

La concepción de *alma bella* en el pensamiento de Jakob Fries y su diferencia con la concepción de *alma bella* en la filosofía de Hegel

The conception of the *beautiful soul* in the thought of Jakob Fries and its difference with the conception of the *beautiful soul* in Hegel's philosophy

Carlos Víctor Alfaro
Universidad Nacional de Rosario
Argentina
ORCID: 0000-0003-4367-1253

Resumen

Robert Norton considera que la concepción de *alma bella* de Jakob Fries es similar a la esbozada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel a través de su obra. Sin embargo, el autor de la *Filosofía del derecho* no incluye explícitamente a Fries dentro del elenco de representantes del pensamiento del alma bella. Sostengo que su ausencia solo puede explicarse porque el autor de *Julius und Evagoras* no poseía una noción de *alma bella* similar a la de Hegel.

Abstract

Robert Norton believes that Jakob Fries's notion of *beautiful soul* is similar to Georg Wilhelm Friedrich Hegel's. However, the author of *Philosophy of Right* does not explicitly include Fries among the examples of the beautiful soul philosophy. I claim that this absence can be explained because the author of *Julius und Evagoras* did not have a notion of the concept similar to Hegel's.

Palabras clave

Autoconciencia, conciencia, deber, virtud, belleza, Jakob Fries, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Keywords

Selfconsciousness, consciousness, duty, virtue, beauty, Jakob Fries, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Fecha de recepción: enero 2021

Fecha de aceptación: abril 2021

Introducción

Robert Norton considera que la concepción de *alma bella* de Jakob Fries es similar a la noción esbozada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel a través de su obra (Norton, 1995, pp. 283-289). Ningún otro comentarista ha trazado semejante analogía. Su lectura se funda en dos pruebas documentales. En primer lugar, Hegel se refiere al pensamiento de Fries en el prólogo de *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (Hegel, 1952, pp. 26-29). El filósofo suabo sostiene que este es uno de los pensadores que ha renunciado al primado de la razón. Según Hegel, la filosofía de Fries se basa en la percepción inmediata y la superficialidad de los sentimientos. Norton afirma que la impugnación hegeliana al pensamiento de Fries sigue el patrón de la crítica hacia la figura del Espíritu conceptualizada por el pensador alemán. En segundo lugar, el comentarista sostiene que las objeciones de Hegel se refieren puntualmente a la novela de Fries llamada *Julius und Evagoras*. Dicha obra trata específicamente la noción de *alma bella*.

Sin embargo, el autor de la *Filosofía del derecho* no incluye explícitamente a Fries dentro del elenco de representantes del pensamiento del alma bella. Sostengo que su ausencia solo puede explicarse porque el autor de *Julius und Evagoras* no poseía una noción de *alma bella* similar a la de Hegel. Para fundamentar la presente hipótesis de lectura es necesario, en primer lugar, exponer brevemente la concepción de la figura del Espíritu antes mencionada; luego, desarrollar el pensamiento de Fries acerca del tema en cuestión. El desconocimiento acerca de la obra del mencionado pensador obliga a la elaboración de una breve explicación de su sistema filosófico. Finalmente, se realizará una comparación entre las nociones de ambos filósofos para mostrar las diferencias cruciales.

La concepción de *alma bella* en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

La característica esencial de la figura del Espíritu, conocida como *alma bella*, es la igualdad del yo consigo mismo. Hegel la afirma en su *Fenomenología del espíritu*: “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, p. 383). La igualdad del yo consigo mismo presupone una distinción previa, pues la operación mencionada solo es posible en tanto existan dos términos que pueden ser igualados. O sea, el alma bella se ha desdoblado previamente en dos instancias: la conciencia del deber y la autoconciencia. La primera se caracteriza porque es la intuición de la universalidad del deber. Este no es intuitivo como una esencia de la realidad ética exterior, sino como una determinación propia. Es decir, el contenido del

deber es puesto por el alma bella. Pero si el contenido del deber es puesto por el alma bella, la conciencia del deber intuye su propio contenido: se intuye a sí misma. La autoconciencia es el momento de reconocimiento de la intuición de sí como intuición de la universalidad del deber. Luego, la autoconciencia del alma bella reconoce que ella se impone su propia ley moral: ella se condiciona a sí misma. El alma bella asume que no es condicionada por factor externo alguno; o, lo que es lo mismo, que es incondicionada. Lo incondicionado es lo absoluto o divino. Por consiguiente, la autoconciencia del alma bella asume que ella es lo divino que se intuye a sí mismo.

Hegel sostiene al respecto: “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 solo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello” (Hegel, 1966, pp. 464–465). 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 propio contenido es universal. Por consiguiente, la universalidad de su contenido es ella misma puesta como saber de sí. El alma bella asume que es el Espíritu universal.¹

La aparente autarquía del alma bella descansa en su constitución. Pues la autoconciencia posee el mismo contenido que la conciencia del deber. De este modo, ella se concibe como el universal que se determina sin la concurrencia de factores exógenos. Sin embargo, la autoconciencia y la conciencia del deber no comparten la misma determinación formal. En primer lugar, la autoconciencia es una determinación individual. Es decir, esta es una singularidad afectada

