

La concepción de “alma bella” en “El Espíritu del Cristianismo y su Destino”. Su relación con la noción homónima esbozada por Friedrich Schiller

Carlos Víctor Alfaro

ABSTRACT: This paper is about the notion of ‘beautiful soul’ in *The Spirit of Christianity and its Fate*: an unpublished article, written by Hegel in year 1798. The purpose of this paper is to show that the Hegelian definition of the beautiful subjectivity is similar to Schiller’s own notion. Secondly, the intended goal is to demonstrate that Hegel has a critical perspective on Schiller’s notion of beauty of soul. In other words, Hegel objects Schiller’s view of beauty of soul as an ideal. Thirdly, I will analyze the grounds of the theoretical disagreement between both thinkers. Finally, I will explain why Hegel choose Jesus as the main example of his critical notion of ‘beautiful soul’.

KEYWORDS: Hegel, Schiller, beautiful soul, Jesus, virtue

1. *Introducción*

Hegel se refiere por primera vez al ‘alma bella’ (*schöne Seele*), en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*.¹ La mencionada obra es un artículo que el autor escribe en 1799, sobre la vida y la obra de Jesús en su contexto histórico. Jesús y María Magdalena son definidos como bellas subjetividades en el artículo. Hegel se refiere al concepto ‘vida’ como la unidad originaria del sujeto y el objeto. Esta es presentada como una totalidad que se bifurca en ambos términos – sujeto y objeto -, para luego reunificarse². El ‘amor’ es el concepto que explica la

¹ HEGEL, G. W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: Hegel, G. W. F. **Hegels theologische Jugendschriften**. Tubinga: Hermann Nohl, 1907. Para consultar una traducción, HEGEL, G. W. F. *El espíritu del cristianismo y su destino*. In: HEGEL, G. W. F. **Escritos de Juventud**. Traducción de José María Ripalda y Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura económica, 2003.

² Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, pp. 288-9.

unión de ambos momentos.³ Pero el amor es un sentimiento subjetivo, cuya falta de completitud se muestra en la oposición a la objetividad y a la esfera de determinaciones que abre la reflexión intelectual. La religión es el culmen del amor, ya que es una unión a la que tiende la subjetividad del amor, pero que se objetiva en instituciones, en la vida cultural de un pueblo.⁴ En la religión se hace presente la intuición de lo divino como el sentimiento de lo infinito en lo finito.

La separación en dos términos es expuesta originalmente como la escisión entre la ley moral y la inclinación a actuar. Hegel reprueba esta perspectiva e intenta la superación del abismo entre la objetividad de la ley y la subjetividad de la inclinación sensible.⁵ Su proposición se funda en la exposición de la armonización entre deber e inclinación, tal como lo hiciera Schiller al postular el ideal de ‘alma bella’.⁶ La bella subjetividad puede superar la objetividad

³ Vd. HARRIS, H.S. Hegel und Hölderlin. In: Jamme, C.; Schneider, H. (Eds.). **Der Weg zum System**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 236-66, 1990. Hegel y Hölderlin se nutrieron de las nociones de ‘vida’ y ‘amor’ formuladas por Schiller. Hölderlin expresa esta teoría en *Hyperion*: la unidad del amor ya está rota en la dualidad vigilia/sueño, y sólo subsiste en la infancia. Para Hegel, el amor abstraído del mundo culmina con la crucifixión del ‘alma bella’. El pensador alemán considera necesaria una reconciliación entre el amor y el mundo material.

⁴ Vd. HEGEL, G. W. F. A. Entwürfe. In: Hegel, G. W. F. **Hegels theologische Jugendschriften**, pp. 389-90.

⁵ Vd. 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 ilustrado se somete a sí mismo, evitando la opresión de otro, ya que obedece la ley moral por él intuita. Sin embargo, el amor es la superación del deber y la inclinación. Hegel utiliza la ‘disposición de Menschenliebe’, en vez de la ‘disposición (*Gesinnung*) moral’ kantiana, en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*. Se enfatiza la disposición como la reconciliación de la razón con la inclinación. Así que la disposición cancela la positividad de la ley de la razón, el amor cancela los límites de la disposición, y la religión cancela al amor. Hegel busca así alejarse del pensamiento kantiano.

⁶ Vd. HEGEL, G. W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 266-8. La concepción *schilleriana* de la armonía entre deber – el momento objetivo –, e inclinación – el momento subjetivo –, es producto del influjo de varios autores en su pensamiento y obra.

Numerosos comentaristas han advertido el influjo que ejerciera la filosofía de Shaftesbury en el pensamiento de Schiller (Vd. COOPER, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000), porque ambos autores presuponían la armonía natural del universo y el hombre. Vd. SCHMEER, Hans. *Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. **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 esperada armonía entre ambas instancias es una Idea regulativa. Para Schmeer, la noción de ‘alma bella’ que defiende Schiller es una síntesis de la concepción de ‘belleza moral’ afirmada por Shaftesbury y el concepto kantiano de la conciencia del deber. Vd. CHYTRY, Josef. **The Aesthetic State: A quest in modern German thought**. Londres: University of California Press, 1989, p. 72. Josef Chytry también admite el influjo de Shaftesbury en la filosofía de Schiller, pues considera que el escritor alemán, al igual que el filósofo británico, creía que la belleza desarrollaba la sociabilidad mediante el cultivo de la empatía hacia otros seres sensibles. Vd. SHARPE, Lesley. **Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 56-9, 118-40. Schiller buscó un nuevo sentido de la noción de gracia de Shaftesbury en *Über Anmut und Würde* con el propósito de superar el dualismo kantiano de naturaleza y libertad. Sharpe sostiene que la concepción de ‘alma bella’ – la cumbre de la gracia –, es un intento de conciliación entre el pensamiento de Shaftesbury y la filosofía de Kant. El

