

DIFERENCIAS ENTRE LA CONCEPCIÓN DE «VIRTUD» EN EL PENSAMIENTO DE SHAFTESBURY Y LA CONCEPCIÓN DE «ALMA BELLA» EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Carlos Víctor Alfaro

Resumen: La noción de «virtud» pergeñada por Shaftesbury ha influido en las diversas concepciones de «alma bella» durante el siglo XVIII. Hegel considera que el «alma bella» es una figura del Espíritu. El filósofo alemán analiza esta figura del Espíritu y critica sus fundamentos éticos. Sin embargo, Hegel no menciona la obra de Shaftesbury como ejemplo de la filosofía del «alma bella». El propósito del presente artículo es la exposición de la noción de «virtud» de Shaftesbury y la concepción de «alma bella» de Hegel, con la intención de mostrar las diferencias entre ambas perspectivas. De este modo, el lector podrá comprender la particular visión que subyace a la crítica hegeliana del «alma bella».

Palabras clave: virtud, alma bella, Shaftesbury, Hegel, universal, particular, Dios

Abstract: Shaftesbury's «virtue» notion has influence on different notions of «beautiful soul» along the eighteenth century. Hegel considers the «beautiful soul» as a shape of the Spirit. The German philosopher analyses this shape of the Spirit and he criticises its ethical foundations. However, Hegel doesn't mention Shaftesbury's work as an example of the philosophy of the «beautiful soul». The object of this article is the exposition of Shaftesbury's «virtue» notion and the Hegelian notion of the «beautiful soul», in the attempt to show the differences between both perspectives. The reader can comprehend the particular viewpoint which underlies the Hegelian critics to the «beautiful soul» in this way.

Keywords: virtue, beautiful soul, Shaftesbury, Hegel, universal, particular, God.

La obra de Shaftesbury resulta de suma importancia cuando se piensa en las diversas nociones de «alma bella» formuladas por distintos pensadores¹. Algunos comentaristas consideran incluso que la noción de virtud sostenida por Shaftesbury ha servido como fundamento teórico para los intelectuales que se ocuparon del mencionado tipo humano durante el siglo XVIII².

¹ Varios comentaristas han señalado la influencia que ejerciera la filosofía de Shaftesbury en el pensamiento de Schiller, porque ambos autores sostenían la noción de armonía como estado natural presupuesto en el universo y en el hombre. (Schmeer 1967: 61-2; Chytry 1989: 72; Sharpe: 1991: 56-9, 118-40; Wilm 1994: 1-16, 36; Carter 1921: 203-228; Babbitt 1922: 257-268). Schmeer 1967: 28. Hans Schmeer afirma que la influencia de Shaftesbury sobre la obra conceptual de Wieland era tan relevante, que ello llevó a Goethe a llamarlo «su gemelo de espíritu». Babbitt 2010: 30-31. Irving Babbitt sostiene que el buen salvaje de Rousseau, es una noción correlativa a la perspectiva estética de Shaftesbury y Hutcheson. Ambos pensadores precedieron a Rousseau y fueron en contra de la teología y el humanismo tradicionales. Shaftesbury no creía necesario controlar el instinto, pues lo natural tiende a la bondad y reemplaza la religión con una perspectiva estética del bien como lo bello.

² NORTON 1995: 9-54. El comentarista recalca que la posición de Shaftesbury fue la reacción al avance de la doctrina hobbesiana, consistente en una antropología pesimista. Esta última sostenía que los hombres obran por motivos egoístas, y que la cohesión social sólo puede lograrse a costa del castigo a quienes violaran la legalidad positiva. Shaftesbury le contraponía a este modelo socio-político la noción de una conciencia individual que tiende por natural inclinación al conocimiento de la totalidad sistémica de la cual es miembro. La mencionada conciencia individual aprehende la belleza moral en

Sin embargo, Hegel no vincula el pensamiento del filósofo británico con su particular concepción crítica de «alma bella». La ausencia de la obra del mencionado pensador en el elenco de representantes de la citada figura del Espíritu merece nuestra atención, pues los motivos de la misma nos permitirán vislumbrar particularidades de la perspectiva sostenida por Hegel con respecto al «alma bella», mediante la observación de las diferencias entre su punto de vista y aquél sostenido por Shaftesbury. Por consiguiente, es necesario exponer la noción de «virtud» del filósofo británico y la concepción de «alma bella» del pensador alemán. Finalmente, se compararán las diferencias esenciales entre ambos planteos.

1.-LA CONCEPCIÓN DE «VIRTUD» EN EL PENSAMIENTO DE ANTHONY ASHLEY COOPER, THIRD EARL OF SHAFTESBURY.

