



*The notion of “beautiful soul” in Christoph Wieland’s work and
its difference to the notion of “beautiful soul” in the philosophy
of Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

*La concepción de “alma bella” en la obra
de Christoph Wieland y su diferencia con
la concepción de “alma bella” en la filosofía
de Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

CARLOS VÍCTOR ALFARO HERRERA

Universidad Nacional de Rosario
arnolfo29@yahoo.com.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.006>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 133-148



Recibido: 20/01/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Christoph Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Sin embargo, Hegel nunca mencionó su obra como ejemplo de la mencionada figura del Espíritu. En el presente artículo, intentaremos dilucidar los motivos por los cuales el filósofo alemán desestimó el aporte de Wieland cuando desarrolló su concepción crítica del “alma bella”.

Palabras clave: belleza, bondad, deber, virtud, subjetividad.

Abstract

Christoph Wieland introduced the notion of “beautiful soul” in German literature. But Hegel has never mentioned his work as an example of the aforementioned shape of Spirit. In this paper, we will try to analyze the causes by which the German philosopher did not include Wieland’s contribution when he developed his critical notion of “beautiful soul”.

Keywords: goodness, duty, virtue, subjectivity.

Christoph Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Por este motivo, podría pensarse que Hegel retomaría las observaciones del escritor para criticarlas¹. Sin embargo, el pensador suabo no hace mención alguna de la noción de “alma bella” formulada por Wieland. La omisión de este intelectual en el elenco de representantes del pensamiento del alma bella no es casual. Tal como se verá más adelante, el escritor alemán entiende que el alma bella intuye la belleza moral. Intenta aprehenderla y encarnarla en sus actos. Pero nunca logra concretar el fin deseado, pues reconoce la materialidad sensible de su propia existencia. Es decir, asume la presencia permanente de una exterioridad. Según Hegel, el alma bella es una individualidad que ha reducido la otredad de la realidad exterior a la identidad de su propia yoidad. La diferencia entre ambos planteos será más evidente si exponemos las perspectivas de Hegel y Wieland.

1. La concepción de “alma bella” en la filosofía de G.W. F. 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.”² El alma bella se concibe como la conciencia del deber. Es decir, ella intuye que su contenido es la legalidad universal. Pero no percibe la ley como una exterioridad, sino que concibe el deber como el contenido determinado por ella misma. Por consiguiente, la universalidad de su contenido es ella misma puesta como saber de sí. La esencia del alma bella es el saber de sí misma. Ella se percibe a sí misma como lo divino. O sea, la conciencia intuye que es lo incondicionado, lo absoluto. El alma bella asume que es el Espíritu universal.

¹ Cf. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Estados Unidos de América, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 479.

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Basada en la edición de Johannes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 464-5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952, p. 554: “Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, - das Selbstbewußtsein, das dieses reine Wissen von dem *reinen In-sich-sein* als den Geist weiß, - nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben.” [La expresión entre corchetes es nuestra].

Luego, el alma bella se toma a sí misma como la voz de lo divino y juzga a los demás desde esta perspectiva. Pero su postura es en realidad parcialmente verdadera. Ella es parte del Espíritu, pero no la totalidad del mismo. Los otros también participan de la universalidad de la sustancia espiritual. El alma bella no reconoce la immanencia del Espíritu en el mundo. Se abstrae del mundo y sus particularidades. Considera que todos actúan acorde a móviles egoístas y en disonancia con respecto al universal. Su perspectiva acerca del deber no concuerda con las posturas de los otros, y se aísla de los demás. El resultado paradójico de esta operación es la particularización de su representación del deber. Cuando el alma bella comprende que ella manifiesta una óptica singular, afectada por los mismos factores patológicos que observaba en las otras conciencias, se reintegra a la comunidad. Asume entonces que el Espíritu universal no es su contenido particular, sino la sustancia que la contiene a ella y a las demás conciencias.

2. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Christoph Wieland.

Christoph Wieland desarrolló su concepción de “alma bella” a lo largo de toda su obra ensayística y literaria. Retomó el modelo del poeta como educador, que había sido sostenido en la Grecia clásica, con la intención de inculcar el ideal de “virtuoso”, propugnado por Shaftesbury³. Su objetivo político final consistía en la formación de ciudadanos que intervinieran en los asuntos de Estado, tal como lo hicieran los atenienses en su polis⁴. Incluso escribió un relato corto llamado *Was ist eine schöne Seele?*⁵, que intenta darle al lector una definición de “alma bella” mediante una anécdota⁶.

³ Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 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.

⁴ Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989, pp. 42-3.