de la ley, pero no logra la superación de la objetividad del mundo: las acciones que realiza son ‘virtuosas’, pero no alcanzan a manifestar el carácter ‘virtuoso’ de quien las realiza. Los límites de la efectividad de una buena acción son los límites del alma bella, que se halla restringida por la objetividad del mundo. La superación del mundo objetivo se da mediante el amor: la identificación del otro como una subjetividad significa asumirlo como un sujeto. Este reconocimiento sólo es posible a través del amor.⁷ Debido a este sentimiento, se desintegra la relación de sumisión: 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 someter a otro, tal como ha sido sometido. Mediante el amor, la relación 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 coto en la condición finita de los hombres. Como el individuo está limitado por su finitud, su amor no consigue trascender la objetividad de su condición positiva. El amor puro halla un obstáculo insalvable en la existencia biológica del individuo. Los seres humanos deben afanarse en satisfacer sus necesidades fisiológicas. El producto de la actividad laboral de un hombre se convierte en su posesión. La manutención y la propiedad privada separan a los individuos: se puede establecer una comunidad espiritual fundada en el amor, pero no una asociación basada en lo material.⁸ Hegel cree que la religión

alma bella es virtuosa por natural inclinación. Según Schiller, la virtud es el respeto a la ley moral. Vd. WILM, Emil C. **The philosophy of Schiller in its historical relations**. Bristol: Thoemmes Press, 1994, pp. 1-16, 36. Emil Carl Wilm también enfatiza la influencia que tuvo la obra de Shaftesbury sobre el pensamiento del joven Schiller, pues este último considera que felicidad, virtud y perfección constituyen una unidad indivisible en un universo conformado como una totalidad armónica. Vd. CARTER, Allan L., Schiller and Shaftesbury. In: **International Journal of Ethics**. V. 31, n. 2, 1921, pp. 203-228. El comentarista sostiene que 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; según Shaftesbury, en cambio, estética y moralidad son dos principios independientes que se relacionan espontáneamente. En segundo lugar, el ‘virtuoso’ de Shaftesbury cumple una función instrumental para el bienestar de la especie, mientras que el ‘alma bella’ de Schiller es el fin en sí mismo.

⁷ Vd. HARRIS. **Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801**, p. 305. Para Hegel, el amor no puede ser comprendido al nivel del entendimiento (*Verstand*), pues este último sólo entiende vínculos entre sujeto y objeto, mientras que en el caso del amor ya no hablamos de la división sujeto-objeto.

⁸ Vd. HARRIS. **Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801**, p. 310. Hegel piensa que la propiedad espiritual puede ser compartida. Sin embargo, este no es el caso de la propiedad material, ya que el vínculo del propietario con su propiedad involucra la potestad sobre un objeto. La imposibilidad de trascendencia de la relación entre propietario y propiedad material es esencial para la comprensión de la crítica que realiza Hegel a la doctrina de Jesús en *El Espíritu del Cristianismo y su destino*: la posesión implica una limitación a la religión fundada en el amor que postulaba Jesús, que impide su concreción en este mundo.

es la superación de las limitaciones del amor. La armonía intersubjetiva, y la concordancia entre los hombres y la naturaleza, sólo puede alcanzarse si la conciencia aprehende lo infinito en lo finito. O sea, si se concibe a sí mismo, al otro y a lo ‘otro’ como parte de la infinitud divina.⁹

Pero el interrogante que nace inmediatamente es en qué religión está pensando el filósofo alemán. Hegel cree que el judaísmo es una religión cuya prescripción principal es la subsistencia del individuo. Por consiguiente, el judaísmo prolonga el enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres entre sí. En el primer caso, el ser humano concibe la naturaleza como un obstáculo que se le opone y debe dominar, si pretende sobrevivir. En el segundo caso, el vínculo conflictivo entre el hombre y la naturaleza es trasladado al plano intersubjetivo, y los individuos luchan entre sí buscando la dominación del otro. El cristianismo - o más bien, la lectura que hace Hegel de la vida y el pensamiento de Jesús -, es una doctrina religiosa que se basa en el amor puro.¹⁰ Justamente por ello es una religión destinada al fracaso: como ya se ha observado, el amor no puede superar el retraimiento de los hombres preocupados por su subsistencia e individualizados como propietarios.¹¹ El politeísmo griego es la religión ideal de Hegel, ya que implicaba la conformidad entre la existencia individual y la vida en comunidad. En dicha doctrina religiosa, lo objetivo era incluido en la esfera del amor cuando era representado como algo bello. La belleza es la manifestación sensible de la armonía entre

⁹ Cf. LUKÁCS, Georg, **El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Trad. al español de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., 1970, pp. 201-11. Según el comentarista, Hegel ha percibido que el defecto del amor es la incapacidad de terminar con el encierro en el que se encuentra la subjetividad. El amor es una etapa de reconciliación transitoria en el devenir de la existencia. Este sentimiento vincula momentos. Pero estas instancias - hombre, mundo, dominio -, continúan existiendo en el amor. Es decir, no consigue diluir la bifurcación sujeto-objeto, y la contradicción entre ambos extremos subsiste: la positividad de la objetividad permanece. Lukács afirma que el amor no posee objetividad. Sólo la religión le concede objetividad al amor. Sin embargo, la religión tampoco puede trascender 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. Esta exégesis es criticable, ya que implica a identificación del cristianismo con el ideal hegeliano de religión. Lukács cree que el cristianismo era la religión ideal de Hegel, y que su destino - la muerte de Jesús y el fracaso del cristianismo como doctrina fundada en el amor -, señala las limitaciones de cualquier culto. Pero Hegel no afirma que el cristianismo haya agotado las posibilidades de la religión en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*. La religión ideal de Hegel, la *Phantasiereligion* griega, no implica la exclusión de lo objetivo, sino su concordancia con la conciencia subjetiva.

¹⁰ Vd. HARRIS. **Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801**, pp. 375-6.

¹¹ d. SIEP, Ludwig, *Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*. In: Henrich, Dieter y Düsing, Klaus (eds), **Hegel-Studien**. Beiheft 20: Hegel in Jena. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980, pp. 217-28. Hegel era escéptico hacia una comunidad de hombres cuyo fundamento sea el amor entre ellos. En primer lugar, porque el amor no trasciende la comunidad espiritual (vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, pp. 322-3). En segundo lugar, porque la negación de este límite lleva al fanatismo y la esterilidad (vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 324).

el sujeto y el objeto. Lo bello natural representa una naturaleza reconciliada con el hombre, y no en conflicto con este último.¹²

La crítica hegeliana a la noción de ‘alma bella’ sólo es plausible en el contexto del cristianismo, pues los límites que enfrenta la misma son la objetividad mundana innegable e insuperable. 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 ya no perciben la belleza exterior. La falta de belleza en las expresiones de la existencia es síntoma de la ausencia de armonía entre la conciencia individual y su entorno objetivo. La disposición de la bella subjetividad a la acción en concordancia con la ley moral choca contra la propia sensación de futilidad, ya que ella 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.