¹ El movimiento de la “representación moral del mundo” culmina en una aporía: el deber puro subsiste para la conciencia, pero no existe en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La moralidad solo existe como una “representación” (*Vorstellung*) del pensamiento: es un más allá que nunca se alcanza. Sin embargo, el individuo intuye que el verdadero factor determinante es él mismo. O sea, el “yo” se intuye a sí mismo como pura negatividad: es el determinante. El “deber” es justamente este “saber de sí mismo”. El “yo” es para-sí, pues es consciente de sí mismo. Como el “yo” es igual a sí mismo, es un ser-en-sí. Por consiguiente, el “yo” es “en y para sí”. Pero este saber de sí, la convicción, es tan vacío como el deber puro (Paha, 1992, pp. 4-5). La conciencia (*Gewissen*) es tanto el sujeto como la sustancia y actúa en el mundo como una individualidad. Esta pertenencia al mundo termina abruptamente con la aparición del alma bella. La bella subjetividad tiene un profundo entendimiento de la acción y teme que las consecuencias de esta sean malas. Por este motivo, ella se niega a actuar. En su acto de renuncia, ella construye una imagen de sí que es internamente armoniosa con ella misma y moralmente hermosa en todas sus partes. El alma bella vive solo en la bondad de sus propios sentimientos. Su convicción —sin ninguna necesidad de actualizarse para ser reconocida por otros— perfecciona ahora la forma bella de su propia conciencia. El alma bella se repliega en su ser más interior, en el cual se han desvanecido la confusión y el caos del mundo externo (Sax, 1983, pp. 437-466).

por factores particulares. En segundo lugar, la conciencia del deber es una determinación universal. O sea, esta es la intuición de la esencia universal contenida en ella misma. El vínculo establecido entre la autoconciencia y la conciencia del deber es una identidad abstracta, ya que no contempla las determinaciones del individuo y el universal intuido. La mencionada identidad abstracta solo es posible si la autoconciencia permanece abstraída de las particularidades del mundo exterior. En caso contrario, el yo individual se objetivaría en la acción. Es decir, la subjetividad se objetivaría mediante la acción concreta en la exterioridad. La objetividad conquistada es una existencia finita, determinada en un espacio y tiempo concretos. Una autoconciencia que asume su finitud no puede identificarse con la conciencia del deber, pues la universalidad abstracta de la ley moral no se adecua a las particularidades de una individualidad concreta. Por este motivo, la autoconciencia del alma bella no se involucra en ninguna actividad y permanece inmaculada.

El alma bella se mantiene en la igualdad consigo misma. Su supuesta infinitud descansa en la intuición del deber como su fundamento esencial. La autoconciencia del alma bella se percibe como lo fundado por el deber ser universal. Cuando ella enuncia que es consciente de sí, sostiene que es consciente de su ser-puesto por la ley que ha concebido como universal. La autoconciencia debe actuar en consonancia con su ley interior. Si cometiera un acto que no se ajustara a lo establecido por esta última, se intuiría alienada del universal. Su individualidad es una abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. Si el alma bella actuara, su acción estaría limitada por las condiciones espaciotemporales, históricas, culturales en las que todo acto se encuentra condicionado. Más aún, el impulso interior que la conduciría a la acción no sería el respeto a la objetividad del deber, sino el sentimiento personal de satisfacción por la exteriorización de su propia interioridad.

Hegel considera que las obras de algunos pensadores y escritores representan ejemplarmente la postura del alma bella. El filósofo alemán se refiere a ellos en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 1836, pp. 641-646). Hegel afirma que la perspectiva propia del alma bella fue expuesta por un círculo de continuadores de la filosofía de Fichte, aunque no por el mencionado filósofo. Según el pensador suabo, el sistema fichteano postula al Yo absoluto como fundamento incondicionado.² Los exponentes de la filosofía del alma be-

² El Yo se pone a sí mismo gracias a su propia actividad. Por este motivo, el Yo es al mismo tiempo lo activo y lo producido por esta misma actividad. Del mismo modo que él se pone, es. Luego, el yo es necesariamente y absolutamente para el yo. El Yo, en este caso, es definido por la proposición "Yo=Yo". El Yo absoluto pone al No-Yo sin condición alguna. El No-Yo es la negación del Yo, y como tal está condicionado por la actividad del Yo originario que la ha puesto. Pero si el Yo pone su propia negación, él mismo se anula con la mencionada operación. Si el Yo fuera ne-

lla confunden el yo finito con el Yo absoluto. De este modo, ellos conciben la conciencia empírica como el fundamento incondicionado de todo lo dado. La subjetividad es la negación radical de la realidad ética exterior. Es decir, ella niega toda determinación impuesta por su entorno: leyes positivas, instituciones consagradas por la sociedad a la que pertenece o planteamientos éticos esbozados por los demás. Sin embargo, la actividad de la bella subjetividad se reduce a esta negatividad radical. O sea, ella es incapaz de exteriorizar su interioridad en la realización concreta de instituciones en las cuales se refleje su pensamiento. Su existencia consiste en una carencia, una actividad hacia lo concreto y permanece así tan solo un anhelo (*Sehnsucht*). El alma bella es una subjetividad que es pura interioridad, pues permanece en sus pensamientos, cayendo en la extravagancia y la locura (Hegel, 1836, pp. 644-645).

La negación de la realidad ética exterior es constitutiva del alma bella. Hegel se refiere nuevamente a esta operación cuando critica la obra de Friedrich Jacobi en *Glauben und Wissen* (Hegel, 1992). El autor de *An Fichte* concibe la subjetividad como el fundamento determinante de toda normatividad ética, pues considera que el yo psicofísico construye su propio objeto de conocimiento desde la nada (Jacobi, 1799, p. 15). Según Jacobi, la unidad de la conciencia individual y lo pensado por ella constituyen una totalidad sistémica de verdades formales que presupone un referente concreto —lo verdadero— exterior a ella misma. Lo verdadero es una esencia incognoscible, ya que se ubica más allá de los límites de la configuración formal del pensamiento. Lo verdadero es lo absoluto (*unbedingt*), porque no está condicionado (*bedingt*) por el pensamiento. Jacobi lo define como lo divino (Jacobi, 1799, pp. 30-31).