⁵ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 129-38. En la *Cyroeida* de Jenofonte se habla de Panthea, una mujer que era el ideal de cuerpo y alma bellos. Fue desposada por Abradates. Cuando su marido muere en batalla, Panthea decide suicidarse. En el relato se hace énfasis en la lealtad de Panthea hacia sus seres queridos. A tal punto llegaba su amor hacia ellos, que prefería dejar de lado cualquier beneficio personal para cumplir con lo que ella consideraba era su obligación moral.

⁶ Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der ‘schönen Seele’ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”. En *Germanische Studien*, Heft 44. Nedeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967, pp. 1-79, p. 37. Hans Schmeer sostiene que “Panthea es una figura ideal, que adhiere a la virtud sobriamente, cuya plena armonía no se tambalea por ninguna pasión, ‘bella en cuerpo y alma’”.

Posiblemente, su trabajo más relevante sea *Geschichte des Agathon*⁷. La novela de Wieland no es la obra de un pensador solitario, distante de su momento histórico⁸. Al contrario, es el producto de una corriente de pensamiento que desde Shaftesbury en adelante se ocupó de dilucidar la relación entre la virtud y la belleza. En la Edad Media, el juez que juzga al individuo es Dios; en la Edad Moderna, el hombre es juzgado ante la razón. Sin embargo, este nuevo juez ya no es más una instancia externa a la conciencia, sino la propia conciencia individual. Así, el hombre se asume como el juez de sus propios actos y pensamientos. Semejante cambio implica que ya no hay preceptos inalterables que deban ser seguidos como

⁷ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Carlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814. El desarrollo de la novela está contextualizado entre los años 398 y 338 A.C. Los personajes de la obra pertenecen a la Grecia clásica. La novela consta de dieciséis libros. En el primero asistimos al inicio de las peripecias de nuestro protagonista, quien yacía dormido a los pies de una montaña. Fue atrapado por unas mujeres tracias que celebraban una bacanal. Un pirata cilicio había escuchado los sonidos que emitían las bacantes desde el mar. Los piratas, al ver a las bacantes, decidieron hacerlas esclavas para venderlas a los sátrapas y príncipes asiáticos. Agathon se despertó al amanecer y se encontró vestido de esclavo. Finalmente, Agathon es vendido a Hippias en Smyrna. El sofista le explicaba a Agathon que su amiga Danae necesitaba alguien que administrara sus propiedades y jardines y le preguntó si él estaba dispuesto a hacerlo. Agathon le respondió que no tenía inconvenientes, si Hippias decidía cederlo. Ya en casa de Danae, ella lo liberó de su esclavitud y le dijo que era libre de decidir si quería quedarse con ella o marcharse. Agathon decidió quedarse al servicio de Danae, ya que se consideraba feliz al poder servirle y verla todos los días. Se enamoró de ella.

Agathon decidió contarle a Danae la historia de su juventud. No conoció a sus padres, y se inició en la religión órfica. En el templo de Delfos, Agathon conoció a una doncella cuya belleza lo dejó atónito. Descubrió en una charla con ella que tenían mucho en común. Su amada sabía tan poco de su nacimiento como el protagonista: ella había sido educada por su amo hasta los seis años. Entonces fue secuestrada y vendida a la sacerdotisa de Delfos. Le confesó a Agathon que su nombre era Psyche. Pero la sacerdotisa Pythia, enamorada de Agathon, se enfureció cuando se enteró que él no la amaba. Pythia descubrió que Agathon amaba a Psyche. Poco tiempo después, Psyche desaparecía de Delfos. Agathon se angustió al desconocer su paradero. Mientras reflexionaba sobre este tema, se le acercó a hablar un hombre de mediana edad. Lo invitó a su casa y se dio a conocer como Stratonikus. Luego que Agathon le contara la historia de su vida, Stratonikus le confesó que él era su padre. Le contó que su madre, de nombre Musarion, provenía de una familia de nobles atenienses. Como los padres de Musarion no aprobaban la relación entre ambos, ellos decidieron mantenerla en secreto. Su madre falleció al poco tiempo de parir a Agathon. Stratonikus, que sería fiel a su mujer aún luego de su muerte, decidió dejar a Agathon en el templo de Delfos, pues allí tenía incluso amigos. Al averiguar que era ateniense, Agathon decidió irse a Atenas. Pero su paso por la polis fue desafortunado. Expulsado de Atenas, decidió viajar para conocer distintos pueblos en búsqueda de la sabiduría y la virtud, cuando fue secuestrado y vendido como esclavo en Smyrna. Agathon confesaba que en un principio buscaba a Psyche, hasta que conoció a Danae.