Shaftesbury reúne una serie de escritos en la forma de cartas, ensayos, soliloquios y diálogos en su obra *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Los mismos se centran en las implicaciones de un comportamiento virtuoso o vicioso en la vida pública y en la vida privada. El autor sostiene que, si se piensa el universo como una totalidad diseñada por una inteligencia superior, se llama a dicha entidad Dios, y aquél que la mienta es un teísta. Por otro lado, si se piensa que todo es producto del azar, se es ateo³. Esta distinción le permite a Shaftesbury introducir una noción que tendrá importantes repercusiones en sus indagaciones posteriores; a saber, que un teísta no cree en lo azaroso. Mientras que el ateo, o el teísta que no haya reflexionado claramente acerca de las implicaciones de su postura, piensa que una existencia particular puede ser contingente. Lo cual significa que, o bien no cree en una inteligencia que ordenó esta totalidad, o bien que dicha inteligencia es en cierto punto impotente, pues ha dejado el orden de la totalidad librado al azar⁴.

El autor fundamenta su concepción de la virtud y el hombre virtuoso en la percepción de un orden universal armónico. La intuición de esta totalidad sistemáticamente ordenada sólo es posible para el teísta, pues él es capaz de concebir el universo como el producto de una inteligencia suprahumana. Shaftesbury reafirma su concepción de la virtud en *The Moralists*⁵, un diálogo ficticio entre el fideísta Philocles y Theocles. Philocles sostiene que lo bello y lo deforme, lo bueno y lo enfermo, están interconectados. De esta manera, una existencia particular, que es juzgada como deforme o enferma, es una parte necesaria en la totalidad sistemática⁶. El autor pone en boca de Philocles su concepción de un

la medida que logra intuir el orden racional del cosmos que habita.

3 SHAFTESBURY 2000: 163-230.

4 SHAFTESBURY 2000: 165-6.

5 SHAFTESBURY 2000: 231-338.

6 SHAFTESBURY 2000: 239 «Fain would I have persuaded you to think with more equality of nature and to proportion her defects a little better. My notion was that the grievance lay not altogether in one part, as you placed it, but that everything had its share of inconvenience. Pleasure and pain, beauty and deformity, good and ill, seemed

orden universal, pues establece que, si el universo sólo es caos y confusión, no se explica entonces por qué observamos la existencia de un orden. Puede presumirse que el universo es un diseño inteligente, ya que se observa un orden aparente en la naturaleza⁷. La manifestación del orden pergeñado por esta inteligencia suprahumana es percibida como bella: la simetría y la regularidad intuitas por la conciencia humana son la expresión de la belleza del principio sustancial que lo constituye⁸. El placer obtenido por la percepción de lo bello es el goce intelectual que produce la intuición de un orden universal, el cual puede ser concebido como divino⁹. La percepción de un orden divino y la apreciación de su belleza se refieren a la bondad de la conciencia que la intuye¹⁰. El individuo que disfruta de la belleza del orden armónico es bondadoso. Pero el hombre que comprende la armonía existente en la totalidad sistemática es virtuoso. Pues la virtud consiste en la capacidad de discernimiento racional entre lo bueno y lo enfermo¹¹.

Al ateo le resulta difícil sostener que haya felicidad en la virtud, ya que esta última es la capacidad para discernir lo que es correcto de lo incorrecto. Pero esta facultad de discernimiento se sustenta en la existencia de un orden en la totalidad. Y este orden debe ser percibido como bueno y bello. El ateo no cree que haya orden y belleza en el universo. Por ello, no cree que haya belleza en las existencias particulares. Luego, no es posible que el ateo vea la manifestación de lo moralmente correcto que se observa en el comportamiento bello y bondadoso¹². La admiración por el orden y la armonía es el fundamento para la ac-

to me everywhere interwoven, and one with another made, I thought, a pretty mixture, agreeable enough in the main. It was the same, I fancied, as in some of those rich stuffs where the flowers and ground were oddly put together with such irregular work and contrary colours as looked ill in the pattern but mighty natural and well in the piece.» «Con gusto te hubiera persuadido a pensar con más ecuanimidad la naturaleza y adecuar sus defectos un poco mejor. Mi noción fue que el agravio no yace todo junto en una parte, como lo sostuviste tú, sino que cada cosa tiene su parte de inconveniencia. Placer y dolor, belleza y deformidad, bueno y enfermo, me parecían interconectadas en todas partes; y una con otra hicieron, pensé, una hermosa combinación, lo suficientemente agradable en general. Fue lo mismo, yo imaginé, como en algunos de esos ricos tejidos, donde las flores y el suelo son puestos extrañamente juntos, de manera tan irregular y con colores contrarios, como si luciera enfermo en el modelo, pero poderosamente natural y bien en la pieza.» [La traducción es nuestra].

7 SHAFTESBURY 2000: 306. El autor también sostiene, por intermedio del personaje de Philocles, que si el universo fuese el resultado de dos o más principios inteligentes, no se explicaría entonces la ausencia de contradicciones y confusiones propias de la intervención de dos o más principios inteligentes en un sistema.