La incognoscibilidad de la esencia divina implica que la intuición de su existencia no puede explicarse por medio del mismo sistema de verdades formales que la presupone, sino por un acto de fe. La certeza de la existencia de Dios no se funda en argumento racional alguno, sino en el sentimiento personal acerca de su presencia. Dios es la universalidad absoluta que anida en el hombre como la esencia del contenido de la conciencia. Esta última intuye el universal sin la mediación de otras conciencias ni de la reflexión. La inmediatez de su certeza implica que la experiencia de la intuición de lo divino es intransferible. Por este

gado, no podría ponerse el No-Yo. Por este motivo, el Yo no es negado absolutamente por el No-Yo, sino tan solo en parte. El Yo es limitado por el No-Yo, de tal manera que contiene su propia negación en sí mismo; es decir, en su propio límite. Es un algo que contiene en sí la negación. Por este motivo, se opone al Yo absoluto: es lo finito, por oposición a la infinitud del Yo absoluto. Por eso, el yo finito es limitable. El Yo absoluto se limita a sí mismo al poner al No-Yo como su negación; pero el Yo limitable padece la oposición del No-Yo, no como el producto de su propia negación, sino como una limitación exterior. De esta manera, el Yo absoluto no puede pensarse como un yo finito y empírico, ni este último puede pensarse como el Yo absoluto que ha sido limitado (Fichte, 1975).

motivo, solo la conciencia individual puede establecer qué es Dios y cuál es su mandato (Jacobi, 1799, pp. 32-35, 48-49). Luego, el individuo tiene el derecho de anteponer su perspectiva ética frente a la legalidad fundada en la razón. Hegel critica la postura de Jacobi, porque este último desestima el imperio de la ley y las instituciones que constituyen el trasfondo sagrado, divino, de la totalidad social. Pues el individuo que transgrede las leyes sagradas se opone a lo absoluto y se reivindica a sí mismo como el fundamento infinito de todo lo dado.

Pero la subjetividad concebida por Jacobi no exterioriza su interioridad en la realización de un nuevo orden ético. Pues la imposibilidad de universalizar su particular intuición de la ley moral impide que su postura trascienda el estatus de mera opinión. Hegel critica la ausencia de objetivación de las almas bellas concebidas por Jacobi cuando se refiere a dos novelas suyas: *Woldemar*³ y *Eduard Allwills Papiere*.⁴ Observa que los personajes de ambas obras son subjetividades que se repliegan en sí mismas y rechazan toda posibilidad de objetivación: “Ahora bien, el tono fundamental de esas figuras es esa carencia consciente de objetividad, una subjetividad que se aferra a sí misma” (Hegel, 1992, p. 137). Debido a este retraimiento, los personajes de las novelas de Jacobi son subjetividades vacías. La falta de objetivación resulta en la ausencia de contenido concreto alguno. Por este motivo, su único objeto de observación y análisis es su propia subjetividad. Tal como lo expresara Hegel:

Así como encontramos en los poetas, que conocen lo que es eterno y lo que es finito y condenado —tanto en los antiguos, como en Dante, como también en Goethe con sus Orestes, condenado por un tiempo de su vida al infierno—, en qué consiste esa condenación a los infiernos, a saber, en estar eternamente atado al acto subjetivo, en estar solos con lo que nos es más propio y contemplar eternamente esa propiedad, así vemos también en los héroes Allwill y Woldemar representado ese mismo tormento de contemplarse eternamente a sí mismos, y esta vez ni siquiera en un acto, sino en el aburrimiento y debilidad aún mayores del ser vacío, y esa impudicia consigo mismo representada como la razón de la catástrofe de sus aventuras poco novelescas (Hegel, 1992, p. 137).

³ La novela narra las peripecias de un joven llamado Woldemar, quien está enamorado de Henriette. Ella le prometió a su padre que nunca se casaría. Por este motivo, Henriette desairó a Woldemar, aunque no le reveló su promesa. Woldemar, resentido por el desaire, decidió comprometerse con Allwina, la amiga de Henriette. Esta última sufría en silencio. Woldemar le confesó su amor a Henriette, y ella hizo lo mismo, pidiéndole perdón. Woldemar a su vez le pidió perdón a Henriette por el sufrimiento causado y reconoció que él había sido el hipócrita por haberse rehusado a perdonarla antes (Jacobi, 1796).

⁴ La novela está compuesta como una serie de cartas. Eran conservadas por Eduard Allwill: un hombre pietista que ha sufrido una serie de infortunios a lo largo de su vida, sin perder por ello su buen semblante (Jacobi, 1783).

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

Hegel sostiene que la trama de las aventuras expuestas por Jacobi es poco novelesca. El motivo de esta carencia es un desarrollo argumental muy pobre, debido a la falta de acción de los personajes. Tanto en el caso de *Woldemar* como en el de *Eduard Allwills Papiere*, la trama se circunscribe a la exposición de largos discursos declamados por los héroes y personajes secundarios de la obra. Los discursos se centran, directamente o indirectamente, en el tratamiento de la personalidad de los propios expositores. Los caracteres creados por Jacobi son ególatras, enamorados del reflejo de sí mismos en cada cosa del mundo. Sus parlamentos en defensa del amor revelan que lo único que sienten es amor por sí mismos.