2. *La concepción de ‘alma bella’ de Hegel: similitudes con la noción de ‘alma bella’ de Schiller*

La definición de ‘alma bella’ guarda cierta semejanza con la expuesta por Schiller.¹³ Esta similitud puede ser comprobada 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

¹² Vd. CHYTRY, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 132-4. Vd. HARRIS. *Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801*, p. 224. Cf. DUQUE, Félix. El corazón del pueblo. La ‘religión’ del Hegel de Berna. In: Chacón, J.R.R.; Market, O. (Eds.). *El Inicio del idealismo alemán*. Madrid: Editorial Complutense, 1996, pp. 237-262. Según Duque, la representación hegeliana del politeísmo griego vela el clamor por la pérdida de una supuesta inocencia ‘natural’, debido al surgimiento del trabajo y la propiedad. La maldición que, en definitiva, trajo un Dios judío, y que implicó el tránsito del ideal grecorromano al mundo moderno.

¹³ Cf. SAX, Benjamin C., Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the *Lehrjahre* and the *Phänomenologie*. In: *Journal of the History of Philosophy*, V. 21, n. 4, 1983, pp. 437-466. Página 441. Para el comentarista, la concepción de ‘alma bella’ que presenta Hegel en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* es una reinterpretación de la noción pietista de la misma. Pero Sax no presenta prueba documental alguna que respalde su afirmación. Sostengo, en cambio, que Hegel reconstruye la noción de ‘alma bella’ expuesta por Schiller en *De la Gracia y la Dignidad*, y luego la aplica a la figura de Jesús.

oposición. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad, dominada.¹⁴

Un individuo que se inclina espontáneamente a actuar según los criterios de la ley moral, pero sin la observancia consciente del deber, lleva en sí la universalidad que parecía presentarse como exterior a su conciencia. O sea, la predisposición natural a obrar conforme al deber - no por deber, sino por el placer de actuar de tal manera -, implica que la ley moral lo constituye. Semejante carácter no está abstraído del universal, sino que pertenece al mismo. La subsistencia de un vínculo lógicamente necesario con el universal implica que la conciencia individual no es una particularidad aislada de este, sino parte constitutiva del mismo. Luego, la oposición entre ambos momentos se disuelve en una síntesis. Hegel desvincula a Kant de esta concepción, pues establece que la perspectiva kantiana no se enmarca en esta síntesis de lo universal y lo particular. El autor del artículo afirma que Kant rechaza la posibilidad de una conciencia individual que se conciba como conciencia de su propia universalidad. Es decir, Kant no considera que una conciencia singular se establezca a sí misma como normatividad universal.¹⁵ La filosofía kantiana queda excluida así de la concepción hegeliana de ‘alma bella’ en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*.

Es llamativo que la inclinación espontánea a actuar en consonancia con la ley sea definida como una virtud. Semejante tesis puede ser considerada 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 prescripto (al hombre) no son virtudes, sino la virtud, y la virtud no es otra cosa que ‘una inclinación al deber’”.¹⁶

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *El espíritu del cristianismo y su destino*, p. 310. HEGEL, G. W. F. *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 wir.“

¹⁵ Vd. KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. In: Kant, Immanuel. **Kant’s gesammelte Schriften**. V. 5. Berlín: Georg Reimer, 1913, § 42, pp. 299-300. Según Kant, un hombre tiene un alma bella cuando valora la belleza natural por encima de la belleza artística. La bella subjetividad kantiana intuye que la naturaleza es una estructura racional, aunque no pueda aprehenderla intelectualmente en su totalidad. Lo bello natural es la manifestación de una supuesta coherencia en la organización de la naturaleza. Esta coherencia nos enseña que las acciones morales pueden ser ejecutadas en una naturaleza constituida racionalmente. Por este motivo, un alma bella es aquella que vislumbra la posibilidad de realización de las acciones morales en el mundo fenoménico.

¹⁶ SCHILLER, Friedrich. **De la gracia y la dignidad**. Trad. de Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, p. 61. Las palabras entre paréntesis son mías. SCHILLER, Friedrich, *Ueber Anmuth und Würde*. In: SCHILLER, Friedrich. **Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehreren Zeitschriften vom**

Schiller continúa con su planteo, afirmando que “el hombre no sólo puede, sino que debe enlazar el placer al deber; debe obedecer alegremente a su razón”.¹⁷ La relación entre los dos momentos - placer y deber -, es la misma a la que alude Hegel cuando enuncia la síntesis entre la universalidad de la ley y la particularidad del sujeto: si la ley moral es el deber, el placer es la atribución de una particularidad al sujeto de la acción. El vínculo entre placer y deber desemboca en la correspondencia entre las inclinaciones naturales del hombre y su propia razón. De este modo, la ley moral no es percibida como un momento inaprensible por la conciencia individual. La ley deja de ser ‘objetiva’. 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”.¹⁸ Hegel aseveraba que, en la virtud kantiana, la universalidad de la ley moral y la particularidad del sujeto de la acción no se sintetizan. 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.”¹⁹

Verfasser selbst gesammelt und verbessert. V. 2. Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, 1800, pp. 294-5: “*Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nicht anders als eine Neigung zu der Pflicht*”:

¹⁷ SCHILLER. **De la gracia y la dignidad.** p. 61. SCHILLER, F. Ueber Anmuth und Würde. p. 295: “*der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.*”

¹⁸ SCHILLER. **De la gracia y la dignidad,** p. 64. SCHILLER. Ueber Anmuth und Würde, 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.*”

