

## EL VÍNCULO ENTRE LA FIGURA DEL ESPÍRITU DENOMINADA “ALMA BELLA” Y EL “MAL INFINITO” O “MALA INFINITUD” EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Carlos Víctor Alfaro

Universidad Nacional de Rosario

[arnolfo29@yahoo.com.ar](mailto:arnolfo29@yahoo.com.ar)

### RESUMEN

Varios comentaristas han sostenido que la ontología de la concepción hegeliana de “alma bella” se funda en la determinación conocida como “mal infinito”, desarrollada en la *Doctrina del Ser*. En correlación con lo antedicho, comentaristas como Paha, Hinchman, Solomon y Harris sostienen que Hegel pensaba en el sistema filosófico fichteano al momento de desarrollar su concepción de “alma bella”. Sin embargo, esta hipótesis de lectura adolece de algunas falencias que serán desarrolladas a continuación. En primer lugar, es necesario realizar una breve exposición de la figura del Espíritu conocida como “alma bella”; en segundo lugar, se describirá la determinación denominada “mal infinito”; en tercer lugar, se desarrollarán los problemas que conlleva la mencionada exégesis; en cuarto lugar, se expondrán las objeciones a la inclusión de la filosofía de Fichte como ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”. Finalmente, se expondrán las conclusiones.

#### PALABRAS CLAVE

*Alma bella, mal infinito, anhelo, Wissenschaftslehre, yo absoluto, autoconciencia.*

### ABSTRACT

Many scholars have stated that the ontology of the Hegelian notion of “beautiful soul” is grounded in the category known as “bad infinite”, developed in the *Doctrine of Being*. Regarding this, scholars like Paha, Hinchman, Solomon and Harris state that Hegel was thinking of the Fichtean philosophical system as He developed his own notion of “beautiful soul”. However, this interpretation has some issues, which will be developed below. First, we give a short explanation about the shape of the Spirit known as “beautiful soul”. Second, we describe the category called “bad infinite”. Third, we show the issues related to the interpretation. Fourth, we present the objections to the inclusion of the Fichtean philosophy as an example of the Hegelian notion of “beautiful soul”. Finally, we present the conclusions.

#### KEYWORDS

*Beautiful soul, bad infinite, longing, Wissenschaftslehre, absolute I, self-consciousness.*

EL VÍNCULO ENTRE LA FIGURA DEL ESPÍRITU DENOMINADA  
“ALMA BELLA” Y EL “MAL INFINITO” O “MALA INFINITUD”  
EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Varios comentaristas han sostenido que la ontología de la concepción hegeliana de “alma bella” se funda en la determinación conocida como “mal infinito”, desarrollada en la *Doctrina del Ser*. Sinnerbrink (2008, pp. 197-8) sostiene que la autoconciencia del alma bella cae en el mal infinito cuando niega su propia finitud y anhela realizarse como la sustancia espiritual infinita. Pöggeler (1956, pp. 103-6) considera que el alma bella es la subjetividad que no se ha reconciliado con la sustancia espiritual infinita. La bella subjetividad anhela la infinitud que solo puede realizar el Espíritu (1988a, pp. 66-85; 1988b, pp.116-41) sostiene que: a) Hegel identifica a la figura del Espíritu denominada “alma bella” con el Romanticismo alemán; b) Hegel sostiene que la ontología del Romanticismo alemán se funda en el “mal infinito”. Taylor (1975, pp. 3-50) también afirma que: a) según Hegel, la determinación fundante de la filosofía romántica alemana es el “mal infinito”; b) Hegel retrata al Romanticismo alemán en su conjunto bajo la figura del “alma bella”. Los comentaristas se refieren al anhelo (*Sehnsucht*) del alma bella por darse un contenido concreto, pues este implica la búsqueda de lo incondicionado, que refleje la universalidad de subjetividad, y el rechazo sistemático de todo existente condicionado. En correlación con lo antedicho, comentaristas como Paha (1992) Hinchman (1984) Solomon (1993) y Harris (1997) sostienen que Hegel pensaba en el sistema filosófico fichteano al momento de desarrollar su concepción de “alma bella”.