A pesar de esta confesión, Agathon se alejó de Danae. Luego de una experiencia desafortunada en Siracusa arribó a Tarento. A su llegada es informado de la amistad que Archytas, el gobernante de Tarento, sostuviera con Stratonikus, el padre de Agathon. Para su sorpresa, Agathon se encontró con Psyche en casa de Archytas. El gobernante de Tarento le cuenta que Psyche es la hija menor de Stratonikus. Es decir, es la hermana de Agathon. Poco tiempo después, Agathon estaba de cacería cuando una tormenta lo sorprendió repentinamente. Se refugió en una casa comprada por una misteriosa mujer. La esclava que atendió a Agathon y a Kritolaos, reconoció al primero y fue a despertar a su ama, que era Danae. Así, Agathon y Danae se reencontraron. Finalmente, Agathon y Archytas decidieron emprender un viaje a través de todo el mundo helénico, e incluso más allá de sus confines.

⁸ Vid. Schmeer, Hans, "Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", p. 39.

reglas para el cumplimiento de la virtud. Por este motivo, el “alma bella” rechaza toda imposición de un culto religioso como institución social. Pero a la vez, se ve en la difícil tarea de averiguar por su propia cuenta qué es la virtud y qué no lo es. Su existencia se transforma en un aprendizaje. El objetivo a alcanzar es el ideal de armonía entre lo que se desea y lo que debe hacerse por obligación⁹. Como ya no se puede tener en cuenta la representación de Dios ante la conciencia, el individuo necesita otro criterio que le sirva de parámetro para saber si su conducta es virtuosa o no.

Wieland toma como parámetro para la observación del “alma bella”, la gracia del cuerpo, entendida ésta como el bello movimiento que se presenta ante los ojos del observador, y que es síntoma de la armonía existente en el alma de un individuo¹⁰. La belleza del movimiento corporal aprehendida por el observador no se limita a la corroboración de la armonía existente en la conciencia individual, sino que responde a una supuesta concordancia entre el individuo y el todo universal. El primero se subsume al universo como si fuera parte de un organismo¹¹. La doctrina del “alma bella” en el pensamiento maduro de Wieland desemboca en una ética de fuerte impronta estética, que pareciera encontrar su más insigne predecesor en la fi-

⁹ Ibid., p. 40.

¹⁰ Vid. Wieland, Cristoph Martin, *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 197-218. El tema central de la misma es la belleza moral. Sócrates sostiene que la belleza física depende de la belleza del alma. Timoklea le replica que hay mucha gente físicamente bella, pero no de alma. Sócrates le responde que los indicados por Timoklea son aquéllos que pueden ser a veces bellos o feos, virtuosos o malos. Pero la belleza a la que él se refiere no es la mera apariencia, sino aquella que se sostiene por sí misma. Según Sócrates, la relación entre el cuerpo y alma es tal que un alma bella puede vivir en un cuerpo enfermo; pero un cuerpo sano, tarde o temprano padecerá las consecuencias de ser habitado por un alma que se aleja de la virtud, y ya no será bello. Las influencias operadas por el carácter sobre el cuerpo se llaman “gracias”. La “gracia” (*Anmuth*), no es belleza; pero, por provenir inmediatamente del alma, es más noble que la propia belleza.

¹¹ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*. Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 161-200. La razón deja a los hombres en el dominio exclusivo de la verdad y los somete en la ley eterna del orden y la totalidad. Dirige a los hombres paso a paso hacia la esencia completa infinita. Nos enseña la ley de la bienaventuranza. La virtud nace en el corazón de los hombres por la influencia de la razón. El amor a la belleza o a la totalidad nos recuerda lo divino. Esta correcta determinación de los afectos y experiencias, que hacen con la razón o la ley eterna del orden la armonía más apropiada, es la virtud y no hay nada más bello que ella.

Wieland distingue entre distintas clases de seres humanos: los más primitivos son los bárbaros, de gustos brutos, los más cercanos a los animales. Luego, una clase un tanto superior y más refinada, que se dedica a la vida disoluta, y de la razón sólo explota el ingenio. Una tercera clase está compuesta por cabezas especulativas, que van desde los gramáticos hasta los faquires, que se dedican a la contemplación. La cuarta clase es la mejor de todas, pero es mucho menor en cantidad incluso que la tercera: han sido dotados por la naturaleza con la experiencia de lo bello y la inclinación hacia lo bueno. Sin tener capacidades en grado extraordinario, son capaces de distinguir la verdad de la apariencia y penetrar más allá de la ceguera que causa la pasión, la costumbre y la imaginación. La virtud parece tener un derecho privilegiado en sus corazones. Su felicidad consiste en hacer el bien. Pueden cometer errores, pero en sus corazones no hay maldad. Ellos están determinados a ser legisladores, educadores y directores de la especie humana: tienen que velar por el todo, por mor del todo mismo. El hombre debe comportarse como la criatura de vida eterna que ha sido creada por Dios. Su preocupación debe ser su vida eterna.

gura del “virtuoso” de Shaftesbury¹². Pero subsiste una diferencia sustancial: para el filósofo británico, el “virtuoso” era producto de la formación social adecuada; para Wieland, el “alma bella” es un vástago de la naturaleza. En esta instancia se hace presente la influencia de la obra de Rousseau sobre la filosofía del escritor alemán, pues el pensador ginebrino también considera que el “alma bella” es un resultado de determinaciones naturales antes que el producto de la enseñanza¹³. Finalmente, *Geschichte des Agathon*¹⁴ condensa las especulaciones del escritor alemán que eran referidas fragmentariamente en cada uno de sus escritos.