¹⁹ SCHILLER. **De la gracia y la dignidad,** pp. 61-2. SCHILLER. Ueber Anmuth und Würde, 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.*” Vd. WILM, Emil C. The Relation of Schiller's Ethics to Kant. In: **The Philosophical Review.** V. 15, n. 3, 1906, pp. 277-292. Schiller, aunque asumía que su pensamiento era kantiano, era crítico con respecto a algunos aspectos de su pensamiento. Vd. BAXLEY, Anne Margaret. The beautiful soul and the autocratic agent: Schiller's and Kant's 'Children of the House'. In: **Journal of the History of Philosophy,** v. 41, n. 4, 2003, pp. 493-514. Kant sostiene contra Schiller que el vínculo entre obediencia al deber e inclinación sensible es asimétrico. El deber, como normativa universal, no puede ser adaptado a la disposición patológica particular del individuo. Al contrario, las inclinaciones sensibles deben adecuarse a la ley moral. Vd. ROEHR, Sabine. Freedom and Autonomy in Schiller. In **Journal of the History of Ideas.** V. 64, n. 1, 2003, pp. 119-134. Schiller creía en el concepto de voluntad libre neutral de Reinhold. El concepto de voluntad libre neutral de Reinhold se funda en la consideración de dos impulsos: el primero es el impulso egoísta, fundado en la sensibilidad, y cuyo objeto es el placer; el otro es el impulso no-egoísta, y establece una ley que es necesaria sólo por sí misma. Los impulsos son diferentes, aunque se entrelazan. Ellos actúan instintivamente y con necesidad. El impulso egoísta satisface inclinaciones patológicas. El impulso no-egoísta produce la ley moral. La libertad no es un impulso, sino la facultad de decidir entre ambas demandas. Schiller ubica la volición libre entre el deber y la inclinación. Según Roehr, su propósito era la trascendencia de la dicotomía kantiana para lograr el ideal de un individuo que ejecute la moral por inclinación natural. La noción *schilleriana* de ‘alma bella’ es el intento de superación de este dualismo. Vd. STRICHT, Fritz. **Schiller, sein Leben und sein Werk.** Estados Unidos: University of Michigan Library, 2011, pp. 16-27, 65-80 y 86-94. Schiller coincidía con Kant sobre lo belleza y su

Hegel afirma que la armonía entre las inclinaciones naturales y la conciencia del deber era una realidad en las *poleis* de la Grecia clásica, tal como lo sugiere al aludir a los hijos de las ‘bellas naciones’ que vivían en paz con la naturaleza.²⁰ Los griegos asumían que los dioses gobernaban la naturaleza.²¹ El respeto a su poder implicaba la subordinación a la naturaleza, que envuelve la obediencia a las inclinaciones de su propia condición sensible. Por este motivo, el acatamiento de los preceptos religiosos significaba la concordancia entre su apetencia y la conciencia del deber. La belleza natural era vista como la revelación de lo divino. El principal atributo de lo divino es la libertad. La intuición de su propia belleza física les indicaba su participación en lo divino; por ello, son libres. Por consiguiente, Hegel asevera que el politeísmo griego era una religión bella y libre para un pueblo libre.²² Los griegos observaban leyes que ellos mismos se habían dado, y seguían a autoridades que ellos mismos habían designado. Consagraban sus posesiones y sus existencias a 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”.²³ Su principal objetivo era la salvaguardia de la patria, y por ella sacrificaban su individualidad.²⁴ El Estado era la expresión de la libertad de sus conciudadanos. Por consiguiente, la patria era reverenciada como una cuestión divina. Las virtudes republicanas estaban sacralizadas: la protección del bien común representaba el resguardo de lo divino, que coexiste con lo humano.

Los triunfos castrenses y económicos que acompañaron al éxito político de esta organización social fueron motivo del origen de una aristocracia en el seno de las ciudades griegas, así como también en la república romana. Esta clase social estableció violentamente su

status de símbolo de lo ético, porque ambos placen sólo por la forma. Sin embargo, Kant sostenía que la belleza es subjetiva, ya que no implica atributo objetivo. Schiller se aproximaba a un criterio de belleza objetivo, porque consideraba que la misma es una manifestación de la libertad. Este último se opuso abiertamente a Kant en *De la Gracia y la Dignidad*, y afirmó que es una exigencia ética mostrar belleza en la acción.

²⁰ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 245. Vd. HARRIS. **Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801**, p. 193. En su estadía en Berna, Hegel pensaba que la Grecia clásica había alcanzado el ideal humano. El problema era que el intento del hombre moderno por alcanzar este ideal chocaba con la imposibilidad de retornar a la naturaleza.

²¹ Vd. HEGEL, G. W. F. *Die Positivität der christlichen Religion*. In: Hegel, G. W. F. **Hegels theologische Jugendschriften**, p. 222.

²² Vd. HEGEL. *Die Positivität der christlichen Religion*, p. 221.

²³ HEGEL, G. W. F. *La positividad de la religión cristiana (1795-1796)*. In: Hegel, G. W. F. **Escritos de Juventud**, p. 151. HEGEL. *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.*”

²⁴ Vd. HEGEL. *Die Positivität der christlichen Religion*, pp. 221-2.

agenda frente al resto de la sociedad. La figura del Estado como consecuencia del sacrificio mancomunado desapareció. La ausencia de la noción de bien común en el horizonte de comprensión significó la desaparición de la idea de comunidad como producto de voluntades libres: los ciudadanos ya no se subordinaban a una legalidad por ellos sancionada, sino que eran sometidos a la legislación establecida por una casta. Los miembros de la comunidad perdían su libertad; y, con ello, el atributo más relevante de lo divino. La patria había perdido su halo sacro, y su protección ya no era un mandato sagrado. La sociedad se fragmentaba: el único objetivo de la acción individual sería la satisfacción de quien la realizaba. La inmolación del individuo por mor de la totalidad social se había deslegitimado.²⁵ Los dioses renunciaban a lo terrenal y lo infinito se alejaba de la condición humana.²⁶ En estas condiciones, la concordia entre las inclinaciones sensibles y la conciencia del deber era una quimera.²⁷

Schiller tiene una postura parecida a la de Hegel. El escritor alemán sostiene que la Grecia clásica es el modelo político y social en la sexta carta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*²⁸, ya que los griegos desenvolvían todas sus capacidades armoniosamente. Los hombres modernos, en cambio, despliegan sólo una de sus habilidades, mientras el resto permanece atrofiado. Schiller se distingue de Hegel porque cree que el motivo de esta transformación no ha sido la lucha de clases, sino la división del trabajo exigida por el progreso material. La evolución de cada esfera de la actividad humana ha involucrado una gradual especialización de la fuerza de trabajo. Cada trabajador explota sus limitadas aptitudes en el desenvolvimiento de las habilidades necesarias para ejecutar su trabajo. El Estado moderno es parecido a una máquina, y cada miembro de la sociedad es un componente de ella. Los griegos, en cambio, alcanzaban a ser singularidades que manifestaban su comunidad como una totalidad. O sea, eran individuos que mostraban en sí mismos la riqueza del universal al que pertenecían. Pero el Estado se ha abstraído de los individuos en la modernidad. El ciudadano es indiferente a la cosa pública y su clase dirigente no lo tiene en cuenta. La falta de interés cívico deriva en

²⁵ Vd. HEGEL. *Die Positivität der christlichen Religion*, p. 223.