La concepción de *alma bella* en el pensamiento de Jakob Fries

Fries afirma que su filosofía es kantiana. El filósofo alemán es coherente con esta postura, pues sostiene que solo tenemos acceso al conocimiento del fenómeno, pero no podemos conocer la cosa en sí. Sin embargo, Fries argumenta que la *incognoscibilidad* del noumenon plantea una serie de problemas, ya que no es posible afirmar la existencia de la cosa en sí, si esta es incognoscible. Supuestamente, la existencia del fenómeno implica la subsistencia de la cosa en sí como causa de este. Pero entonces se infiere que el noumenon es la única causa posible de un fenómeno. Es factible pensar que lo único existente es el orden fenoménico, pues no hay prueba alguna sobre la existencia de la cosa en sí. Los fenómenos están determinados causalmente según leyes naturales. El determinismo

del mundo fenoménico no deja margen a la libertad de la voluntad humana. La existencia del noumēno debe presuponerse si se pretende postular la libertad de los individuos. Luego, el sistema filosófico kantiano es insostenible si se descarta la existencia de la cosa en sí.

El único saber posible proviene de la percepción de los fenómenos. Los objetos del mundo sensible están limitados por las formas de espacio y tiempo. El noumēno es concebido como el ser en sí, sin limitación de ningún tipo. La concepción de un ser sin límites espaciotemporales no tiene representación positiva alguna. Una extensión infinita no es representable, ya que siempre es posible imaginar una magnitud mayor. Lo mismo sucede con la duración temporal de un objeto. Por consiguiente, la cosa en sí no es representable. El límite es la negación que hace posible la percepción o representación de una existencia (*Dasein*), pues el contenido solo puede ser manifestado si está determinado por los límites.

La idea de un ser que no es limitado por forma alguna es un pensamiento de la razón, que niega la negación impuesta al conocimiento. Es decir, la infinitud que proyecta la razón cuando concibe el noumēno es la negación de la incompletitud del conocimiento adquirido mediante la percepción de fenómenos condicionados por las formas de espacio y tiempo. Luego, lo incondicionado sería fruto de un capricho de la razón: la concepción de un ser abstraído de las determinaciones causales a las que se encuentra sometido todo fenómeno. Las ideas de libertad y eternidad serían fantasías de la razón (Fries, 1805, pp. 128-130). Sin embargo, Fries defiende que la razón tenga fe en lo incondicionado:

Así, la diferencia correcta entre el saber y la fe consiste en que el saber toma sus objetos de la percepción, pero la fe no: los toma del no-ver y aun así creer.

Sabemos del conocimiento de la experiencia o conocimiento de la naturaleza; pues solo por medio de la percepción obtenemos objetos de la naturaleza, aunque no todo el conocimiento de la naturaleza nos es dado por la percepción.

El mundo de este conocimiento es el mundo sensible, cuyo contenido solo nos es entregado por medio de la percepción; aunque su forma solo es conocida por medio de los conceptos, en lo referente a las leyes más superiores de la necesidad natural. Por ejemplo, nosotros conocemos las leyes de causalidad y de continuidad solo en conceptos; pero su aplicación es solo sobre objetos de la naturaleza, que ocurren en el dominio de la percepción. Por consiguiente, ellas (las leyes de causalidad y de continuidad), pertenecen al saber. En cambio, nos nacen las ideas de lo eterno, lo libre y lo absoluto simplemente en conceptos; y su aplicación es sobre un mundo que no nos es dado en la percepción, sino solo en la fe. Los objetos de este orden del mundo —alma, mundo

superior y divinidad—, no son vistos por nosotros, sino conocidos por medio de la mera fe según ideas, a las cuales la razón finita le debe suscribir realidad necesaria por mor de su propia esencia (Fries, 1805, pp. 74-75).⁵

El ser abstraído de las condiciones espaciotemporales es objeto de la fe. El autor no considera que esta última deba ser desestimada. Al contrario, sostiene que las ideas en las que cree la razón son necesariamente reales. Fries considera que tenemos una visión restringida de la razón. Esta ha sido concebida usualmente como la capacidad de reflexión, por medio de la cual se comprueba la verdad de una proposición. La razón analiza cada sentencia como la conclusión que se deduce de una serie de premisas. Por este motivo, la verdad de una proposición descansa en aquellas otras que la fundamentan. A la vez, cada proposición es la premisa que fundamenta otra conclusión. De este modo, las proposiciones se concatenan entre sí.

Sin embargo, la serie de proposiciones no puede ser infinita. La cadena de razonamientos se detiene en un fundamento primero o principio desde el cual se parte. La verdad de este primer fundamento no descansa en ninguna demostración. Es decir, el conocimiento de este principio no es mediado por ninguna premisa. Al contrario, el conocimiento del primer fundamento es inmediato. Es la certeza que el autor denomina *fē*, en oposición al conocimiento mediado por demostraciones (Fries, 1805, pp. 70-71). La unidad sistemática del conocimiento exige que cada proposición sea demostrada. Esta demanda también ha alcanzado a la ética y a la religión. Según Fries, tanto David Hume como Friedrich Jacobi sostuvieron que todo sistema parte de una serie de principios indemostrables, cuyo conocimiento se da como una certeza inmediata (Fries, 1824, pp. 72-73). El autor rescata las observaciones realizadas por Jacobi, quien denominaba *fe* (*Glaube*), o *revelación* (*Offenbarung*), a la convicción (*Überzeugung*), nacida de la certeza inmediata.⁶

Luego, Fries sostiene que la fe en la existencia del noúmeno permite afirmar la objetividad del fenómeno. Pues, si no existiese la cosa en sí, el mundo fenoménico carecería de realidad objetiva. Es decir, el mundo sensible sería concebido como la proyección de nuestra subjetividad, sin correlato con la exterioridad: una mera apariencia (Fries, 1805, pp. 61-63). De este modo, el autor sostiene una perspectiva inversa a la que había presentado y problematizado en un inicio. Él había mostrado que la imposibilidad de demostración de la existencia del noúmeno significa que la idea de infinitud es una ilusión de la razón. Semejante

⁵ La traducción es del autor. Los términos entre paréntesis son del autor.