La novela de Wieland es una reflexión sobre la condición del “alma bella”. El autor no entrega al lector una definición explícita de este tipo humano. Pero los personajes que lo representan comparten algunas características en común. El autor concibe al alma bella como un carácter que presenta una inclinación natural a realizar acciones virtuosas. De la misma forma que Shaftesbury había considerado imprescindible que el virtuoso fuera un teísta¹⁵, Wieland considera que la virtud sólo puede darse si se asume la existencia de un orden universal divino. Si fuera necesario detenerse a analizarlos por separado, resultaría imprescindible estudiar al protagonista de la obra: Agathon. Este último muestra cualidades que permiten definirlo como un “alma bella”. En primer lugar, su inclinación natural a la virtud es una muestra evidente de un comportamiento que rebasa la mera conciencia del deber. Ya en el primer libro de la novela, el protagonista encuentra en la virtud la fortaleza necesaria para hacer frente a la adversidad¹⁶. Agathon sostiene que la con-

¹² Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 28. Hans Schmeer afirma que la influencia de Shaftesbury sobre la obra conceptual de Wieland era tan relevante, que ello llevó a Goethe a llamarlo “su gemelo de espíritu”.

¹³ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Theages: Über Schönheit und Liebe*. Tomo XXXIII de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 219-54. En la mencionada obra, dos pensadores platónicos - Nicias y Theages -, hablan en el jardín de Aspasia. Ésta última es definida como una cortesana, cuya existencia bien podría ser la representación de la vida María Magdalena. Nicias es definido como un virtuoso, en el sentido que Shaftesbury había acuñado. El autor nos dice que el jardín de la casa de Aspasia pareciera no haber sido tocado por la mano, siendo de una belleza única. Esta observación nos remite al jardín de Julie en la homónima obra de Rousseau. El tema central de la obra es la virtud y su aprendizaje por medio del arte.

¹⁴ Para un análisis de *Geschichte des Agathon* como continuación de las reflexiones acerca de la belleza del alma, iniciadas por Rousseau y Shaftesbury, e introducidas en Alemania. Vid. Chytry, Josef, *The aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 43-4. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995, pp. 141, 154-7. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”.

¹⁵ Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, p. 163.

¹⁶ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, p. 58: “Ich empfand die Schönheit der Tugend, die dir ähnlich macht; ich genoss die Glückseligkeit, welche Tagen die Schnelligkeit der Augenblicke, und Augenblicken den Werth von Jahrhunderten giebt. Die Macht der Empfindung zerstreut meine Zweifel; die Erinnerung der genossenen Glückseligkeit heilet den gegenwärtigen Schmerz, und verspricht eine bessere Zukunft. Diese allgemeinen Quellen der Freude, woraus alle Wesen schöpfen, fließen, wie ehmal, um mich her; meine Seele ist noch eben dieselbe, wie die Natur, die mich umgiebt”. “Yo experimenté la belleza de la juventud, que te afecta a ti de manera idéntica; yo disfruté la bienaventuranza, que da a los días la

dición del virtuoso depende directamente del descubrimiento personal de la bienaventuranza, como la esencia universal y eterna que, aprehendida por la conciencia individual, resulta en la trascendencia de lo dado fácticamente.

Más adelante, Agathon vuelve a hacer explícita su concepción de la virtud. Cuando es apresado en Siracusa, recibe la visita de Hippias. El sofista le ofrece ayuda. La respuesta del protagonista de la novela no se hace esperar¹⁷. Agathon realiza un desdoblamiento: se refiere a su Yo invisible, en oposición a su Yo visible. El primero tiene como objetivo subordinar todas las necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas del segundo. La subordinación del Yo visible al mandato del Yo invisible es vista por el protagonista como lo eternamente verdadero y justo y bueno. De este modo, es la sumisión de la sensualidad individual a la racionalidad universal. El Yo invisible no es una singularidad que se oculte tras las manifestaciones fenoménicas, sino la exigencia de un fin universal, que se traduce en desear lo que el individuo tiene que ser.