²⁶ Vd. HEGEL. *Die Positivität der christlichen Religion*, p. 224.

²⁷ Vd. HARRIS. **Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801**, p. 429. El politeísmo griego era la religión de un pueblo feliz, que reducía el hiato entre objeto y sujeto a su mínima expresión, y cuyos miembros entendían que sus existencias eran infinitas. Los pueblos infelices separan la finitud y la infinitud: por un lado, están los hombres, finitos, dependientes de lo que les circunda; por el otro lado, está Dios, independiente, infinito.

²⁸ Vd. SCHILLER, Friedrich. *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*. In: SCHILLER, Friedrich. **Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden**. V. 12 XII. Stuttgart y Tubinga, J.G. Göttschen Buchhandlung Verlag, 1838, pp. 17-26.

la anomia. El 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.²⁹ Schiller reconoce que este escenario era necesario, ya que la humanidad no podría haber progresado de otro modo que no fuera mediante el desenvolvimiento de cualidades individuales específicas. Así, el fenómeno de la humanidad griega no podía perdurar ni desenvolverse más allá de lo alcanzado. Sólo se podía llegar al enajenamiento del entendimiento moderno, reflejado en sus particularidades individuales.³⁰ Pero semejante proceso de abstracción ha resultado en la depauperación de la existencia individual. Sólo la armonía de las facultades dará por resultado hombres felices. Por consiguiente, la totalidad que la cultura ha destruido debe restablecerse mediante una cultura superior a la moderna.

Observamos que, más allá de ciertas semejanzas entre las concepciones acerca de la bella subjetividad postuladas por ambos autores, aparecen sutiles contrastes que es necesario considerar. Schiller cree que la armonía entre las inclinaciones sensibles y la conciencia del deber fue una realidad en la cotidianeidad de las ciudades de la Grecia clásica. Sin embargo, esta comunidad armónica se dio por terminada con la evolución de la división del trabajo, y la consecuente especialización laboral. Esta exégesis de la antigüedad le permite afirmar que es imposible retornar al modelo social y político helénico. Sin embargo, también le deja margen para proponer la necesidad de construir un modelo sociopolítico que promueva el desarrollo armonioso de las facultades individuales: la nueva organización social debe obtener el mismo

²⁹ Vd. BABBITT, Irving. Schiller and Romanticism. In: **Modern Language Notes**. V. 37, n. 5, 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 sostuviera 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, (Vd. SCHILLER, Friedrich. *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schiller, Friedrich. **Schillers Sämtliche Werke in zwölf Bänden**. V. 12. Stuttgart y Tubinga, J.G. Göttschen Buchhandlung Verlag, 1838, pp. 229-30).

³⁰ Vid. CHYTRY. **The Aesthetic State: A quest in modern German thought**, p. 92. Schiller creía que la bella armonía ateniense no era recreable, ya que ha surgido el espíritu individual, que se autodetermina.

resultado que la polis ateniense, conservando los adelantos científicos y técnicos logrados en la modernidad. En este contexto, el ‘alma bella’ se opone al Estado moderno como el ideal de un hombre que es capaz de enlazar la satisfacción de su deseo con la conciencia de su deber moral. Hegel también asume que la armonía entre las apetencias sensibles y la conciencia del deber fue la cualidad más relevante del modelo sociopolítico de las ciudades de la Grecia clásica. Pero Hegel no cree que el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y la consecuente división del trabajo haya sido la causa del ocaso de esta cultura. El filósofo alemán afirma que la decadencia del mundo grecorromano es producto de la desacralización de la virtud republicana, con la eventual descomposición de los vínculos que unían a los miembros de la comunidad. La ausencia de fundamentos religiosos que sostengan la armonía entre las tendencias patológicas y la conciencia del deber provocó la intuición de la desvinculación de la existencia humana con respecto a lo divino, absoluto, bello, universal e infinito. En este contexto histórico surge el ‘alma bella’. Según Hegel, un alma bella es una conciencia individual que ansía restablecer el vínculo entre su existencia finita, representada por sus apetencias, y lo infinito, que se manifiesta en la ley moral de la cual es consciente. El surgimiento de la bella subjetividad es producto de la decadencia de la religión pagana helénica; pues lo que persigue un alma bella se daba naturalmente en las ciudades-Estado de la Grecia clásica.

3. *La concepción de ‘alma bella’ de Hegel: diferencias con la noción de ‘alma bella’ de Schiller*

Schiller considera que el carácter virtuoso de la bella subjetividad no puede ser alcanzado realmente. Pues la armonía entre la inclinación sensible y la conciencia del deber no perdura por tiempo indefinido, y el conflicto entre ambas instancias es inevitable.³¹ Luego, el alma bella es una idea regulativa: un ideal al que debe perseguir todo ser humano, aunque sepa que es inaprensible.³² Para Hegel, el obstáculo de la bella subjetividad es la concreción de su carácter

³¹ El vínculo entre la inclinación sensible y el deber moral no es armonioso, sino que se presenta 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 (Vd. SCHILLER, Friedrich. *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.

³² Vd. SCHILLER, Friedrich. *Ueber Anmuth und Würde*, pp. 320-1.

virtuoso. Pues cada acción que el alma bella realizase estaría objetivamente condicionada. O sea, estaría limitada por las condiciones espacio-temporales, históricas, culturales y materiales bajo las cuales se realizaría. El resultado de una acción limitada de este modo no consigue reflejar la intención que anima al sujeto de la misma.³³ Hegel afirma 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)³⁴ es un sentimiento de vergüenza ante la situación limitada, viciada. El bienhechor es siempre superior al que es objeto de su beneficencia.³⁵

Hegel sostiene que las ‘almas bellas’ son infelices. El autor afirma que las causas de su desdicha pueden ser dos: el reconocimiento de su destino, o la incapacidad de satisfacer su anhelo. El primer caso lo hallamos cuando una bella subjetividad asume que sus acciones siempre estarán limitadas por las condiciones antedichas. El individuo que personifica esta figura advierte el abismo existente entre la finitud de una buena acción y la infinitud de la ley moral. O sea, el alma bella asume que es imposible que su praxis resulte en un acto que refleje plenamente la ley moral. El segundo caso lo hallamos cuando la bella subjetividad no advierte

³³ Vd. HEGEL. A. Entwürfe. pp. 388-9.