⁶ Fries no cita una obra específica de Jacobi. Pero las referencias hechas remiten a *An Fichte*, de Jacobi.

conclusión implica que la existencia del fenómeno tampoco es demostrable, ya que podemos suponer que este es una mera fantasía. Para solucionar este problema, es necesaria la fe en la existencia de la cosa en sí. Entonces, la idea de la razón es el presupuesto que nos permite pensar al fenómeno finito como la manifestación objetiva del noúmeno infinito (Fries, 1805, pp. 33, 73-74, 217).

Sin embargo, la idea, como negación de todo límite, no implica una determinación conceptual. Pues la idea de lo ilimitado no tiene contenido (Fries, 1805, p. 122). El concepto es la forma bajo la cual se subsume el contenido en el proceso del conocimiento. La ausencia del concepto significa que no podemos determinar y conocer el vínculo entre el fenómeno y el noúmeno. De este modo, lo oculto tras la manifestación fenoménica del mundo sensible cae en el terreno de la pura especulación. Ninguna idea lógica o razonamiento puede darnos la convicción (*Überzeugung*) de que el mundo sensible sea la manifestación de un mundo eterno e infinito. Tenemos fe en nuestro libre albedrío, pero no poseemos la convicción acerca de nuestra relación armónica entre nuestra voluntad y el mundo natural. Las normativas observadas por nuestra conciencia no tienen otro fundamento que nuestra decisión de cumplirlas.

Según una concepción teleológica, el mundo fenoménico está organizado de acuerdo con los fines que tiene el hombre. Luego, el fenómeno es la manifestación de una voluntad libre e inteligente que rige el mundo sensible. Esta instancia suprahumana es la instancia nouménica que se rige bajo las mismas leyes morales. Por consiguiente, la observancia de la ley moral se funda en la necesidad de respetar el orden armónico preexistente. Pero el fundamento de la teleología es subjetivo. No somos capaces de reconocer de modo objetivo un fin inherente a la naturaleza, ya que esta está sometida a las leyes de la interacción. Nuestras representaciones del fin y la finalidad provienen solo del conocimiento de nuestra propia actividad volitiva. Es decir, aplicamos nuestras representaciones sobre lo exterior, mientras observamos movimientos arbitrarios entre los cuerpos. Presuponemos que una voluntad superior favorece el bienestar y los intereses del hombre en los fenómenos naturales exteriores. Pero cuando nos preguntamos cómo es posible que la representación de una cosa sea la causa de su producción, la única respuesta que encontramos es en nuestra experiencia interna: la fuerza de voluntad media entre nuestra representación de la cosa y nuestro anhelo.

Otra posibilidad es la existencia de ciertos diseños de la naturaleza cuya forma solo es posible según leyes de la funcionalidad (*Zweckmässigkeit*). Kant imagina un organismo en el cual cada parte sea causa y, a la vez, efecto. Fries sostiene que las causas eficientes determinadas según leyes naturales producen por sí mismas estos organismos. Según el autor, Kant parte de un falso fundamento: presupone que la regularidad de los productos de la naturaleza

no puede explicarse solamente por el sistema de causas eficientes. Pero Fries objeta que, si la naturaleza actúa según reglas necesarias, sus efectos también acaecerán regularmente (Fries, 1824, pp. 425-430).

El autor sostiene que solo el sentimiento experimentado en la percepción de lo bello y lo sublime en la naturaleza, denominado *presentimiento*, nos da la convicción acerca del fenómeno finito como la manifestación de una totalidad armónica y atemporal (Fries, 1824, pp. 465-478).⁷ Juzgamos que un objeto es bello si este presenta una estructura sistemática. Pues una constitución semejante es índice de un diseño inteligente. Cuando nos referimos a una obra de arte, sabemos que detrás del producto en cuestión se encuentra el artista: una voluntad libre e inteligente, que ha diseñado un objeto sin utilidad. Es decir, la obra de arte no es un medio para un fin, sino que ella es un fin en sí misma. La única finalidad posible de una obra de arte es causar placer intelectual al espectador. El placer causado no remite a ningún interés subsecuente.

Luego, cuando alguien juzga que un fenómeno del mundo natural es bello, considera que este está constituido como un diseño inteligente. Sin embargo, el observador desconoce la existencia del diseñador. Él solo puede presumir que existe una voluntad libre e inteligente, creadora de este objeto natural. El observador puede tener el presentimiento de que esta voluntad también ha organizado el universo como una totalidad armónica. Este todo armónicamente organizado no es un medio para un objetivo subsecuente, sino que es un fin en sí mismo. Un individuo no asume esta postura mediante la subsunción de casos particulares a un concepto universal. Al contrario, el juicio estético es un juicio reflexivo; pues se procede del análisis de casos particulares a la presunción de un todo armónicamente organizado, creado por una voluntad libre e inteligente. Por otro lado, cuando un observador considera que un objeto es sublime, cree que este es una manifestación de una idea de la razón. Como ya habíamos mencionado anteriormente, la idea es la negación de todo límite impuesto. Por consiguiente, un fenómeno de la naturaleza es sublime en tanto el observador presiente que es la manifestación de la infinitud (Fries, 1805, pp. 218-224).