Sin embargo, veremos que estas hipótesis de lectura adolecen de algunas falencias que serán desarrolladas a continuación. En primer lugar, es necesario realizar una breve exposición de la figura del Espíritu conocida como “alma bella”; en segundo lugar, se describirá la determinación denominada “mal infinito”; en tercer lugar, se desarrollarán los problemas que conlleva la mencionada

exégesis; en cuarto lugar, se expondrán las objeciones a la inclusión de la filosofía de Fichte como ejemplo de la concepción hegeliana de “alma bella”. Finalmente, se expondrán las conclusiones.

### 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 (1966) lo 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” (p. 383)<sup>1</sup>. La igualdad del yo consigo mismo presupone una distinción previa, ya que la operación mencionada solo es posible en tanto existan dos términos que pueden ser igualados. Es decir, 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 intuito como una esencia de la realidad ética exterior, sino como una determinación propia, pues 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 la instancia en la cual el alma bella se reconoce como la 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. 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

---

<sup>1</sup> “Wir sehen hiemit hier das Selbstbewußtsein in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Äußerlichkeit als solche verschwindet, - in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Dasein ist”. (Hegel, 1952, p. 461).

es lo absoluto o divino. Por consiguiente, la autoconciencia del alma bella asume que ella es lo divino que se intuye a sí mismo.

Puede observarse que el vínculo entre ambas instancias se constituye como una igualdad: la autoconciencia posee el mismo contenido que la conciencia del deber. 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 solo 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 inmaculada<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A simple vista, la personalidad de la protagonista de *Confesiones de un alma bella* se ajusta a los criterios por medio de los cuales Hegel define un carácter como “alma bella”. El estrecho vínculo que subsiste entre ella y su “amigo invisible” nos remite a la relación entre la autoconciencia y la conciencia del deber en el seno del alma bella. Se aísla voluntariamente de su entorno para replegarse en su interioridad. Luego permanece en la inacción. Sin embargo, existe una diferencia esencial entre este personaje y la concepción de “alma bella” esbozada por Hegel. La *schöne Seele* objetiva su subjetividad en una confesión escrita. Es decir, exterioriza su interioridad. La exteriorización implica la enajenación de la identidad de sí consigo misma.

La confesión escrita de la *schöne Seele* representa la ruptura de un orden puramente subjetivo. Su manuscrito es una objetivación de su subjetividad.

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 sentiría alienada del universal. Con su perseverancia en esta identidad abstracta desconoce su "otredad". Es decir, afirma que solo 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 concreta. Su individualidad es una abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. La expresión más clara de esta situación es la

---

Paradójicamente, la relación que la protagonista de la obra sostiene con su "amigo invisible" es representada como un fenómeno subjetivo gracias a esta operación de objetivación. La *schöne Seele* no puede establecer que el fenómeno en cuestión sea subjetivo mientras el vínculo con su "amigo invisible" no sea expuesto en el escrito. La ausencia de realización objetiva impide que la instancia subjetiva sea contrastada con su momento opuesto y complementario. La exteriorización de la interioridad de la conciencia implica justamente la realización de la dualidad subjetividad/objetividad. La conciencia individual solo puede determinar la naturaleza de su propio contenido mediante la realización concreta del mismo. Previo a la confesión de la *schöne Seele*, el vínculo con su "amigo invisible" es toda su realidad. Cuando la protagonista confiesa por escrito su relación, la determina como un fenómeno subjetivo, pues reconoce tácitamente que el único fundamento de su existencia es su fe en la misma.