8 SHAFTESBURY 2000: 318.

9 SHAFTESBURY 2000: 331.

10 WILM 1994: 17-34. Wilm presenta un escueto análisis de la obra de Shaftesbury. Este último sostiene que el hombre es caracterizado por tres afecciones: 1) Afecciones naturales o sociales: se place en el bienestar del otro sin objetivo ulterior. 2) Afecciones egoístas: dirigidas al bienestar privado. 3) Afecciones no-sociales: como odio, envidia, encarnan el mal. Según Wilm, Shaftesbury concluye que el sentimiento moral otorga el criterio para actuar moralmente, que es una facultad afín al sentido estético. Así, la moralidad es esencialmente una manifestación de la belleza. La bondad es una inclinación natural, mientras que la virtud es la armonía de las facultades humanas

11 SHAFTESBURY 2000: 173-5. Shaftesbury adscribe un fundamento ontológico a la moral cuando afirma la existencia de un orden cosmológico inteligible. Pues del mismo se deduce que la bondad es la armonía del todo y las partes. Esta presuposición metafísica es un principio ético que se opone a la corriente de pensamiento dominante en la época del filósofo británico: en primer lugar, es un rechazo al nominalismo, ya que niega que los universales sean meros términos; en segundo lugar, rechaza que la ética se funde en principios arbitrarios o en la fe religiosa, (KLEIN 1994: 53-5).

12 SHAFTESBURY 2000: 189: «It is in a manner impossible to have any great opinion of the happiness of virtue without conceiving high thoughts of the satisfaction resulting from the generous admiration and love of it, and nothing beside the experience of such a love is likely to make this satisfaction credited. The chief ground and sup-

titud virtuosa¹³. Sin esta idea de un todo ordenado, no hay fundamento para la virtud. Es decir, sin piedad religiosa no es posible sostener una actitud virtuosa por mucho tiempo¹⁴.

Shaftesbury concibe la virtud como la rectitud e integridad del individuo que es capaz de actuar acorde a lo preestablecido por el orden sistémico al cual pertenece. El virtuoso percibe y comprende la totalidad ordenada. La percepción de una totalidad ordenada le permite reconocer lo conveniente para su género¹⁵. El filósofo británico considera que la

port therefore of this opinion of 'happiness in virtue' must arise from the powerful feeling of this generous moral affection and the knowledge of its power and strength. But this is certain, that it can be no great strengthening to the moral affection, no great support to the pure love of goodness and virtue, to suppose there is neither goodness nor beauty in the whole itself nor any example or precedent of good affection in any superior being. Such a belief must tend rather to the weaning the affections from anything amiable or selfworthy and to the suppressing the very habit and familiar custom of admiring natural beauties or whatever in the order of things is according to just design, harmony and proportion. For how little disposed must a person be to love or admire anything as orderly in the universe who thinks the universe itself a pattern of disorder? How unapt to reverence or respect any particular subordinate beauty of a part, when even the whole itself is thought to want perfection and to be only a vast and infinite deformity?» «De alguna manera, es imposible tener una gran opinión de la felicidad de la virtud sin tener en alta consideración la satisfacción resultante de la admiración generosa y el amor a esta, y nada además de la experiencia de este amor es comparable al crédito que logra esta satisfacción. Por consiguiente, el fundamento y soporte principal de esta opinión de 'felicidad en la virtud' debe surgir del poderoso sentimiento de esta afección moral generosa y el conocimiento de este poder y fuerza. Pero es cierto que la afección moral no sería de mucha ayuda, ni serían un gran apoyo para el amor puro hacia la bondad y la virtud, si se supusiera que no hay bondad o belleza en la totalidad misma, ni ningún ejemplo o precedente de buena afección en un ser superior. Tal creencia debe tender más bien al alejamiento de las afecciones acerca de cualquier cosa amigable, o que valga por sí misma, y la supresión de la costumbre habitual y familiar de admirar bellezas naturales, o lo que sea que en el orden de las cosas es acorde al diseño justo, la armonía y la proporción. ¿Tan poco se necesita para que una persona sea capaz de amar o admirar algo como ordenado en el universo que no sea pensar el universo mismo como diseño o desorden? ¿Qué tan inadecuado para reverenciar o respetar cualquier belleza particular de una parte, cuando se piensa que incluso la totalidad misma quiere la perfección y es sólo una vasta e infinita deformidad?» [La traducción es nuestra].

13 SHAFTESBURY 2000: 191 «This too is certain, that the admiration and love of order, harmony and proportion, in whatever kind, is naturally improving to the temper, advantageous to social affection, and highly assistant to virtue, which is itself no other than the love of order and beauty in society. In the meanest subjects of the world, the appearance of order gains upon the mind and draws the affection towards it. But if the order of the world itself appears just and beautiful, the admiration and esteem of order must run higher and the elegant passion or love of beauty, which is so advantageous to virtue, must be the more improved by its exercise in so ample and magnificent a subject. For it is impossible that such a divine order should be contemplated without ecstasy and rapture since, in the common subjects of science and the liberal arts, whatever is according to just harmony and proportion is so transporting to those who have any knowledge or practice in the kind.» «También es cierto que la admiración y el amor por el orden, la armonía y la proporción, del tipo que sea, desarrolla naturalmente el temperamento, ventajoso para la afección social, y asiste con premura a la virtud, que no es otra cosa más que el amor al orden y la belleza en la sociedad. En los sujetos más viles del mundo, la apariencia de orden conquista la mente y conduce la afección hacia este. Pero si el orden del mundo parece justo y bello, la admiración y estima del orden debe correr más alto; y la elegante pasión del amor a la belleza, que es tan ventajoso para la virtud, debe ser desarrollada al máximo para su ejercicio en una materia tan amplia y magnífica. Porque es imposible que un orden tan divino pudiera ser contemplado sin éxtasis y raptó, ya que en las disciplinas usuales de la ciencia y las artes liberales, lo que sea que es acorde a la justa armonía y proporción ha transportado (a este estado emocional) a aquellos que tienen algún conocimiento o práctica de este tipo.» [La traducción es nuestra. El texto entre paréntesis es nuestro].