Lamentablemente, aunque se hace referencia a la naturaleza bondadosa del protagonista, no se aclara a qué se refiere concretamente con esta inclinación a hacer el bien. Agathon tampoco define un criterio de demarcación que permita al lector tener una comprensión concreta acerca de su bondad. De hecho, el protagonista sostiene que no es relevante el reconocimiento de los demás, así como tampoco su impugnación¹⁸. Con esta afirmación, excluye la posibilidad de un criterio de validez intersubjetivo de la praxis. En tanto no se tiene en cuenta el juicio de los demás, sea para rectificar o ratificar la postura sostenida, el sujeto de la acción prescinde del otro en la ponderación de su obra y pensamiento. El protagonista tampoco considera relevantes las consecuencias de sus actos, ya que no se preocupa por su perdurabilidad. Pero Agathon agrega un nuevo elemento a desestimar: la utilidad

rapidez del instante, y a los instantes el valor de siglos. La fuerza de la experiencia aniquila mis dudas; el recuerdo de la bienaventuranza disfrutada cura el dolor presente, y promete un mejor futuro. Estas fuentes universales de la alegría, de las cuales todas las criaturas abrevan, corren, como siempre, alrededor mío; mi alma es todavía ella misma, como la naturaleza que me rodea.” [La traducción es nuestra].

¹⁷ Op. cit. Tomo III de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, p. 136: “Nie hab’ ich inniger empfunden als in diesem Augenblicke, daß unverwandte und unabsichtliche Abhänglichkeit an das, was ewig wahr und recht und gut ist, das einzige Bedürfniß und Interesse meines edlern unsichtbaren Ichs ist, dem dieses sichtbare Ich, mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Wünschen und Hoffnungen, immer untergeordnet seyn muß, wenn es in mir selbst wohl stehen, oder, was eben dasselbe ist, wenn ich in diesem großen All, worin wir zur Beförderung seines allgemeinen Endzwecks thätig zu seyn bestimmt sind, das zu seyn wünsche, was ich soll.“ “Nunca he experimentado con mayor profundidad como en este momento que la dependencia sin nexo ni propósito en lo que es eternamente verdadero, correcto y bueno es la única necesidad e interés de mi noble Yo invisible; al cual este Yo visible, con todas sus necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas, siempre debe estar subordinado, si se sostienen bien en mí mismo; o, lo que es lo mismo, si yo en este gran universo, en el cual estamos determinados para actuar según las exigencias de su fin universal, deseo aquello que tengo que ser.” [La traducción es nuestra].

¹⁸ Vid. op. cit. Tomo III de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, pp. 136-7.

final que reporta la acción no es relevante al momento de juzgarla. Lo único importante es el juicio que sostenga el sujeto de la acción con respecto a lo actuado. El sujeto de la praxis es el que juzga: el Yo invisible, cuya naturaleza permanece invariable. No se reconoce entonces una transformación en la postura del protagonista: su aprendizaje consiste en su autodescubrimiento. Luego, el Yo invisible se purifica de toda influencia que implicara una contradicción con su perspectiva, y se muestra finalmente tal como es. Tal como lo afirma Agathon, esto es lo que él llama virtud. El único criterio de validez que posee Agathon para juzgar una acción como virtuosa, es el vínculo trazado entre su conciencia y aquel orden universal prefigurado anteriormente por él mismo. O sea, la racionalidad universal aprehendida por su Yo invisible. Ante un observador imparcial, su comportamiento puede ser tan errático como las peripecias que vive a través de la novela. La conducta de Agathon es semejante a la de San Preux, el personaje de *Julie*, de Rousseau, con quien Wieland lo compara¹⁹.

Danae se encuentra en la misma situación. Ella es definida por Wieland como un “alma bella”²⁰. Danae es sensible a lo bello y lo bueno, con inclinación a realizar la virtud moral. El autor afirma que sus inclinaciones pueden llevarla por un mal camino, pero aquello que la constituye como un “alma bella” permanece inalterable²¹. O sea, un individuo no puede ser considerado un “alma bella” por medio de la inferencia que se desprende de la observación de las acciones que realiza. Sólo podría determinarse que es tal, si tuviéramos en cuenta las intenciones que alientan su praxis. Pero la bondad de una acción no puede ser determinada por el juicio de

¹⁹ Vid. op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 267-8. Wieland no se limita a equipararlos, sino que extiende el comportamiento de ambos amantes a los de todos aquéllos que están enamorados. Recalca la infabilidad de lo sentido por el amante. Subraya, además, la trascendencia del deseo, que no se agota en la excitación sensible, sino que valora aún más la belleza moral (*sittliche Schöne*), desarrollando un sentido interno para aprehenderla. Más allá de la semejanza señalada entre los dos personajes, también es posible sostener que su derrotero sin un objetivo claro los define a ambos como “almas bellas” poseedoras de una noción personal de virtud. Esta última, debido a su vaguedad e indeterminación, se adapta a cualquier circunstancia o acción que hayan realizado.