La protagonista de *Confesiones de un alma bella* no es un caso ejemplar de la particular concepción expuesta por Hegel. La objetivación de su experiencia subjetiva le permite distinguir entre su interioridad y la realidad ética exterior. Su discurso se reduce a la fundamentación de su perspectiva personal; pero el hecho de haberlo escrito implica el reconocimiento del otro como lector potencial. Los demás pueden acceder a la lectura de su interpretación de la ley moral porque son reconocidos como interlocutores válidos. Los interrogantes que surgen de la conversación con su tío demuestran que está abierta a escuchar la opinión de los demás. (Goethe, 2001)

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 aun, 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.

El alma bella afirma su universalidad; pero la misma instancia de afirmación representa su exclusión del mundo exterior, ya que ella solo puede sostener esta abstracción en tanto se abstenga de actuar. La inactividad no solo implica la ausencia de objetivación de su subjetividad, sino también el rechazo de la intersubjetividad, pues la pasividad del alma bella también implica la repulsión de la comunidad con otros individuos. Paradójicamente, el alma bella se ha singularizado: es una subjetividad sin contenido concreto alguno, cuya única cualidad es el rechazo a la universalidad de la sustancia espiritual<sup>3</sup>. La bella subjetividad 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

---

<sup>3</sup> Pöggeler (1956, pp. 96-137) 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 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. Se escinde así de la sustancia espiritual.

las relaciones humanas para actuar con arreglo a sus preceptos, pero no puede imponer los mismos a los demás, y menos aun esperar que los acontecimientos se desarrollen según lo que haya proyectado<sup>4</sup>.

### LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE “MAL INFINITO” O “MALA INFINITUD”

Hegel se refiere al “mal infinito” en el siguiente pasaje:

El infinito — [entendido] según el sentido habitual, de la mala o falsa infinitud— y el progreso al infinito, tal como el deber ser, son la expresión de una contradicción, que se ofrece como solución y como final. Este infinito representa una primera elevación de la representación sensible por encima de lo finito en el pensamiento, que empero tiene solo el contenido de la nada, de lo expresamente puesto como no-existente. Es una huida por encima de lo limitado, que no se recoge en sí misma y no sabe llevar de retorno lo negativo hacia lo positivo. (Hegel, 1968, p.192)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Well (1986, pp. 79-91) 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.

<sup>5</sup> “Das Unendliche –nach dem gewöhnlichen Sinne der schlechten Unendlichkeit– und der Progreß ins Unendliche, wie das Sollen, sind der Ausdruck eines Widerspruchs, der sich selbst für die Auflösung und für das Letzte gibt. Dies Unendliche ist eine erste Erhebung des sinnlichen Vorstellens über das Endliche in den Gedanken, der aber nur den Inhalt von Nichts, dem ausdrücklich als nichtseiend

Obsérvese la afirmación hegeliana: la mala infinitud es la concepción usual de lo infinito. Es el infinito matemático usualmente concebido. Estamos acostumbrados a esta noción de infinitud. Por este motivo, nos resulta tan difícil dejarla de lado. La misma es la expresión de la contradicción entre lo determinado como finito y la tendencia que niega dicha determinación (Hegel, 1990, pp. 128-34)<sup>6</sup>. El resultado visible es la constante aspiración

---

Gesetzten, hat, - eine Flucht über das Beschränkte, die sich nicht in sich sammelt und das Negative nicht zum Positiven zurückzubringen weiß.” (Hegel, 1990, p. 151)

<sup>6</sup> Esta perspectiva se caracteriza por suponer el desarrollo indefinido de una serie. El ejemplo más conocido de este paradigma de infinitud es la serie numérica del infinito matemático. Se accede a una serie de números. Dicha serie tiene un comienzo, pero no posee un final establecido. Cada monto es superado por otro. Tal superación es una negación del monto superado. Así, un número  $x$  implica un monto inferior al que nos indica el número  $y$ . Por ello,  $y$  supera a  $x$ . La acción de superar se da por medio del agregado de un monto determinado al monto estipulado en el número que se supera. Por este motivo, el monto del número anterior es conservado en esta superación. A la vez se lo niega. Es decir, al superarlo se niega la cifra anterior. Esta progresión acumulativa no encuentra un límite cierto, ya que siempre es factible aumentar el monto. La operación deriva en la determinación de un nuevo número y el proceso continúa indefinidamente. La tendencia infinita de la serie contrasta con la finitud del número eventualmente determinado.