La experimentación de la belleza natural como fenómeno de una totalidad armónica inherente al mundo sensible trasciende el ámbito estrictamente estético. Pues el presentimiento de la subsistencia de un diseño inteligente interpela al observador acerca de la propia belleza de su existencia como voluntad

⁷ Fries utiliza el término *Ahndung* para referirse al ‘presentimiento’ o la ‘intuición’ que se experimenta ante lo bello. La expresión en cuestión puede llevar a cierta confusión, porque en la actualidad significa ‘castigo’. La confusión es despejada cuando observamos que la palabra *Ahndung* (intuición, presentimiento) era escrita *Ahndung* hasta la primera mitad del siglo XIX.

libre e inteligente. Es decir, si la belleza es la manifestación fenoménica de una voluntad libre e inteligente, entonces el alma humana también es pasible de ser bella:

Aquí se reúne ante nosotros el sentimiento estético con el moral y el religioso. Yo entiendo como juicio estético aquél en el cual un objeto es reconocido como bello en el sentimiento vivo; es decir, en el cual nosotros juzgamos al objeto en sí mismo como fin. Nosotros le damos al objeto un significado, no comparativamente, sino absolutamente: le añadimos un valor a él mismo. Conforme a ello, los juicios fundamentales pertenecientes al sentimiento moral son los juicios estéticos necesarios y superiores sobre la belleza del alma. En el sentimiento vivo, y sin ninguna dependencia de pruebas, el sentimiento del deber reconoce la dignidad personal del espíritu, el espíritu como fin en sí. El amor puro añade su valor inmediatamente a toda virtud subordinada, a cada fenómeno verdadero de la vida espíritu, en el sentimiento vivo (Fries, 1824, p. 458).⁸

La voluntad se somete libremente a la ley moral que ella percibe. Esta operación es sentida como un constreñimiento: el sentimiento del deber. La observancia de la ley moral no implica necesariamente la felicidad de quien se ha sentido constreñido a acatarla. El sentimiento del deber no deriva del anhelo por algo exterior al libre sometimiento de la voluntad a los preceptos morales impuestos por ella misma. Las decisiones del individuo no se ven afectadas por factores externos a su propia interioridad. Es decir, la voluntad se determina conscientemente: la finalidad de su autodeterminación no es otra que la preservación de sí misma como libre volición. La legalidad a la que se siente constreñida se manifiesta fenoménicamente como una regularidad sistemática. Del mismo modo, lo bello natural se caracteriza porque es un diseño inteligente que no representa un medio para un fin ajeno. Por consiguiente, es posible sostener que el sentimiento del deber es igual al placer desinteresado que un observador siente ante la belleza natural.

La predilección del alma bella por la naturaleza, por encima de cualquier obra de arte, muestra su inclinación o disposición (*Gesinnung*) al cumplimiento de la ley moral sin necesidad de constreñimiento.⁹ Pues la bella subjetividad

⁸ La traducción es del autor.

⁹ La expresión *alma bella* (*schöne Seele*) solo aparece una vez en la vasta obra de Kant. El autor lo consigna en su *Kritik der Urteilskraft*. Más específicamente, en §42 del mencionado libro. En dicho párrafo, Kant afirma que la predilección de lo bello natural por encima de la belleza artística es índice de un alma bella. La postura kantiana significa que lo bello natural indica la supuesta funcionalidad de la naturaleza. Cuando se establece que un objeto de la naturaleza es bello, se sostiene que posee una estructura que resulta coherente con la razón del sujeto estético. De esta manera, la intencionalidad, desconocida pero racional, nos permite pensar que

es capaz de apreciar la armonía entre los vivientes y la idea de una legalidad. El alma bella no observa que la ley sea una imposición sobre la vida, sino parte determinante de esta. Del mismo modo, ella siente naturalmente la tendencia a cumplir con el deber moral, ya que no lo experimenta como una exigencia, sino como el fundamento formal y esencial de su existencia virtuosa (Fries, 1805, pp. 227 y 231-232).

Según Fries, esta perspectiva acerca de la belleza del alma es un ideal ético y estético que debe servirnos como guía para la prescripción de las normas a las que debemos atenernos. El presentimiento experimentado ante lo bello natural y la belleza del alma nos da la convicción en un creador del universo y su eterno dominio sobre lo bello y lo bueno: es el sentimiento de veneración (*Andacht*), que nutre la doctrina religiosa acerca de la funcionalidad del mundo y la fe en la verdad eterna (Fries, 1824, pp. 458-460). Sin embargo, el autor aclara que la vivificación del alma por medio de la veneración religiosa tiene como objetivo la acción, pues se hace hincapié en la realización del deber. Fries critica a los espíritus melancólicos que usan la religiosidad como medio para escapar del mundo y vivir en su propia interioridad (Fries, 1805, pp. 260-261 y 266-267).

La concepción de *alma bella* formulada por Jakob Fries también puede ser rastreada en su novela *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele* (Fries, 1822).¹⁰ La obra está compuesta, principalmente, por una serie de diálogos y

nuestras acciones morales pueden ser realizadas en una naturaleza estructurada racionalmente. Esta coherencia es la correspondencia entre el fenómeno natural y los principios de la razón práctica. Es decir, el mundo fenoménico posee una constitución teleológica análoga a la del concepto bajo el cual se subsume el sujeto de la acción moral. En segundo lugar, el autor afirma que el espíritu del individuo se encuentra con una serie de pensamientos que no puede desarrollar completamente, con lo cual sostiene que la percepción de lo bello natural implica la necesidad lógica de pensar sobre una infinitud que escapa a la capacidad humana. Por último, es digno de notar que la elección mencionada no debe ser tomada por el individuo como una obligación, sino como la libre inclinación de quien elige; es decir, su única motivación debe ser su propio deseo (Kant, 1913, pp. 299-300).