³⁴ Vd. MERCIER, Louis-Sébastien. **Montesquieu à Marseille: Pièce en trois actes**. Estados Unidos de América: Nabu Press, 2010. Es una obra teatral de tres actos, en la cual se relatan las vicisitudes del autor de *El Espíritu de las leyes* en Marsella. Montesquieu define al virtuoso como un retoño de la naturaleza. 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 financieramente al hijo de Robert y su familia, luego de que este le relatara lo ocurrido. 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 asistido económicamente a su madre para que no fuera desahuciada. Finalmente, Robert regresa con su familia a Marsella. El comerciante narra a los suyos que alguien había pagado por su liberación y costado su viaje. Se revela entonces que había sido Montesquieu quien lo había hecho. Pero cuando los familiares y amigos de Robert buscan al protagonista para agradecerle por semejante acto, este desaparece de la reunión y parte de Marsella sin dejar rastro.

³⁵ HEGEL, G. W. F. **El espíritu del cristianismo y su destino (esbozos)**, pp. 271-2. HEGEL. 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.*“

la imposibilidad de ejecutar una actividad que manifieste plenamente la ley moral. La insatisfacción por el efecto limitado de sus actos invade al individuo, y este siempre encuentra impedimentos para expresar lo que siente. Ambos casos exponen la infelicidad del ‘alma bella’, que se manifiesta en la ‘nostalgia’ (*Wehmut*) de la subjetividad ante sus limitaciones: el anhelo de realización, imposible de satisfacer, la hace sentir infeliz.

Nótese un contraste aparentemente leve entre ambas perspectivas. Schiller piensa que el alma bella es un ideal irrealizable. Hegel considera que la bella subjetividad es un tipo humano personificado por personajes históricos. Es decir, el filósofo alemán sostiene que el alma bella existe concretamente. Sin embargo, él asume que su virtuosidad no puede manifestarse mediante los actos realizados, ya que cada acción tiene consecuencias limitadas. Schiller afirma que la virtud de un ser humano no puede determinarse por la ejecución de una buena acción; Hegel sostiene que la virtuosidad de un alma bella no puede reflejarse en una buena acción. Si el primero asevera que la virtud radica en el carácter de un hombre que es virtuoso en todo momento, el segundo advierte que una acción no desvela el verdadero carácter de un alma bella. En ambos casos se muestra la incapacidad de transformar la plena subjetividad en una determinación objetiva. En el caso de lo expuesto por Schiller, el mencionado problema es dejado de lado cuando el autor advierte que el alma bella es un ideal concretamente irrealizable. Sin embargo, la exposición de Hegel ni soluciona el inconveniente, ni lo deja de lado. El filósofo alemán afirma que el alma bella existe fácticamente; pero esta no puede revelar su subjetividad en toda su magnitud, debido a las limitaciones propias de la determinación objetiva. La cuestión que surge inmediatamente es cómo puede Hegel afirmar que la bella subjetividad existe, si asume que esta no se revela mediante su objetivación. La respuesta a este interrogante la hallamos en la falta de gozo del alma bella ante las consecuencias limitadas de sus actos. Un hombre correcto estaría complacido si concibiera una buena obra; pero un alma bella no lo estaría, pues el acto consumado no colma sus expectativas.³⁶ No puede alcanzar su meta, ya que

³⁶ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, pp. 292-3. Hegel afirma que María Magdalena es un alma bella. Al respecto, se refiere al perdón que le concede Jesús. Según el autor, la gente honesta no perdona, pues la absolución implica la superación del deber. La transgresión de un derecho involucra una falta que una persona ‘honesto y correcta’ no puede olvidar. Una persona honesta aún intuye la ley moral como una objetividad opuesta a la subjetividad de su conciencia.

Pero un alma bella concibe la ley moral como una instancia de la armonía entre esta y su inclinación al deber. Elige el perdón a la falta antes que la renuncia a su capacidad de velar por el bienestar de su prójimo. Por este motivo, Hegel afirma que las ‘personas honestas y correctas’ no pueden entender la perspectiva de un alma bella.

su logro implicaría rebasar todo condicionamiento. La melancolía que la invade refleja el anhelo por alcanzar este fin y la define justamente como un ‘alma bella’. Según Schiller, el alma bella es un ideal inalcanzable; para Hegel, en cambio, es el anhelo insatisfecho por este ideal inaprensible lo que la determina.

Tal como el autor de *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* sostiene, la bella subjetividad se siente insatisfecha por las limitaciones que enfrenta cuando manifiesta sus intenciones. Las condiciones no se refieren solamente al alcance limitado de sus consecuencias. También involucran las determinaciones bajo las cuales debe actuar el alma bella: esta última intenta expresar su virtuosidad en un medio caracterizado por la presencia de hombres corrompidos. Cuando Hegel se refiere a situaciones viciadas, nos remite al entorno en el que debe desenvolverse la bella subjetividad: cercada por quienes no participan de su disposición natural al deber, se ve obligada a tratar con ellos según sus términos, o abstenerse de actuar. Por consiguiente, cuando el autor define a Jesús como un ‘alma bella’, afirma que su carácter inmaculado perdura mediante la renuncia a todo vínculo terrenal, porque toda relación carga con la mácula de la opresión que ejercían los hombres hacia sus prójimos.³⁷ La libertad y la belleza, indicativos de lo divino, no pueden revelarse en un mundo deshonorado por motivaciones egoístas. Así, Hegel sostiene que “la libertad suprema - la posibilidad de renunciar a todo para conservarse - es el atributo negativo de la belleza del alma”.³⁸ La bella subjetividad se determina negando toda exterioridad, con el objetivo de mantener la pureza de su carácter. Es decir, se identifica por la exclusión de todo lazo social en un intento por perdurar inmaculada.³⁹ Pero la huida de todas las determinaciones de la vida implica necesariamente su

³⁷ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 326.

³⁸ HEGEL. *El espíritu del cristianismo y su destino*, p. 328. HEGEL. *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.*”

³⁹ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 286. Hegel afirma que el abandono de las determinaciones objetivas significa la superación de las condiciones jurídicas. Es decir, la renuncia al reclamo de sus derechos. Cuando el alma bella - en este caso, Jesús -, deja de lado sus legítimos reclamos, no puede ser ofendido porque alguien los pase por alto. El ofensor no es visto como tal. Por eso la bella subjetividad perdona a quien lo ofende y se reconcilia con él.