El número determinado es una cantidad limitada. Según Hegel, la superación del límite implica el perecimiento del ente que lo supera. Todos los entes tienden a superar su propio límite, pero esta operación implica su propia finitud. La exclusión del “otro” es el límite determinado por el ser-en-sí del “algo”: la negación del “otro” que niega al “algo”. Pero este límite también es una negación para el “algo”, ya que le impone una determinación al propio ser-en-sí. El límite determinado por el ser-en-sí del “algo” lo niega a él mismo. Por consiguiente, todo ente finito se constituye necesariamente con base en su propia negación. La finitud es una cualidad de la cosa, porque el límite constituye su identidad: la cosa no podría ser lo que es si no fuera por el límite que la determina. Sin embargo, este mismo límite la niega. Por este motivo, la tendencia a superar el límite que lo niega es inherente al ser-en-sí de todo ente, ya que su superación significa la negación de su negación. Es decir, el “algo” intenta restablecer la identidad consigo mismo al negar el límite que la niega. Paradójicamente, la negación del límite implica la negación de su propia existencia como este “algo” determinado.

Así, la serie numérica es la tendencia que tienen las cantidades determinadas a superar sus respectivos límites; pero una cantidad que niega su límite fenece. Es decir, deja de ser ella. La cantidad determinada encuentra su fin al superarse. Semejante superación de sí implica también su negación. El resultado de esta negación no es otra cosa que una nueva cantidad. La infinitud es así una proyección no determinada hacia el infinito. Simplemente se asume una creencia: que la serie es infinita. El



a esta infinitud. El sujeto siempre se encuentra en una situación determinada, sin importar cuánto avance. De tal manera que sigue aspirando a lo infinito. La infinitud es así la proyección de una aspiración inalcanzable. La superación de lo finito es solo una abstracción consistente en la negación del mismo. Por ello no presupone contenido determinado alguno que implique definición positiva de infinitud. Más que superación es la simple supresión de lo dado. La negación abstracta de lo finito es la sublimación que nos representamos como lo infinito. No es una determinación, sino que nos lleva a lo informe e inconmensurable.

El infinito espurio no consiste en la autodeterminación, sino en la negación simple y llana de las determinaciones. Se distingue así del infinito verdadero porque no es la negación de la negación —o determinación de la determinación, que es lo mismo—, sino que es la negación simple de lo positivo. Negación simple que se repite indefinidamente. El objetivo que persigue esta operación, que se repite incesantemente, es la negación de todas las determinaciones finitas existentes. De esa manera, se alcanzaría la finitud si todas las determinaciones finitas fueran negadas; pero nunca lo alcanza. Hegel declara que la mala infinitud no se recoge en sí misma porque el mal infinito consiste justamente en este despliegue incesante e indefinido de negaciones de las positivities dadas<sup>7</sup>. El autor prosigue con su observación:

---

fundamento es que no se ha descubierto número que no sea finito. Por este motivo Hegel llama a esta perspectiva del infinito el 'mal infinito' o 'infinito espurio'. Es una tendencia hacia lo infinito que se ve coartada por la constante determinación de la finitud. O sea, cada intento de superar la cantidad finita determinada y alcanzar al fin la infinitud nos devuelve a una nueva cantidad determinada que debe ser superada. Es por eso que no importa qué tan alta sea la cifra siempre representa un monto determinado y conmensurable.

<sup>7</sup> La negación de una positividad no retorna hacia lo positivo, porque la única forma que una negación puede hacerlo es mediante la negación de sí o negación de la negación. Por consiguiente, el retorno hacia lo positivo solo se logra mediante la autodeterminación. La autodeterminación es justamente la negación de la negación. Sin embargo, dicha operación solo puede realizarla el infinito verdadero. En el caso del infinito espurio, la negación no logra positivarse.