²⁰ Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 193: “Eine schöne Seele, welcher die Natur, die Lineamenten der Tugend (wie Cicero es nennet) eingezeichnet hat, begabt mit der zartesten Empfindlichkeit für das Schöne und Gute, und mit angeborner Leichtigkeit jede gesellschaftliche Tugend auszuüben.” “Un alma bella, a la cual la naturaleza ha inscripto los lineamientos de la virtud (como los llama Cicerón), provee de la más tierna sensibilidad para lo bello y lo bueno, y de gracilidad innata para ejercer toda virtud social.” [La traducción es nuestra].

²¹ Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 195: “Die Grundzüge der Seele bleiben unveränderlich. Eine schöne Seele kann sich verirren, kann durch Blendwerke getäuscht werden; aber sie kann nicht aufhören eine schöne Seele zu seyn. Laßt den magischen Nebel zerstreut werden, laßt sie die Gottheit der Tugend kennen lernen! Dieß ist der Augenblick, wo sie sich selbst kennen lernt, kein Geschöpf der Einbildung, keine Erfindung des Betrugs, - daß sie die Bestimmung, die Pflicht, die Wollust, der Ruhm, das höchste Gut eines denkenden Wesens ist. Die Liebe zur Tugend, das Verlangen sich selbst nach diesem göttlichen Ideal der moralischen Schönheit umzubilden, bemächtigt sich nun aller ihrer Neigungen; es wird zur Leidenschaft; in diesem Zustande, mehr als in irgend einem andern, ist es, wo man sagen kann, daß die Seele von einer Gottheit beses-

los demás, ni tampoco por las consecuencias que pueda acarrear el acto. Una acción es buena, porque la intención del sujeto de la misma es buena. Como no existe otro parámetro externo que pueda establecer qué es bueno o malo, sino tan sólo la conciencia del “alma bella”, no es posible entonces determinar a qué se refiere con la inclinación a desear y hacer el bien. El resultado es una subjetividad que se presenta hermética a cualquier intento exegético de un observador imparcial.

Tal pareciera que sólo un alma bella puede comprender a la otra, como pretendería señalarlo Wieland al referirse al vínculo entre Agathon y Danae²². En un pasaje de la obra, Danae ejecuta una danza que, según el autor, expresa la interioridad de Agathon²³. El pasaje revela que un alma bella es capaz de percibir la intencionalidad de otra similar al observar sus movimientos. El autor sostiene lo antedicho cuando afirma que Danae expresó la belleza, nobleza e inocencia de su carácter con sus movimientos. Si bien los demás observadores también disfrutaban de la danza, Wieland resalta la apreciación de Agathon ante el espectáculo en cuestión, para mostrar al lector que existía cierta compatibilidad entre el carácter del protagonista y de Danae. El autor afirma que la danza de Danae manifestaba la vida eidética de Agathon. Sólo otra alma bella es capaz de ser el observador privilegiado del fenómeno mencionado. Un individuo que no pudiera ser calificado como tal, no podría apreciar lo observado. Un alma bella se muestra como tal en su movimiento; pero semejante manifestación sólo puede ser aprehendida por otra similar. Aquél que se arrogara el título de “alma bella”, podría sostener que sólo otro igual a él es capaz de comprender la belleza de sus acciones. Ello significaría, en suma, que sólo alguien

sen ist; und welche Probe ist so schwer, welches Opfer so groß, um zu schwer, zu groß für den Enthusiasmus der Tugend zu seyn?” “Los fundamentos del alma permanecen inalterables. Un alma bella puede equivocarse, puede ser engañada por medio de obras que la enceguezcan; pero no deja de ser un alma bella ¡Permite que la niebla mágica sea destruida, permite que la divinidad de la virtud aprenda a conocerse! Este es el instante en el que ella aprende a conocerse, ninguna criatura de la imaginación, ninguna invención de la mentira, - que ella es la determinación, el deber, la voluptuosidad, la tranquilidad, el mayor bien de una criatura pensante. El amor a la virtud, la exigencia de formarse según este ideal divino de belleza moral, se apodera ahora de todas sus inclinaciones; se convierte en pasión. En esta situación, a veces más, a veces menos, es donde se puede decir que el alma es poseída por una divinidad ¿Y qué prueba tiene que ser tan difícil, qué sacrificio tan grande, aún más difícil, aún más grande para el entusiasmo de la virtud?” [La traducción es nuestra].

²² Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 182-90. El autor define el reencuentro entre Agathon y Danae como el de dos almas bellas.