14 SHAFTESBURY 2000: 192: «Hence we may determine justly the relation which virtue has to piety, the first being not complete but in the latter, since where the latter is wanting, there can neither be the same benignity, firmness or constancy, the same good composure of the affections or uniformity of mind. And thus the perfection and height of virtue must be owing to the belief of a god.» «Así podemos determinar con precisión la relación que tiene la virtud con la piedad; la primera no está completa sino en la segunda, ya que donde falta la última, no puede existir la misma benignidad, firmeza o constancia, la misma buena compostura de las afecciones o uniformidad de la mente. Y por este motivo, la perfección y la altura de la virtud deben pertenecer a la creencia de un Dios.» [La traducción es nuestra].

15 SHAFTESBURY 2000: 192: «We have found that, to deserve the name of good or virtuous, a creature must have all his inclinations and affections, his dispositions of mind and temper, suitable and agreeing with the good of his

virtud comporta una utilidad social¹⁶. Pues toda criatura tiene una constitución natural, que es el fundamento de su finalidad. Es decir, todo individuo está determinado por su constitución a perseguir un fin específico. Este último es el estado natural en el cual debe encontrarse. La finalidad a la que tiende el individuo es aquella determinada para la especie a la que pertenece. De esta manera, aquello que beneficia al individuo en particular, resulta un beneficio para la especie en general. Por este motivo, la virtud - entendida como la condición natural de la criatura -, tiene una utilidad social, ya que no sólo beneficia al individuo, sino a todos los miembros de su género. Los pensadores que se oponen a la concepción de Shaftesbury sostienen que las acciones de los hombres sólo son guiadas por su propio interés personal. Pero el filósofo británico afirma que el hombre es una criatura gregaria: se place de la compañía de los demás. Incluso aquellos que muestran una personalidad egoísta, buscan el reconocimiento de sus pares¹⁷. Luego, el hombre virtuoso defiende el bien común.

Todos los hombres son potencialmente virtuosos por su tendencia natural a la socialización. Pero esta tendencia no los convierte automáticamente en criaturas virtuosas.

Pues la virtud no es simplemente una disposición afectiva, sino el principio consciente

kind or of that system in which he is included and of which he constitutes a part. To stand thus well affected and to have one's affections right and entire not only in respect of oneself but of society and the public: this is rectitude, integrity or virtue. And to be wanting in any of these, or to have their contraries, is depravity, corruption and vice.» «Hemos encontrado que, para merecer el nombre de buena o virtuosa, una criatura debe tener todas sus inclinaciones y afecciones, sus disposiciones mentales y el temperamento, adecuadas y en acuerdo con el bien de su especie o de aquel sistema en el cual está incluida y del cual constituye una parte. Sostenerse así bien afectada y que la afección de uno sea correcta y completa, no sólo con respecto a uno mismo, sino con respecto a la sociedad y lo público: esto es rectitud, integridad o virtud. Y carecer de una de estas, o tener sus contrarios, es depravación, corrupción y vicio.» [La traducción es nuestra].

16 SHAFTESBURY 2000: 167: «We know that every creature has a private good and interest of his own, which nature has compelled him to seek by all the advantages afforded him within the compass of his make. We know that there is in reality a right and a wrong state of every creature, and that his right one is by nature forwarded and by himself affectionately sought. There being therefore in every creature a certain interest or good, there must be also a certain end to which everything in his constitution must naturally refer. To this end, if anything either in his appetites, passions or affections, be not conducing but the contrary, we must of necessity own it ill to him. And in this manner he is ill with respect to himself as he certainly is with respect to others of his kind when any such appetites or passions make him anyway injurious to them. Now if, by the natural constitution of any rational creature, the same irregularities of appetite which make him ill to others make him ill also to himself, and if the same regularity of affections which causes him to be good in one sense causes him to be good also in the other, then is that goodness by which he is thus useful to others a real good and advantage to himself. And thus virtue and interest may be found at last to agree.» «Sabemos que cada criatura tiene una utilidad y un interés propios, cuya naturaleza le ha compelido a buscar por todas las ventajas proporcionadas a él en el compás de su hechura. Sabemos que cada criatura tiene en realidad un estado correcto y un estado incorrecto; y que por naturaleza persigue su estado correcto, que es buscado por él mismo afectivamente. En cada criatura hay un cierto interés o utilidad; luego, debe existir un cierto fin al cual cada cosa en su constitución debe referirse naturalmente. Si algo en sus apetitos, pasiones o afecciones no lo conduce a este fin, sino al contrario, debemos necesariamente reconocerlo como una enfermedad que lo afecta. Y de esta manera, él es perjudicial para él mismo, como lo es ciertamente para los otros de su especie, cuando tales apetitos o pasiones lo transformen en dañino para los demás. Ahora, si por la constitución natural de cualquier criatura racional, las mismas irregularidades del apetito que lo hacen dañino para los otros lo hacen dañino por consiguiente para él mismo, y si las mismas regularidades de las afecciones que le hacen bien en un sentido causan que él sea bueno por consiguiente en los demás, entonces es la bondad por la cual él es de este modo útil a los otros un bien real y una ventaja para él mismo. Y por este motivo, virtud e interés pueden ser encontrados al final de acuerdo.» [La traducción es nuestra].