Esta reflexión incompleta tiene las dos determinaciones del verdadero infinito —la oposición de lo finito y el infinito, y la unidad de lo finito y el infinito— completamente ante sí, pero no unifica estos dos pensamientos; el uno [de ellos] lleva consigo al otro de manera inseparable, pero aquélla [reflexión incompleta] solo los hace alternar. (Hegel, 1968, pp. 192-3)<sup>8</sup>

Hegel entiende que la diferencia entre el falso infinito y el infinito verdadero no refiere a la diversidad de determinaciones. De hecho, ambas concepciones de infinitud comparten tanto la oposición como la unidad de lo finito y lo infinito. La diferencia aparece en la articulación de las mismas. Por un lado, se observa la oposición entre lo finito e infinito. La negación de la negación determinada es la acción que funda lo infinito. La oposición entre lo finito y lo infinito se presenta en esta instancia descrita. Pero, por otro lado, la oposición solo puede presentarse entre términos que comparten algo en común. Tanto lo finito como lo infinito son la acción de la negación. En el primer caso es la negación determinada. La misma puede definirse también como negación simple. En el segundo caso se observa la negación de la negación simple. La unidad de lo finito y lo infinito resulta de esta identificación. Es decir, la unidad de lo finito y lo infinito se realiza cuando se establece que ambos son negaciones. El mismo principio de oposición es aquél que los une. Por este motivo, Hegel declara que “el uno lleva consigo al otro de manera inseparable”.

La noción de infinitud que el pensador concibe como verdadera consiste justamente en el reconocimiento explícito de esta inseparabilidad. Tanto lo finito como lo infinito son negaciones. Si son negaciones, entonces son también determinaciones. Lo finito es una determinación simple. Lo infinito es la determinación

---

<sup>8</sup> “Diese unvollendete Reflexion hat die beiden Bestimmungen des wahrhaft Unendlichen —den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und die Einheit des Endlichen und Unendlichen— vollständig vor sich, aber bringt diese beiden Gedanken nicht zusammen; der eine führt untrennbar den anderen herbei, aber sie läßt sie nur abwechseln.” (Hegel, 1990, pp. 151-2)

de la determinación. Es decir, la determinación de sí o autodeterminación. Luego lo infinito es aquello que se determina a sí mismo. Lo infinito se niega a sí porque se determina a sí<sup>9</sup>. Hegel concibe esta perspectiva de totalidad como la particular visión del Espíritu: un enfoque conceptual y universal. Desde la perspectiva de la totalidad, la infinitud es la autodeterminación que se da a sí misma la acción de determinarse. Al determinarse, se niega a sí misma. La perspectiva de lo finito se adopta en el caso del falso infinito: se asume que lo finito antecede a lo infinito. Luego se desconoce la totalidad; pero acto seguido se intenta alcanzarla. En semejante extravío se piensa que el infinito debe ser una magnitud inconmensurable. Se cae en una contradicción: por un lado, se busca una cantidad determinada; pero, por otro lado, se concibe lo infinito como lo inconmensurable. Luego se proyecta la representación de lo irrepresentable.

#### LA RELACIÓN ENTRE EL “MAL INFINITO” Y EL “ALMA BELLA”

La concepción de infinitud denominada “mal infinito” o “infinito espurio” responde al universo conceptual del entendimiento analítico o *Verstand*. El mismo se caracteriza en primer lugar porque su determinación fundamental es el principio de identidad. A través de dicho principio se establece la identidad de un elemento consigo mismo. De esta manera se establece que un elemento A solo puede ser idéntico a sí mismo. Todo elemento finito se encuentra tarde o temprano con su negación. Es decir, con su extinción. La infinitud es así la negación de esta extinción. La mente proyecta la negación del perecer. Dicha negación de la negación es la infinitud proyectada por el entendimiento