²³ Op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 207: “Ihr ganzes Spiel drückte die eigenste Idee Agathons aus, aber mit einer Anmuth, mit einer Zauberey, wovon ihm seine Fantasie keine Idee gegeben hatte. Die Empfindungen, von denen seine Seele in diesen Augenblicken überfallen wurde, waren so lebhaft, dass er sich bemühte, seine Augen von diesem zu sehr bezaubernden Gegenstand abzuziehen. Aber vergebens! Eine unwiderstehliche Gewalt zog sie zurück. Wie edel, wie schön waren alle ihre Bewegungen! Mit welcher rührenden Einfalt drückte sie den ganzen Charakter der Unschuld aus!” “Su entera interpretación expresó la Idea más íntima de Agathon, pero con una gracia, con una magia, que no había fantaseado. Las experiencias que sorprendieron a su alma eran tan vivaces, que se esforzó por apartar sus ojos de tan mágico objeto ¡Pero perdónalo! Una fuerza irresistible lo hacía retornar ¡Qué nobles, qué bellos eran todos sus movimientos! ¡Con qué sentido despliegue expresó ella el completo carácter de la inocencia!” [La traducción es nuestra].

que coincidiera plenamente con su pensamiento y con las acciones que se derivan de su postura, puede apreciar su interioridad. Con ello, nos encontramos ante una concepción más bien elitista, en tanto se excluye sin más a quienes no estuvieran de acuerdo con lo actuado por el individuo.

El derrotero de la vida de Danae surge ante su propia conciencia como su auto-descubrimiento. Al igual que Agathon, ella experimenta la purificación de su alma. Este proceso tiene su culminación cuando decide cambiar su nombre por el de Charikleia y elige a Psyche como su modelo de virtud²⁴. El personaje de Psyche también puede ser considerado un “alma bella”²⁵, tal como lo deja entrever la descripción que Agathon hace cuando la conoce²⁶. El protagonista sostiene que en el rostro de Psyche expresaba la belleza de su alma. Con ello, el lector asiste nuevamente a la mentada concepción de una belleza espiritual que se trasluce en la expresión física de quien la porta. Dicha percepción es garantizada por un observador que es definido como un “alma bella”. La afinidad entre las almas bellas se presenta de una índole tal, que entre ellas incluso las palabras sobran al momento de reconocerse. A la vez, buscan mantenerse unidas, como lo demuestra el pasaje citado. Pues Agathon se plantea la convivencia con Psyche en primer lugar.

Finalmente, la figura de Archytas también puede ser considerada un “alma bella”. El orden establecido por este personaje en Tarento, recuerda al lector la estructura organizativa planteada por el señor de Wolmar en la quinta de Clarens²⁷. Pero los pasajes más significativos a la hora de definir al mencionado personaje como un “alma bella” pertenecen a la exposición de su sistema de ideas, ínsito en el último libro de la obra. En primer lugar, el lector se encuentra con una concepción antropológica particular, explicada por Archytas a Agathon²⁸. En el pasaje citado se observa un desdoblamiento del individuo en dos naturalezas: una animal y una espiritual. El observador

²⁴ Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 285

²⁵ Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der ‘schönen Seele’ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 37.

²⁶ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 34: “Ich hatte die Eitelkeit nicht, die uns zu schmeicheln pflegt, dass wir liebenswürdig seyen; ich dachte an nichts weniger als auf Mittel wieder geliebt zu werden. Aber die Schönheit der Seele, die ich in ihrem Gesichte ausgedrückt gesehen hatte, diese sanfte Heiterkeit, die aus dem natürlichen Ernst ihrer Züge hervor lächelte, machten mir Hoffnung dazu. Und Welch einen Himmel von Wonne öffnete diese Hoffnung vor mir! Was für Aussichten! Welches Entzücken, wenn ich mir vorstellte, dass mein ganzes Leben in ihrem Anschauen und an ihrer Seite dahin fließen würde!” “Yo no tenía la vanidad, que cuida de adularnos, de ser digno de amor; yo no tenía en mente ser amado nuevamente. Pero la belleza del alma, que había visto expresada en su rostro, esta tierna candidez, que reía desde la natural seriedad de sus rasgos, me dieron esperanza ¡Y qué cielo de nubes puesto ante mí abrió esta esperanza! ¡Qué perspectiva! ¡Qué encanto, cuando yo me imaginaba que mi vida entera discurriría en su presencia y a su lado!” [La traducción es nuestra].

²⁷ Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846, cuarta parte, cartas X y XI, pp. 222-247.