17 SHAFTESBURY 2000: 204. Todo individuo posee la disposición natural a preservarse a sí mismo y a los miembros de su especie. Dicha proclividad es la base instintiva de nuestra moralidad (RIVERS 2000:96-129).

que emerge en el agente racional por la reflexión sobre la afección y los tipos de acción que surgen como respuestas a las afecciones¹⁸. Un individuo, aunque fuera amable y compasivo, no puede ser considerado virtuoso si no percibe qué es lo correcto en la vida privada y en la vida pública¹⁹.

2.-LA CONCEPCIÓN DE «ALMA BELLA» EN LA FILOSOFÍA DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

Hegel define sintéticamente su concepción de «alma bella» en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*. Al respecto, sostiene:

«Esta [el alma bella] es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura, - la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu -, no sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello.»²⁰

El alma bella se desdobra en la conciencia del deber y la autoconciencia. La primera se caracteriza porque es la intuición de la universalidad del deber. Este no es intuido como una esencia de la realidad ética exterior, sino como una determinación propia. Es decir, el contenido del deber es puesto por el alma bella²¹. 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

18 KLEIN 1994: 56.

19 SHAFTESBURY 2000: 173:«So that if a creature be generous, kind, constant, compassionate, yet if he cannot reflect on what he himself does or sees others do so as to take notice of what is worthy or honest and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous. For, thus and no otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong, a sentiment or judgment of what is done through just, equal and good affection or the contrary.» «Así que si una criatura es generosa, amable, constante, siente compasión, pero no es capaz de reflexionar en lo que ella misma hace o ve a los otros hacer como para advertir lo que es valioso u honesto, y advertir o concebir el valor y la honestidad como un objeto de su afección, no tiene el carácter de ser virtuoso. Porque, sólo de este modo y no de otra manera, es capaz de tener sentido de lo que está bien o mal; un sentimiento o juicio de lo que es hecho, a través de la afección justa, equitativa o buena, o lo contrario.» [La traducción es nuestra].

20 HEGEL 1991: 464-5

21 HEGEL 1991: 358-68. Debemos remitirnos a la figura del Espíritu que precede al «alma bella» - «la representación moral del mundo» -, para comprender esta afirmación. La «representación moral del mundo» se caracteriza porque el hombre concibe el deber como lo esencial para él. Identifica el deber con su libertad: mientras respete la ley moral, será libre. Por otro lado, es consciente de su existencia como singularidad sensible. El hombre reconoce su pertenencia a la naturaleza debido a la materialidad de su cuerpo y sus apetencias. Se produce un conflicto entre ambos ámbitos - la conciencia del deber y la conciencia de la naturaleza -, ya que el cumplimiento de las obligaciones no implica la dicha. El hombre no puede anular la naturaleza. Por este motivo, él intenta lograr la armonía entre esta y el deber. Pero el objetivo en cuestión no puede concretarse, ya que la conciencia del deber actúa como el límite de la sensibilidad: sólo se actúa por deber si el único móvil para la realización de una acción es el respeto a la ley moral. Por consiguiente, la armonía entre la naturaleza y la ley moral resulta imposible. La actividad del sujeto no logra anular el hiato entre la universalidad formal de la moralidad y la singularidad del contenido sensible. La conciencia del deber considera que la conciencia que actúa es un individuo contingente, cuyo deseo sigue afectado por la apetencia sensible. Por este motivo, la conciencia del deber juzga que la actividad del individuo como sujeto moral siempre es imperfecta. La conciencia que actúa intuye que la realidad moral es la representación de un fin inalcanzable, ya que su plena realización es imposible. Es decir, el deber no es un objeto de la realidad ética exterior. Al contrario, el deber es una determinación de la conciencia que lo percibe. O sea, la conciencia del deber intuye la ley moral en sí misma. Por consiguiente, la conciencia se impone a sí misma el deber. En esta instancia, accedemos a la figura del Espíritu conocida como «alma bella».

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. O sea, el alma bella asume que no es condicionada por factor externo alguno; o, lo que es lo mismo, que es incondicionada. Pero 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 mismo²².