---

<sup>9</sup> Hegel sostiene una visión organicista que presupone una totalidad autodeterminada y autodeterminante. No concibe lo infinito como una magnitud inconmensurable e irrepresentable. Según el pensador alemán, lo infinito es esta realidad incondicionada —o solamente condicionada por sí misma, que es lo mismo—, que subsiste por sí misma. Luego, lo finito convive con lo infinito. El primero es contenido en el segundo como una determinación puesta por este último.

analítico. Sin la existencia de una determinación dada de infinito, la infinitud se presenta aquí como lo positivamente indefinido. No hay definición de lo infinito según el entendimiento analítico que no sea la negación de lo finito. O sea, se presenta una definición negativa de la infinitud, a saber, que lo infinito no es lo finito; pero no existe una determinación positiva de la misma. La representación de esta infinitud indeterminada da cabida a la abstracción de la cantidad determinada. Es decir, se hace lugar a la sublimación. El pensamiento huye de los límites impuestos por lo finito y proyecta la negación de todo lo determinado. Esta negación de lo dado es concebida como lo que “debe ser”. O sea, se impone como tarea la negación de todo límite impuesto. Pero la negación de un límite impuesto no es más que la negación de la determinación que constituye al ente determinado. Así, al negar un límite impuesto de antemano, se niega el ente determinado por este límite. De esta manera, el pensamiento busca la infinitud en la negación de todo lo concreto.

Las implicaciones teóricas de este razonamiento no son quizás tan dramáticas como los planteos éticos correspondientes. En el primer caso es posible que el modelo de un infinito definido como la negación de lo finito solo derive en la imposibilidad de determinación de un concepto. El pensamiento normalmente produce representaciones que sirven para subsanar la ausencia de conceptos concretos y bien determinados. Tal es el caso de las representaciones religiosas a las que estamos habituados. Pero los efectos prácticos de la creencia en estas representaciones suelen ser mucho más complejos y graves. La búsqueda de lo ilimitado mediante la negación de lo concreto conduce a la ausencia de la autodeterminación en la vida del practicante. La conciencia desgraciada es un claro ejemplo de ello. El individuo imbuido en esta figura de la conciencia niega toda determinación de su vida terrenal para intentar acceder a la conciencia pura, eterna, e inmutable de la esencia divina. Esta conciencia de lo esencial no es más que la representación surgida de la negación de las determinaciones concretas.

La conciencia terrenal fracasa constantemente en sus intentos por alcanzar la conciencia inmutable de lo esencial. El fracaso se debe a que esta conciencia terrenal siempre se descubre a sí misma determinada por alguno factor. Es decir, la conciencia terrenal pertenece siempre a un 'aquí' y 'ahora' que no se condice con la negación constante de tiempo y espacio de la conciencia inmutable de lo esencial. Otro ejemplo posible es aquel del progreso moral indefinido. Al concebirse un mandato moral que resulta inalcanzable, la meta siempre se aleja del sujeto que lo haya mentado. El secreto de este progresivo alejamiento descansa en las determinaciones propias del sujeto. Para alcanzar la meta deseada, el sujeto debería dejar de estar determinado tal como lo está. O sea, debería dejar de ser él mismo.

Como ya se ha señalado, varios comentaristas consideran que la ontología del "alma bella" es análoga a la dinámica del "mal infinito". Según los intérpretes citados, el anhelo de un contenido concreto determina al alma bella como una subjetividad vacía que fracasa constantemente en su intento por exteriorizarse objetivamente. Es decir, los individuos que encarnan esta figura del Espíritu buscan el modo de manifestarse a través de actos que develen el contenido universal de sus respectivas conciencias. Pero toda acción se traduce en hechos particulares, condicionados espaciotemporalmente. Por este motivo, el alma bella no logra expresar su interioridad en la realidad efectiva. Sin embargo, esta interpretación presenta serios inconvenientes. En primer lugar, la extrapolación de una determinación de la *Doctrina del Ser* a una obra que le antecede varios años es al menos una consideración temeraria. No es posible demostrar rigurosamente que Hegel estuviera pensando en el "mal infinito" cuando esbozó su concepción personal del "alma bella". En todo caso, podemos trazar una analogía entre el "mal infinito" y la mencionada figura del Espíritu, en un intento por describir y explicar el desarrollo de esta última. En segundo lugar, una determinación como la "mala infinitud" es sumamente abstracta. Por este motivo, es aplicable a una gran variedad de figuras de la conciencia y figuras del Espíritu.