²⁸ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Geschichte des Agathon*. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 317.

de esta escisión es el propio individuo que la padece. En principio, ambas instancias son imprescindibles para la constitución del individuo. La naturaleza animal es el momento de convivencia y participación con todos los otros vivientes en el mundo visible. La naturaleza espiritual, por otro lado, es la superación de la naturaleza animal mediante la razón y la libre autonomía. Archytas afirma que sólo puede darse una armonía entre ambos lados si la naturaleza espiritual rige a la animal, pues sería insensato pensar que existiera estabilidad en la vida del individuo si lo racional obedeciera a lo irracional²⁹. Sin embargo, ante la pregunta por el fundamento de la existencia de este orden racional, la respuesta de Archytas es nuevamente la fe, la creencia en un orden racional semejante, que se manifiesta en la naturaleza espiritual del individuo y que rige el universo³⁰. Por extensión, si el orden racional universal es sólo una creencia, también lo es la concepción de una naturaleza espiritual constitutiva del hombre. Archytas no ofrece a Agathon más pruebas que su fe en un plan divino, cuyo objetivo es la constante superación de la animalidad residual del hombre³¹. Este progreso indefinido del espíritu es identificado con la virtud, pues implica la afirmación de una racionalidad universal que se concreta en una ley moral bajo la cual se subsume la legalidad positiva de una nación, así como sus usos y costumbres³².

Pero este momento positivo, sensible y material no es pasible de ser superado completamente. Si ese fuera el caso, sólo restaría la naturaleza espiritual del ser humano. Un hombre reducido a su espíritu - incapaz de actuar en el mundo sensible, visible -, no poseería objeto de observación. Así, no podría ser tampoco el sujeto de análisis de sí mismo. Luego, el aspecto positivo de la condición humana retorna indefectiblemente. El espíritu lo niega, pero no puede subsistir sin el mismo. La necesidad lógica de la existencia de una naturaleza animal sólo es reconocida como aquello que debe ser negado por la naturaleza espiritual. Así, Archytas intenta sostener la creencia en el espíritu humano como si fuera un absoluto. Sin embargo, el espíritu no puede ser tratado como tal, pues está condicionado por aquello que debe negar constantemente: la facticidad humana.

3. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

A simple vista, podría pensarse que los planteos de ambos pensadores coinciden. Tanto Wieland como Hegel sostienen que el alma bella no reconoce instancia inter-

²⁹ Ibid., p. 318.

³⁰ Ibid., p. 328

³¹ Ibid., pp. 324-5

³² Ibid., pp. 326-7.

subjetiva alguna como momento necesario para evaluar si sus actos son bien intencionados o no. Es decir, el alma bella no considera que un juicio adverso acerca de su comportamiento pueda ser relevante, ya que quien lo realice no ha comprendido sus verdaderas intenciones. Por extensión, el potencial impugrador de sus acciones no puede ser considerado un alma bella. Sólo aquel que apruebe su conducta es reconocido como su semejante.

Sin embargo, existe una diferencia esencial en la concepción de ambos intelectuales. Wieland sostiene que el “Yo visible” debe ser regido y controlado por el “Yo invisible”. Con ello supone una ontología dualista, por la cual el hombre se encuentra escindido en dos momentos: una instancia sensible, material, y una instancia racional, espiritual. El control de la primera por la segunda no puede ser concretado en la práctica. No es un fin, sino un medio para el perfeccionamiento moral del individuo. El vínculo expuesto por Wieland es una relación conflictiva entre dos instancias cualitativamente distintas: un momento material y un momento espiritual. Ninguno de los términos puede subsistir sin el otro, pero uno de ellos quiere eliminar a su opuesto. El conflicto irresoluble entre ambos polos se asemeja a las contradicciones internas presentadas en la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”. En esta última, la conciencia identifica la ley moral con su esencia. En la medida que cumple con el deber, es libre de todas las determinaciones de su existencia como individualidad. Pero la conciencia no puede eliminar la materialidad inherente a su constitución natural. Es decir, no puede desligarse de las determinaciones que la constituyen como una individualidad. Sus apetencias, o incluso su dubitación cuando elige entre el placer patológico y el deber, son rasgos que denuncian su existencia como individuo³³.

Pero según Hegel, el alma bella sustenta su postura desde una ontología monista. Pues el Yo psicofísico es identificado con el Yo absoluto. Es decir, la conciencia del deber es identificada con la voz divina. Toda realidad ética exterior es despojada de su fundamento y reducida a la noción particular de deber intuita por esta última. El alma bella no busca su perfeccionamiento moral, sino que juzga las acciones de los demás desde su perspectiva. Se considera el criterio unívoco de perfección moral. El alma bella hegeliana no actúa. Toda acción es inmoral, ya que implica una determinación concreta, finita, que no se identifica con la universalidad abstracta del deber del cual ella es consciente. Por este motivo, el momento material de la individualidad no es reconocido como tal.

³³ Vid. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 429-44.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHYTRY, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989.

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

HARRIS, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Estados Unidos de América. Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Basada en la edición de Johannes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966.

— *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952.

NORTON, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*. París, Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, 1846.

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

WIELAND, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*. Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

— *Theages: Über Schönheit und Liebe*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

- *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.
- *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Karlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814.
- *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.006>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 133-148