Puede observarse que el vínculo entre ambas instancias se constituye como una igualdad: la autoconciencia posee el mismo contenido que la conciencia del deber. Por este motivo, Hegel declara que «la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo = yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia»²³. 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 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. Pues no contempla las determinaciones del individuo y el universal intuido. Semejante relación sólo es posible si la autoconciencia permanece abstraída de las particularidades del mundo exterior, ya que el yo individual se objetiva en la acción. Es decir, la subjetividad del yo individual se transforma eventualmente en un resultado objetivo, 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 adecúa a las particularidades de una individualidad concreta. Por este motivo, la autoconciencia del alma bella no se involucra en ninguna actividad y permanece inmaculada²⁴.

El mundo exterior siempre se nos presenta como una serie de objetos particulares. Por consiguiente, el objeto de la conciencia que actúa es un particular. Luego, el deber no es el objeto de la conciencia actuante, pues este es un universal. La conciencia que actúa sostiene que la universalidad abstracta del deber no se adecúa a las particularidades que enfrenta en su actividad, y afirma que aplica la ley moral con arreglo a su praxis. El alma bella juzga que el comportamiento de la conciencia actuante es una inmoralidad, ya que

22 HARRIS 1997: 458. Harris sostiene que el alma bella no obedece ninguna ley por encima de ella. Sólo obedece a su propia convicción. Es decir, su propia voz interior. Ya no es sólo un legislador autónomo, sino un «creador». Su conciencia es su «dios», pues es la donante de ley. La conciencia deviene así la esencia creativa. Sin embargo, es necesario recalcar que la conciencia, como voz interior, es un momento del alma bella. Es el lado universal del alma bella. El otro momento del alma bella es su «sí mismo» como determinación individual. Esta aclaración es necesaria para comprender luego el movimiento de desdoblamiento del alma bella en una conciencia que juzga y una conciencia que actúa: la primera es la instancia comprendida como conciencia del deber universal, mientras que la segunda es el momento de la singularidad.

23 HEGEL 1991: 383.

24 HEGEL 1991: 384; TAYLOR 1975: 148-96.

considera que la reducción de la universalidad del deber a una mera interpretación personal es la negación de la ley moral. Pues la ley es un parámetro universal que no puede adecuarse a cada instancia particular que se presente. La conciencia actuante se defiende de tal acusación y sostiene que ella actúa de acuerdo con su intuición del deber. Sin embargo, ella observa que ninguna otra subjetividad actúa en concordancia con su interpretación particular de la ley moral. Luego, la conciencia que actúa reconoce que la normatividad que se ha impuesto no es universal, sino una interpretación particular que se adecúa a sus intereses egoístas. Por este motivo, la conciencia actuante confiesa que ha actuado con «maldad» y suplica perdón a la conciencia que juzga por su inmoralidad.

La conciencia que actúa no concibe su confesión como una humillación, pues considera que la conciencia que juzga es culpable de la misma inmoralidad en la que ella ha incurrido²⁵. En primer lugar, ella ha observado que la conciencia que juzga intuye el deber como una determinación de su propio contenido. O sea, el deber intuido es su propia ley interior. La conciencia que juzga rechaza esta acusación y considera que su juicio se basa en la intuición del deber tal como es «en sí». Pero las posturas de las demás conciencias, que sostienen interpretaciones particulares divergentes del deber, demuestran que su intuición del deber universal es tan sólo otra interpretación particular de la ley moral.

En segundo lugar, la conciencia juzgante considera que la actividad de la conciencia actuante presupone la desigualdad entre la universalidad del deber y la autoconciencia. Ella considera que es preferible la inacción antes que la realización de una actividad que implique la oposición al deber universal. Pero la enunciación de juicios también es una acción. La conciencia que juzga sostiene que la denuncia de acciones que no han sido motivadas exclusivamente por el respeto al deber es una obligación moral. Pero las críticas realizadas por la conciencia que juzga se fundan en su interpretación particular del deber. Por este motivo, sólo la propia conciencia que juzga considera que su crítica a la actividad de los demás es una acción en concordancia con la ley moral. El discurso crítico de la conciencia que juzga se funda en la igualdad del contenido de la interpretación particular del deber y el contenido de la autoconciencia. Es decir, el fundamento de su actividad es la igualdad entre una determinación particular y su propia autoconciencia. Luego, la

25 SINGER 1997: 227-36. La hipocresía de la conciencia subjetiva está representada por el alma bella. La hipocresía se caracteriza como una especie de esteticismo indulgente en el concepto de «alma bella» de Hegel: la figura del Espíritu mencionada se contrapone a la *Sittlichkeit*, valiéndose de su propia intuición de la armonía entre el deber universal y la acción particular. La solución a este problema descansa en la autoconciencia, que exige una reevaluación de la conciencia. Es decir, sólo la autoconciencia es capaz de asumir que su percepción del deber es una perspectiva particular. La conciencia, en contraste con la autoconciencia, es la sustancia en la cual el acto asegura realidad. O sea, el acto es un momento reconocido por los otros. La conciencia obtiene de la acción su diferenciación y se distancia de los demás. Este distanciamiento es experimentado por el otro como una injuria: la conciencia juzgada se ha rebelado contra el deber. Por este motivo, la conciencia juzgada exige el perdón. La noción de «perdón» en el pensamiento de Hegel nos muestra el abismo entre las condiciones ideales del conocimiento, presupuestas por el yo, y las exigencias actualizables del conocimiento dictadas por la situación social (*Sittlichkeit*). Este abismo sería un constreñimiento necesario para cualquier reflexión sobre lo social condicionada por la distinción original hegeliana entre autoconciencia y conciencia, donde la identidad de la autoconciencia es ironizada por la contingencia de la conciencia.