Por otro lado, si el fundamento ontológico de la figura del Espíritu mencionada fuese el “mal infinito”, el individuo definido como tal viviría aquejado porque sus actos no demuestran la plenitud de su vida interior. Pero el alma bella se presenta como una conciencia que se abstiene de actuar por temor a cometer una inmoralidad. Finalmente, la dinámica expuesta por la interpretación criticada nos presenta una subjetividad que no logra exteriorizar objetivamente su contenido. O sea, la objetivación lograda en cada acción no refleja la universalidad de su interioridad subjetiva. Pero el caso expuesto por Hegel nos muestra una subjetividad cuyo único contenido es el saber de ella misma como conciencia universal<sup>10</sup>. Es decir, el filósofo alemán sostiene que el alma bella es una subjetividad sin contenido objetivable alguno. Si la concepción hegeliana de “alma bella” se ajustara a la ontología de la “mala infinitud”, entonces estaríamos ante una figura del Espíritu que realizaría acciones intermitentemente. Estas últimas no lograrían satisfacerla, ya que la conciencia no se identificaría con el hecho realizado. Sin embargo, el alma bella encarnada por la conciencia que juzga se regocija en la enunciación de discursos que no van más allá de las buenas intenciones, mientras critica a los que actúan.

El alma bella excluye a la conciencia que actúa porque el rechazo a la postura de esta última le permite concebirse a sí misma como moralmente superior con respecto a los otros. Cualquier acto que no fuera la enunciación de discursos la obligaría a transformar su perspectiva. La conciencia que juzga ya no podría referirse a la pureza de sus intenciones si debiera actuar en la realidad exterior, pues toda acción implica el vínculo con lo otro y con los otros. La conciencia enjuiciadora no podría replegarse a la

---

<sup>10</sup> Fulda (1978, pp. 33-69) sostiene que el alma bella se concibe a sí misma como un momento de la realidad. Por este motivo, la determinación individual que encarna la mencionada figura del Espíritu ya no tiene que lidiar más con un lado de la oposición entre subjetividad y objetividad. Es decir, el alma bella se toma a sí misma como su propio objeto.

relación inmediata con el "en-sí" del deber universal, sino que debería reconocer que es un ser-para-otro. Si reconociera que es un ser-para-otro, aceptaría que el contenido que posee le viene dado por la realidad exterior de la cual se ha abstraído. El alma bella, devenida ya un "corazón duro", opta por perseverar en la concepción de sí como inmediata conciencia del deber universal. Surge entonces el anhelo por darse un contenido que manifieste la universalidad de su vida interior. Pero este no es satisfecho, ya que toda acción culminaría con un hecho determinado como una existencia particular. Si la mencionada figura del Espíritu aceptara conformarse con la concreción de actos particulares, devendría una conciencia actuante. Es decir, renunciaría a su postura y asumiría que el otro la constituye. Si, en cambio, continúa perseverando en el anhelo por manifestar el universal del cual es consciente, permanecerá en la inacción.

