protagonista de la novela epistolar declara que su alma es el espejo que refleja a Dios. El “hogar” que busca Werther es un estado espiritual en el cual converjan la infinitud divina y las determinaciones particulares de la vida cotidiana. Su “yo” anhela ir a un “más allá” cuando se encuentra limitado por dichas determinaciones. Sin embargo, el “más allá” alcanzado siempre resulta una nueva situación determinada de la cual quiere huir.

La observación de Sax resulta relevante para la comprensión del interés que *Die Leiden des jungen Werther* despertara en Hegel. Werther es un ejemplo de la particular concepción crítica de “alma bella” esbozada por el filósofo alemán, porque el personaje literario es incapaz de distinguir entre la universalidad de la ley moral y la autoconciencia individual que es consciente de este universal. El protagonista de la novela epistolar intuye que él es la voz del absoluto. Por este motivo, él proclama que su alma es un espejo que refleja a Dios. Sin embargo, la imagen que Werther tiene de sí se desvanece frente a la serie de determinaciones particulares de la vida cotidiana. Todo ser humano debe lidiar con límites y obstáculos. Pero el personaje en cuestión es incapaz de aceptar este hecho, pues él considera que es indigno de su condición. Él considera que cualquier límite es una afrenta a su dignidad. Luego, Werther evade toda coyuntura dada, ya que la considera opresiva. Él huye y busca un nuevo “hogar”. Pero cada vez que él llega a su supuesto destino, se enfrenta a la misma situación: una serie de particularidades que lo limitan.

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! (Goethe, 1974: 93).

Su insatisfacción está dirigida hacia la sociedad en general, sus leyes y costumbres, a la que considera un obstáculo para el desarrollo del talento natural de cada individuo.¹⁵ 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.¹⁶ Reconoce que el contacto con la gente le desagrada.¹⁷ Con ello también se supone que no logra interiorizar las determinaciones propias de la 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.¹⁸

¹⁵ “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” (Goethe, 1974: 43).

¹⁶ “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” (Goethe, 1974: 83-4).

¹⁷ “Nada hay en el mundo que no se nos pueda arrebatarse: salud, alegría, tranquilidad, buen hombre... y casi siempre por incompreensión, 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” (Goethe, 1974: 126).

¹⁸ “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

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 (Goethe, 1974: 33-4). De hecho, Werther afirma que lo único que realmente le pertenece es su propio corazón.¹⁹ 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.²⁰ Considera incluso que el suicidio sería la liberación del yugo que le impone la sociedad, la cual compara con un tirano (Goethe, 1974: 90-7). Su fin último es la felicidad sin mácula (Goethe, 1974: 124-6). Pero no puede alcanzar su objetivo, porque este exige la constante abstracción de las particularidades de la vida cotidiana. Werther adolece 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. Su yo sin forma no puede determinar su individualidad.

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

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?” (Goethe, 1974: 102-3).

¹⁹ “¡Ah! Cualquiera puede saber lo que yo sé, pero mi corazón es sólo mío” (Goethe, 1974: 139).

²⁰ “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” (Goethe, 1974: 148).

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. El protagonista sufre ante una realidad que no puede 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.

3. Conclusión

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 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. 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 el reconocimiento del otro como lector potencial. Los demás pueden acceder a la lectura de su interpretación de la ley moral porque 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. Werther se presenta al lector de sus cartas como una subjetividad cuya interioridad no ha sido determinada. Él no reconoce la existencia de un “amigo invisible” que lo guíe o le imponga normas. Al contrario, Werther se refiere a sí mismo como la reflexión de la universalidad divina. Él considera que su interioridad es inefable e indeterminable por medio cualquier acción: es un universal indeterminado, que no puede ser condicionado por ley alguna. Para Werther, no existe instancia alguna por encima de él. Por este motivo, toda normatividad social se le antoja sin sentido.

Bibliografía

- Babbitt, I. (2010). *Rousseau and Romanticism*. Memphis: General Books.
- Blessin, S. (1979). *Die Romane Goethes*. Königstein: Athenäum Verlag.
- Fleischer, S. (1968). Bekenntnisse Einer Schönen Seele. *Figural Representation in Wilhelm Meisters Lehrjahre*. MLN. 83, 6. Comparative Literature, 807-820.
- Goethe, J. W. (1974). *Las desventuras del joven Werther*. J. L. Guarner (trad.) Barcelona: Editorial Bruguera S.A.
- ____ (1841). *Aus meinen Leben: Dichtung und Wahrheit*. Leipzig: Philipp Reclam Verlag.
- ____ (2001). *Confesiones de un alma bella*. S. Mas (int. y trad.) Madrid: A. Machado Libros S.A.
- ____ (1870). *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Berlín: G. Grotesche Verlagsbuchhandlung.
- Harris, H. S. (1997). *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, Inc.

- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. W. Roces (trad.) con la colaboración de R. Guerra. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1989). *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns Muñoz (trad.) Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Heitner, R. R. (1980). Goethe's Ailing Women. *MLN*, 95, 3, German Issue, 497-515.
- Milne, D. (2002). The Beautiful Soul: From Hegel to Beckett. *Diacritics*, 32, 1, *Rethinking Beauty*, 63+65-71+73-82.
- Norton, R. E. (1995). *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca: Cornell University Press.
- Sax, B. C., (1983). Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*. *Journal of the History of Philosophy*, 21, 4, 437-466.
- ____ (1987). *Images of Identity: Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Sharpe, L. (1991). *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Speight, A. (2004). *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- von Mücke, D. (2000). Experience, Impartiality, and Authenticity in Confessional Discourse. *New German Critique*, 79, Special Issue on Eighteenth-Century Literature and Thought, 5-35.