conciencia que juzga comete la misma inmoralidad que la conciencia que actúa. A saber, ella actúa determinada por particularidades, y no en consonancia con el deber universal. El fundamento de sus juicios es la desigualdad entre el lado universal y el lado individual. Su crítica a la conciencia que actúa se funda en un interés egoísta: la vanagloria del alma bella, que se considera virtuosa frente a la conciencia que actúa.

El alma bella niega que su condición de conciencia que juzga sea motivada por un interés personal. Su rechazo a la intervención de determinaciones particulares en la realización de una actividad resulta en la abstracción con respecto al mundo exterior. Ella es un individuo que repele la comunidad con el otro, para conservarse como singularidad. Se rebela contra el Espíritu. Su rebelión es el intento de sostener la igualdad consigo misma como la realidad desde la cual juzga a los demás. Pero el Espíritu tiene la potestad de la realidad efectiva. Los individuos actúan en el marco del Espíritu universal que los rebasa y comprende. El Espíritu abarca y trasciende a los humanos y los vínculos que sostienen entre sí: los miembros de una sociedad comparten el universal como aquello que tienen en común. Un hombre puede exponer su particular perspectiva del mundo y de las relaciones humanas para actuar con arreglo a sus preceptos, pero no puede imponer los mismos a los demás, y menos aún esperar que los acontecimientos se desarrollen según lo que haya proyectado²⁶.

El alma bella se mantiene en la igualdad consigo misma. Su supuesta infinitud descansa en la intuición del deber como su fundamento esencial. Ella se percibe como la autoconciencia que ha sido puesta por el deber ser universal. Cuando enuncia que es consciente de sí, sostiene que es consciente de su ser-puesto por la ley que ha concebido como universal. El individuo debe actuar en consonancia con su ley interior. Si cometiera un acto que no se ajustara a lo establecido por esta última, se intuiría alienada del universal. Con su perseverancia en esta identidad abstracta, desconoce su «otredad». Es decir, afirma que sólo actúa en conformidad con el deber. Al aseverarlo, niega que sus juicios sean motivados por su particular vanidad moral más que por respeto a la universalidad de la ley. Su negativa al reconocimiento de los móviles patológicos que impulsan sus decisiones implica el rechazo a su propia determinación individual concreta²⁷. Su individualidad es una

²⁶ WELL 1986: 79-91. El comentarista sostiene que la esencia de la conciencia del alma bella no es el predicado de la acción. Es decir, la convicción del alma bella no se funda en sus acciones. La certeza de ella se funda en sus propias creencias. O sea, la esencia de la conciencia del alma bella es el predicado del yo. Para conocerla se necesita de otro medio de exteriorización, distinto al obrar: el lenguaje se transforma en la exteriorización inmediata de la autoconciencia. La inmediatez de la conciencia se traduce en una «realización» por medio del lenguaje de la convicción, y no por medio de la acción. El contenido de la conciencia es la esencialidad moral de la convicción subjetiva. Por consiguiente, la conciencia misma cae automáticamente en la categoría de la veracidad. La conciencia se funda en la contemplación de sí misma: el goce estético de la presentación de sí. La contemplación subjetiva no implica la superación de su propia reflexión, sino su permanencia en una subjetividad desprendida de toda objetividad, que es concebida como núcleo. El alma bella identifica inmediatamente el «yo» formal con el «yo» concreto, pues confunde el plano discursivo con la acción. En segundo lugar, identifica inmediatamente el «yo» formal con el universal. Por este motivo, el alma bella no concibe un universal determinado. Es decir, ignora la sustancia espiritual.

²⁷ PÖGGELER 1956: 94-137. El comentarista sostiene que el «alma bella» es una figura del Espíritu cuya subjetividad no va más allá de su propia particularidad. El yo se concibe como universal. Pero su temor a individualizarse

abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. La expresión más clara de esta situación es la censura al momento de actuar: el alma bella se limita a juzgar a las conciencias que actúan. Su abstención con respecto a todo aquello que rebase el plano de lo meramente discursivo también está fundada en la negación de su individualidad concreta. Si el alma bella actuara, su acción estaría limitada por las condiciones espaciotemporales, históricas, culturales en las que todo acto se encuentra condicionado. Más aún, el impulso interior que la conduciría a la acción no sería el respeto a la objetividad del deber, sino la subjetividad expresada en el sentimiento personal de satisfacción por la exteriorización de su propia interioridad²⁸.