Pero Hegel admite que el perdón cristiano de las faltas no es una solución aceptable para el mal que aqueja a la humanidad. La práctica de la absolución cristiana sustrae a los hombres de este mundo. (Vd. SHKLAR, Judith, *The Phenomenology: Beyond Morality*. In *The Western Political Quarterly*, V. 27, n. 4, 1974, pp. 597-623).

padecimiento, pues el alma bella siente la opresión de aquello que intenta evitar constantemente.⁴⁰

4. *La crítica de Hegel a la postura del alma bella: la vida de Jesús*

Luego, observamos la doble frustración de la bella subjetividad. En primer lugar, renuncia a la acción. Por un lado, su abstención se funda en la imposibilidad de manifestar su interioridad por medio de sus actos. Por otro lado, su abstención se basa en la negativa a sostener relaciones con hombres de comportamiento reprobable. Así, este es su primer fracaso, ya que no consigue cambiar el mundo en el que vive.⁴¹ En segundo lugar, su intento de abstraerse del mundo se ve frustrado, pues la huida de los vínculos que la circundan significa que ella los reconoce como tales. Es decir, un alma bella que evita los lazos sociales que no ha conseguido cambiar, reconoce la existencia de los mismos en el movimiento de evasión. Por consiguiente, no evita padecerlos. Luego, se observa su segundo fracaso.

Jesús, como la personificación del ‘alma bella’, es un buen ejemplo de este intento frustrado.⁴² Su tentativa de imposición de las bases morales emanadas de su interioridad se malogra, pues la moralidad no logra transformarse en la ‘Eticidad’ (*Sittlichkeit*) de una comunidad.⁴³ Tal como lo sostuvo Hegel en los esbozos de *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*⁴⁴, la disposición a actuar moralmente se convierte en una acción que no manifiesta la verdadera intención del agente. Una buena obra es la supuesta manifestación de la síntesis entre la razón y la inclinación sensible. Pero esta unidad no se expresa más que condicionada por las determinaciones objetivas de la acción que la refleja. Por este motivo, Jesús debe repetir indefinidamente las buenas acciones para unificar la razón y la inclinación sensible, o abstenerse de realizar buenas obras, debido a la incapacidad de expresar positivamente la unificación de ambos momentos.

⁴⁰ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 324.

⁴¹ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 326.

⁴² Vd. HEGEL. G. W. F. *Volksreligion und Christentum*, pp. 67-9. Según Hegel, Jesús no es la virtud misma encarnada en un ideal humano.

⁴³ Vd. GETHMANN-SIEFERT, Annemarie, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. In: **Hegel-Studien. Beiheft 25**. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985, pp. 148-52. La comentarista afirma que Hegel impugna tanto la perspectiva kantiana de la virtud, como la noción de virtud esbozada Schiller en *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.

⁴⁴ Vd. HEGEL. A. *Entwürfe*, pp. 388-9.

María Magdalena enfrenta el mismo conflicto. Ella también es considerada un ‘alma bella’.⁴⁵ Ella se dirige a casa de un fariseo, sabiendo que allí se halla Jesús. Cuando lo encuentra, besa sus pies y los unge con los perfumes más costosos. El anfitrión, Simón, se ofende por su presencia. Los discípulos de Jesús, en cambio, rechazan sus acciones, porque no la comprenden: creen que lo más loable hubiera sido vender el costoso perfume y donar el dinero para ayudar a los pobres. Centrándose en el vínculo entre los discípulos y María Magdalena, Hegel la define como un ‘alma bella’, rechazada por la gente honesta. A continuación, explica que la gente honesta siente rencor hacia las almas bellas.⁴⁶ La honestidad es entendida como la virtud de actuar según lo estipulado por la ley. El hombre honesto actúa por respeto a la ley, y no por temor al castigo por la transgresión de la misma. Él se somete a la ley como si este fuera el universal que lo gobierna. El problema de esta virtud es que el universal no es determinado por quien se subordina al mismo. De este modo, la ley es intuida como una exterioridad. O sea, como un elemento extraño y ajeno a la subjetividad. Por ello, la bella subjetividad - que perdona y es perdonada por sus faltas -, es resistida por quien no ve opción alguna al cumplimiento del deber.⁴⁷

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”.⁴⁸ En primer lugar, lo que salta a la vista es que esta afirmación es la apología del alma bella: es lo que ella diría para justificar su conducta. Según la proposición realizada por el pensador alemán, sólo algunos pueden comprender el verdadero sentido de las acciones de un alma bella. Hegel no especifica quienes son aquellos que pueden tener en estima sus atributos, pero hace manifiesto su desprecio hacia quienes no son capaces de hacerlo. El trato despectivo hacia estos últimos significa que, por derivación, las acciones de un alma bella sólo pueden ser calificadas como loables: aquél que no lo juzgara así sería un ‘espíritu grosero’. Pero si ninguna objeción resulta admisible, entonces sólo es juzgable por

⁴⁵ Vd. NORTON, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, pp. 276-7.

⁴⁶ Vd. HEGEL. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 292.

⁴⁷ Vd. HARRIS. *Hegel's development: toward the Sunlight 1770-1801*, pp. 354-5. Vd. LUKÁCKS. *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 219.

⁴⁸ HEGEL. *El espíritu del cristianismo y su destino*, p. 335. HEGEL. *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.*”

quien coincida plenamente con su pensamiento. El único juez que puede calificar favorablemente todo lo que haga alguien es él mismo. Dado el peculiar criterio en el cual se encuadran las condiciones para el juicio de su conducta, el único juez de un alma bella es entonces esta misma. En segundo lugar, la bella subjetividad admite implícitamente la incapacidad de comunicar a los demás los motivos de sus actos cuando ensaya una justificación de los mismos. Por consiguiente, la expresión objetiva de la interioridad subjetiva es una tarea condenada al fracaso.