¹⁰ Julius y Evagoras viajaban por Italia, cuando deciden acompañar a dos ciudadanas estadounidenses —Cäcilie y su madre— en un viaje al Vesubio. Al final de esta aventura, Evagoras opta por separarse de Julius para dedicarse a los negocios. Julius, a su vez, tiene la intención de alistarse como soldado y le confiesa a su amigo Eugen su amor hacia Cäcilie. La esquila en cuestión obtiene una respuesta inmediata de Eugen, quien le escribe a Julius, relatándole que ha conocido a Evagoras. También le explica que ni sus hijas, Clarisa y Amalia, ni él están de acuerdo con su deseo de unirse al ejército. Finalmente, Julius se compromete con Cäcilie. Ella viaja para reunirse con Eugen, mientras su prometido se une al ejército. Cäcilie fallece y Julius se aferra al amor por la patria. Con el arribo de un nuevo gobernador, comienzan las discusiones sobre la suma impositiva que debían tributar los ciudadanos. Julius decide poner en pie de guerra al concejo y afirma que no debían seguir sometidos al gobernador. Los complotados conforman un ejército —con Krates, amigo de Julius, como comandante— para rebelarse. Pero el nuevo gobernador continúa sus presiones. Estas acciones solo contribuyen a una mayor disposición po-

cartas. Fries sostiene que el valor del hombre está justamente en la belleza del alma y consiste en la belleza de su propia vida espiritual (Fries, 1822, I, pp. 36-37). El valor del espíritu yace en sí, oculto; pero se muestra en la virtud. Solo cuando el espíritu se comprende a sí mismo, dejando de lado todo fenómeno accidental, el hombre aprehende la idea de virtud, que es la idea más alta de lo bueno (Fries, 1822, I, pp. 39-40).

Aquel cuya fuerza de voluntad se somete incondicionalmente a la idea de bien, es a quien se aprecia por poseer una belleza de alma (Fries, 1822, II, pp. 172-199).¹¹ La belleza y la verdad son ideas del alma (Fries, 1822, II, p. 346). Ambas se encuentran, ante todo, en el hacer mismo del hombre. Con la idea de nuestra propia dignidad espiritual nos es dada la exigencia de virtud. Así, el individuo puede decir que en lo profundo desea y quiere aquello que se corresponda con los ideales éticos de su vida, que se configure de acuerdo con lo sublime y la belleza del alma (Fries, 1822, I, pp. 33-72).¹² El Estado cumple un rol fundamental en la consecución humana de la belleza interior. Una sana formación estatal es un factor necesario para que el género humano alcance lo sublime. No puede esperarse que un individuo respete la ley —y sea también un alma bella— si su vecino se comporta con rudeza, pues el individuo deberá contraponer, quiera o no, una actitud ruda, violenta, ante una persona agresiva. El Estado debe servir a la belleza del alma. Su verdadera finalidad es justamente la belleza de esta (Fries, 1822, II, pp. 73-98).

pular hacia la rebelión. Los jóvenes se enrolan en el ejército y se rebelan contra sus opresores. En la batalla fallece Eugen. Finalmente, Evagoras y el joven Alexander se reúnen con Klarissa —la mujer, ahora viuda, de Eugen, y madre de Alexander—, el joven Philantes —hijo de Evagoras— y Dora —la esposa de Evagoras—. Philantes, el hijo de Evagoras, desposa a Theone, la hija de Krates. La guerra estalla. A Julius y Krates les es encomendado perseguir al enemigo por las montañas. Julius nombra a Philantes como su ayudante. Alexander libera una ciudad que había caído en poder del enemigo. En esa ciudad, Alexander salva de las llamas a Theone y su hermano. Alexander le envía una carta a Philantes, narrándole las vicisitudes de la liberación de la ciudad: habiendo sido herido en batalla, se recupera gracias a los cuidados de Theone. Al reanudarse la guerra, Alexander, ya recuperado de sus heridas, se une al ejército. Finalmente, muere en batalla para salvar la vida de Philantes.

¹¹ El autor sostiene, por intermedio de Evagoras —uno de los personajes de la novela—, que lo verdadero, lo bueno y lo bello son esencialmente lo mismo. El significado de estas ideas se nos revela por medio de las ideas de la fuerza del alma y su virtud. El hombre distingue las ideas de verdad, de lo bello y de lo bueno, debido a las limitaciones propias de su finitud.

¹² En el capítulo titulado “Belleza” (*Schönheit*), el autor sostiene —por intermediación de Philantes— que la virtud es lo bueno en sí y el fenómeno de una sana vida espiritual. Pero lo bueno en sí vale por sí mismo, sin comparación con otros elementos. Por consiguiente, la virtud aparece ante el observador como lo bello. Pues su valor no depende de vinculaciones con elementos terrenales. Es la aparición de lo espiritual en el mundo sensible. Así, para los hombres, la virtud es lo bueno en sí y lo bello espiritual.

Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores

A primera vista, encontramos similitudes entre las concepciones de *alma bella* de ambos autores. Ambos sostienen que esta se caracteriza por su relación inmediata con Dios. La inmediatez del vínculo en cuestión excluye la posibilidad de una mediación reflexiva fundante. Hegel sostiene que el vínculo entre la bella subjetividad y lo divino es inmediato: el individuo considera que su conciencia del deber es la voz divina. Es decir, el alma bella fundamenta su perspectiva del deber en la intuición de la unidad con Dios. Fries considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia y precede a toda experiencia. Según el autor de *Julius und Evagoras*, el sentimiento y la percepción interior de lo divino son anteriores a toda consideración intelectual. Prueba de ello es que tenemos cierta idea de lo ilimitado, que no puede ser fundada en nuestra percepción del mundo exterior ni en razonamientos *a priori*. El reconocimiento de la existencia de verdades eternas contrasta con la confesión de la finitud de nuestro conocimiento: solo es posible sostener lo primero si se tiene fe en su existencia. La creencia en un alma inmortal deriva de la fe en Dios, ya que la idea de lo incondicionado nutre nuestra confianza en una voluntad libre, sin condicionamientos (Fries, 1822, II, pp. 132-141).