3.-DIFERENCIAS ENTRE LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE «ALMA BELLA» Y LA CONCEPCIÓN DE «VIRTUD» DE SHAFTESBURY

Tal como hemos observado, Shaftesbury considera que el virtuoso sólo es tal en tanto asuma que la virtud implica la participación en la vida pública. La concepción de «alma bella» formulada por Hegel difiere de la noción de «hombre virtuoso» sostenida por el filósofo británico. La figura del Espíritu desarrollada por el filósofo alemán se caracteriza porque es asocial. A simple vista, pareciera lo contrario. Su aparente sociabilidad se hace patente en un discurso de explícito contenido ético-político. El alma bella exige la armonía entre la universalidad del deber y la singularidad de la acción. Sin embargo, esta no percibe el deber como una esencia exterior a ella, sino que lo intuye como el contenido que la constituye como tal. O sea, el alma bella se define como la conciencia del deber. Es el saber puro del universal. Pero si este es su esencia, entonces es el saber puro del universal como sí mismo. Es decir, el alma bella comprende que ella es el universal que se intuye a sí mismo. Semejante perspectiva implica que el alma bella desdeña cualquier postura que no coincida con la de ella. Pues el alma bella concibe su propia intuición del deber universal como lo absoluto e inapelable. Esta considera que un punto de vista que no coincide completamente con la óptica de la conciencia que juzga es el «mal». Su interacción con los

en la acción le impide obrar. Paradójicamente, esta situación no le permite realizar su pensamiento y formar parte del Espíritu. Por este motivo, el alma bella no logra trascender su propia particularidad y se escinde de la sustancia espiritual.

28 PINKARD 2008: 112-129. El comentarista sostiene que la figura del Espíritu conocida como «alma bella» es un intento de solución estética a un problema ético. La acción que refleja una apariencia bella es determinada por la armonía entre la intencionalidad y la realización. De tal manera que sólo un acto bello puede ser considerado bueno. Pero la concordancia entre ambas instancias - intención y acción -, se sustenta en la identificación entre la conciencia del deber y la motivación para actuar. Es decir, la correcta intencionalidad sólo puede ser establecida por la conciencia del deber. Desde la perspectiva del alma bella, el deber es la esencia universal sobre la que fundamenta su existencia. Pero desde el punto de vista de los demás, la concepción de deber que sostiene el alma bella es una arbitrariedad. La supuesta belleza de las acciones del alma bella no puede ser comprobada por nadie más que ella misma. Por este motivo, el alma bella cae en el aislamiento.

demás no se sostiene por medio de un vínculo dialógico, sino que se reduce a una serie de exhortaciones e impugnaciones hacia quienes actúan en contra de sus designios.

El «hombre virtuoso» de Shaftesbury percibe que es parte del universal. Él debe actuar acorde a la finalidad preestablecida para los individuos de su especie, ya que es miembro de la totalidad sistémica o cosmos. Como el ser humano es un animal gregario, el «hombre virtuoso» debe participar en la vida social y colaborar con el bien común. El «alma bella» de Hegel percibe que ella es el universal. Su particular visión de la realidad ética la lleva a enfrentarse a los demás. Su noción del deber permanece abstraída de las particularidades de su entorno. Por este motivo, prefiere aislarse del resto de la comunidad. Luego, se observa que no existen similitudes entre las concepciones de ambos autores, pues su rol en el ámbito social es diametralmente opuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Babbitt, I. (1922): «Schiller and Romanticism», en *Modern Language Notes*, Vol. 37, No. 5, pp. 257-268.
- Carter, A. L. (2011): «Schiller and Shaftesbury», en *International Journal of Ethics*, Vol. 31, No. 2, pp. 203-228.
- Chytry, J. (1989): *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres: University of California Press.
- Cooper, A. A., Third Earl of Shaftesbury (2000): *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, H. S. (1997): *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (1991): *Fenomenología del Espíritu*. Trad. W. Roces con la colaboración de R. Guerra. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Klein, E. L. (1994): *Shaftesbury and the culture of politeness: Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Norton, R. (1995): *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca: Cornell University Press.
- Pinkard, T. (2008): «What is a 'shape of the spirit'?», en AAVV, *Hegel's Phenomenology of Spirit – A critical guide*, New York: Cambridge University Press, pp. 112-129.
- Pöggeler, O. (1956): *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn : H. Bouvier u. Co. Verlag.
- Rivers, I. (2000): *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the language of Religion and Ethics in England, 1660-1780. Volume II: Shaftesbury to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schmeer, H. (1967): «Der Begriff der schönen Seele besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts», en *Germanische Studien*, Heft 44, pp. 1-79.
- Sharpe, L. (1991): *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, A. (1997): «Aesthetic Community: Recognition as an other sense of *sensus communis*», en *Boundary 2*, Volume 24, No. 1, pp. 227-36.
- Strich, F. (2011): *Schiller, sein Leben und sein Werk*. Estados Unidos: University of Michigan Library.
- Taylor, Ch. (1975): *Hegel*. New York: Cambridge University Press.
- Well, H. (1986): *Die «schöne Seele» und ihre «sittliche Wirklichkeit»: Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH.
- Wilm, E. C. (1994): *The philosophy of Schiller in its historical relations*. Bristol: Thoemmes Press.