Jesús responde a esta decepción, retrayéndose. Su existencia es estéril. Los vínculos con los demás se reducen a su mínima expresión. De este modo, sorteando la corrupción 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”.⁴⁹ El empobrecimiento de las relaciones con los demás, incluidos sus familiares⁵⁰, culmina con la renuncia a 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”.⁵¹

La falta de compromiso con los demás es el rasgo más notable de la ausencia de mácula en el alma de Jesús. Sin embargo, esta integridad es, paradójicamente, su mayor pecado: Jesús ha profanado la vida. El rechazo a estrechar lazos con los demás, y la pretensión de que sus discípulos también los evitaran⁵², envuelve la disolución de los vínculos mediante los cuales se desarrolla la existencia.⁵³ La abstención es también una acción. Por este motivo, Jesús está destinado a sufrir por sus actos. Su crucifixión es un suceso necesario y comprensible debido a su renuencia a actuar, incluso en su propia defensa.

5. *Síntesis.*

La noción de bella subjetividad esbozada por Hegel es parecida a la esbozada por Schiller en sus escritos. Pero esta semejanza no significa que sean idénticas. Para Schiller, el ‘alma

⁴⁹ HEGEL. El espíritu del cristianismo y su destino, p. 367. HEGEL. 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.*”

⁵⁰ Vd. HEGEL. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, p. 326.

⁵¹ HEGEL. El espíritu del cristianismo y su destino, p. 367. HEGEL. Der Geist des Christentums und sein Schicksal, p. 326: “*weil sein Reich Gottes nicht auf Erden noch Platz finden konnte, so mußte er es in den Himmel verlegen.*”

⁵² Vd. HARRIS. **Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801**, pp. 217, 371-2, 381.

⁵³ Vd. HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, pp. 284-287.

bella’ es una idea regulativa, que funciona como criterio para evaluar el progreso de los individuos. Según Hegel, el ‘alma bella’ es identificable por la insatisfacción que siente por la imposibilidad de alcanzar aquello que anhela: la armonía entre sus propias inclinaciones y la ley moral por ella misma intuita. La distinción entre ambas exégesis permite examinar la postura crítica adoptada por el filósofo suabo hacia la noción de ‘alma bella’. El acto singular es una exteriorización condicionada, que no expresa la universalidad del deber. El anhelo de la bella subjetividad resulta en la repetición compulsiva de acciones, cuyo fin es la ‘objetivación’ de su subjetividad; o la insatisfacción la conduce al rechazo de cualquier tipo de acción, en tanto el acto no puede reflejar su verdadera intención. Si el alma bella se abstiene de actuar, su vida es estéril. Luego, comete el mayor perjurio contra la existencia terrenal: la indeterminación propia y la del medio que la rodea, la ausencia de compromiso con los demás.

Carlos Víctor Alfaro

Universidad del Este: San Nicolás, Buenos Aires, Argentina

arnolfo29@yahoo.com.ar

BIBLIOGRAFIA

- BABBIT, Irving. Schiller and Romanticism. **Modern Language Notes**. V. 37, n. 5, 1922, pp. 257-268.
- BAXLEY, Anne Margaret. The beautiful soul and the autocratic agent: Schiller’s and Kant’s ‘Children of the House’. **Journal of the History of Philosophy**. V. 41, n. 4, 2003, pp. 493–514.
- CARTER, Allan L. Schiller and Shaftesbury. **International Journal of Ethics**. V. 31, n. 2, 1921, pp. 203-228.
- CHYTRY, Josef. **The Aesthetic State: A quest in modern German thought**. Londres: University of California Press, 1989.

COOPER, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DUQUE, Félix. El corazón del pueblo. La ‘religión’ del Hegel de Berna. In: Chacón, J.R.R.; Market, O. (Eds.). **El Inicio del idealismo alemán**. Madrid: Editorial Complutense, 1996, pp. 237-262.

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie. Die Funktion der Kunst in der Geschichte: Untersuchungen zu Hegels Ästhetik. **Hegel-Studien. Beiheft 25**. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.

HARRIS, H.S. Hegel und Hölderlin. In: Jamme, C.; Schneider, H. (Eds.). **Der Weg zum System**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 236-66, 1990.

_____. **Hegel’s development: toward the Sunlight 1770-1801**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Escritos de Juventud**. Traducción de José María Ripalda y Zoltan Szankay. Madrid: Fondo de Cultura económica, 2003.

_____. **Hegels theologische Jugendschriften**. Tubinga: Hermann Nohl, 1907.

KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. In: Kant, I. **Kant’s gesammelte Schriften**. V. 5. Berlín: Georg Reimer, 1913.

LUKÁCS, Georg. **El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., 1970.

MERCIER, Louis-Sébastien. **Montesquieu à Marseille: Pièce en trois actes**. Estados Unidos de América: Nabu Press, 2010.

ROEHR, Sabine. Freedom and Autonomy in Schiller. **Journal of the History of Ideas**. V. 64, n. 1, 2003, pp. 119-134.

SAX, Benjamin C. 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**. V. 21, n. 4, pp. 437-466, 1983.

SCHILLER, Friedrich. **De la gracia y la dignidad**. Traducción de Juan Probst y Raimundo Lida. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

_____. Ueber Anmuth und Würde. In: Schiller, F. **Kleinere prosaische Schriften von Schiller. Aus mehrern Zeitschriften vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert**. V. 2. Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, 1800.

_____. Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen. In: Schiller, F. **Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden**. V. 12. Stuttgart y Tubinga: J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838.

_____. Ueber naive und sentimentalische Dichtung. In: Schiller, F. **Schillers Sämmtliche Werke in zwölf Banden**. V. 12. Stuttgart y Tubinga: J.G. Gottaschen Buchhandlung Verlag, 1838.

SCHMEER, Hans. Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. **Germanische Studien**. Heft 44. Nedeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, 1967.

SHARPE, Lesley. **Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SHKLAR, Judith. The Phenomenology: Beyond Morality. **The Western Political Quarterly**. V. 27, n. 4, p. 597-623, 1974.

SIEP, Ludwig. Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena. In: HENRICH, Dieter y DÜSING, Klaus (Orgs.). **Hegel-Studien**. Beiheft 20: Hegel in Jena. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 217-28, 1980.

STRICH, Fritz. **Schiller, sein Leben und sein Werk**. Estados Unidos: University of Michigan Library, 2011.

WILM, Emil C. The Relation of Schiller's Ethics to Kant. **The Philosophical Review**. V. 15, n. 3, pp. 277-292, 1906.

_____. **The philosophy of Schiller in its historical relations**. Bristol: Thoemmes Press, 1994.