Fries considera que la fe en la existencia de verdades eternas —Dios, lo ilimitado, lo incondicionado— le permite al individuo la intuición de un orden universal. Es decir, el reconocimiento de una intencionalidad intrínseca a la naturaleza. La esencia eterna e incondicionada de las cosas es inaprensible para la capacidad intelectual humana, condicionada por el tiempo y el espacio. Es un ámbito que rehúye a la conceptualización científica de un entendimiento finito. Por consiguiente, solamente la fe en lo absoluto le proporciona la idea de un orden natural. Dicha idea no puede ser aprehendida por medio del pensamiento, sino que es la intuición inmediata de una coherencia en el mundo fenoménico: la idea de lo bello. La aprensión de lo bello, como certeza inmediata, es un sentimiento. El hombre aprehende la vida en la naturaleza por medio del sentimiento de lo bello (Fries, 1822, I, pp. 307-339). Finalmente, la percepción de lo bello natural es un reflejo de la belleza de su alma, ya que en esta última anida lo incondicionado presupuesto por su fe. El *alma bella* de Fries presenta, así, una ontología monista. La fe del alma bella en la existencia de Dios elimina el hiato existente entre la exterioridad del mundo natural y la interioridad de la subjetividad, pues sostiene la convicción en una totalidad orgánica de la que forma parte su yoidad.

Según Fries, el alma bella comprende cuál es su lugar en esta totalidad. Ella actúa acorde con sus principios: busca la armonía y la belleza en la sociedad. Esta exigencia moral es la virtud. La virtud es privada porque el hombre busca

que su acción sea bella; pero también es pública, ya que la bella acción redonda en el bienestar de los demás: la belleza de la armonía en sociedad. El individuo alcanza así la libertad y el bienestar (Fries, 1822, I, pp. 290-306). La belleza del espíritu es el contenido que nutre a una nación. El Estado es el emergente del espíritu popular. Como tal, tiene la función de establecer un marco legal que permita el despliegue de la belleza moral del pueblo al que pertenece. Los fracasos y aciertos del Estado, en su intento por darle a su nación una normatividad legal que interprete correctamente el sentimiento popular, representan el desarrollo histórico de un pueblo.

Sin embargo, la noción de *virtud* correspondiente al alma bella de Fries no es similar a la concepción de *virtud* sostenida por la figura del Espíritu de Hegel. Esta última concibe la virtud como la coherencia entre el deber intuitivo y la acción singular realizada. Pero tal armonía no entraña una utilidad social, como es el caso de la exposición que presenta Fries. Según la concepción del filósofo suabo, el alma bella incluso se aísla de los demás en su intento por sostener la concordia entre el universal y el singular. El autor de *Julius und Evagoras* enfatiza el carácter social del alma bella al sostener que la virtud es pública. Es decir, un individuo no puede considerarse virtuoso si no actúa teniendo como finalidad el bienestar de los miembros de la comunidad a la que pertenece. Pero la figura de la *Fenomenología del espíritu* no solo permanece distante de la sociedad por temor a ser contaminada por las conciencias que actúan, sino que también se abstiene de actuar ante la posibilidad de que sus acciones no armonicen con lo establecido por la ley moral. Desde la perspectiva de Fries, la postura que toma el alma bella hegeliana es inmoral, pues su abstención implica la ausencia de interés por los miembros de su comunidad. Fries sostiene que una verdadera alma bella debe tener una inserción activa en su sociedad para que pueda ser calificada de virtuosa, ya que la virtud solo es tal si es pública.

Referencias

- Fichte, G. J. (1975). *Doctrina de la ciencia* (J. Cruz, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Fries, J. F. (1805). *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena, Alemania: J. C. G. Göpferdt.
- Fries, J. F. (1822). *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomos 1 y 2. Heidelberg, Alemania: Christian Friedrich Winter.
- Fries, J. F. (1824). *System Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg, Alemania: Christian Friedrich Winter.
- Hegel, G. W. F. (1836). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band. III. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. (Vol. 15). Berlín, Alemania: Duncker y Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart, Alemania: Frommanns Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces y R. Guerra, Trads.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y saber* (J. A. Díaz, Trad.). Santa Fe de Bogotá, Colombia: Norma.
- Jacobi, F. (1783). Eduard Allwills Papiere. En *Sammlung der besten deutschen prosaischen Schrifsteller und Dichter. Hundert und achtzehnter Theil. Jacobi vermischte Schriften* (pp. 143-268). Carlsruhe, Alemania: Christian Gottlieb Schmieder.
- Jacobi, F. (1796). *Woldemar. Erster Theil und Zweiter Theil*. Königsberg, Alemania: Friedrich Nicolovius.
- Jacobi, F. (1799). *An Fichte*. Hamburgo, Alemania: Friedrich Perthes.
- Kant, I. (1913). Kritik der Urteilskraft. En *Kant's gesammelte Schriften*. Tomo 5. Berlín, Alemania: Georg Reimer.
- Norton, R. E. (1995). *The beautiful soul: Aesthetic morality in the eighteenth century*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Paha, B. (1992). *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*. Munich, Alemania: Grin Verlag.
- 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.