El despliegue de la presente figura del Espíritu demuestra que el anhelo es, en realidad, la consecuencia de la inactividad de una determinación individual. El alma bella no es capaz de enajenarse y asumir su otredad. Por consiguiente, se repliega a su vida interior y fantasea con el acto único y absoluto que exprese el universal del cual es consciente<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Según Fernández (2003, p. 69), la autoconciencia ha sabido representarse una imagen de lo absoluto en la instancia de la figura del Espíritu conocida como "alma bella". Cuando se establece que la conciencia es consciente de sí como conciencia de lo universal, se sostiene que la autoconciencia intuye la representación (*Vorstellung*) de lo absoluto. Es decir, percibe lo absoluto como una otredad. Por un lado, la autoconciencia es consciente de lo absoluto como aquello que cohabita en su seno; por otro lado, le resulta inaprensible. O sea, encuentra que subsiste un hiato entre ella misma como determinación individual y el absoluto como representación de un universal al que no puede acceder por mediación reflexiva alguna. Por este motivo, es incapaz de manifestar el universal representado mediante acción alguna.

## LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE “ALMA BELLA” Y LA FILOSOFÍA DE FICHTE

Varios comentaristas sostienen que la referencia a la intuición de la identidad del yo consigo mismo implica la inclusión de la filosofía fichteana entre los exponentes de la particular concepción hegeliana de “alma bella”. Hinchman (1984, pp. 176-7) afirma que la doctrina de la conciencia de Fichte prefigura la figura del Espíritu hegeliana conocida como “alma bella”, que solo actúa acorde con sus propias inclinaciones y jamás en observancia de ley o prescripción exterior alguna.

Según Paha (1992, pp. 6-19), Fichte no distingue la realidad exterior con respecto al Yo, ya que en la *Wissenschaftslehre* se postula que yo soy objeto de mi conciencia. Para el comentarista, la problemática del “alma bella” está contenida en la primera proposición de *Wissenschaftslehre* —la identidad del yo consigo mismo—, pues el “alma bella” se hunde en el deseo de algo que se le contraponga, de un objeto para la autoconciencia: la bella subjetividad engendra solo la apariencia de un objeto, de un contenido.

Según Harris (1997, pp. 458-77), el “alma bella” no obedece ninguna ley por encima de ella. La bella subjetividad deviene un creador. El “Dios” internalizado como “dador de ley” se vuelve directamente conocido como su propia esencia creativa: es la revelación de una absoluta autarquía.

Del mismo modo, Fichte sostiene que la conciencia siempre sabe cuál es su deber. O sea, el sentimiento moral de la conciencia siempre es correcto. El deber se presenta como un “en sí” universal y abstracto. Este es la esencia de la conciencia. La convicción de la conciencia hace de este “en sí” un “ser para sí”. El deber universal se transforma en un singular concreto gracias a la certeza de la conciencia. Luego, si la convicción hace que el deber se concrete, la ley es gracias al hombre.

Para Solomon (1993, 576-7), la conciencia a la que se refiere Fichte es aquella que juzga si una acción moral es correcta o no. La conciencia dispone arbitrariamente de cada decisión, según



lo que ella piensa. Así, la conciencia es divina para sí misma; pero no está determinada: es un ente vacío e indeterminado, que siempre está en lo correcto, pues no tiene un contenido concreto que se le contraponga. Esta "conciencia" vacía es el "alma bella". La "pura conciencia" que está encima del mundo moral, que no se compromete consigo, que se abstiene de toda acción y se enorgullece de su impotencia.

Por otro lado, Hegel (1968) afirma que

La filosofía de Kant y de Fichte declara como el punto más alto de la resolución de las contradicciones propias de la razón, el *deber ser*; en cambio, es más bien solo el punto de vista del perseverar en la finitud y por lo tanto en la contradicción. (p.174)<sup>12</sup>

Según el pensador suabo, la filosofía de Fichte se funda en el punto de vista del existente finito. Este último persevera en su existencia. La perseverancia en su existencia significa que se sostiene en la igualdad de sí consigo mismo, ya que la transformación de un existente en algo distinto implica el fin de la relación antedicha. Luego el sistema fichteano sería la filosofía del "alma bella", pues el mismo se funda en el punto de vista de la conciencia siempre idéntica a sí misma, que niega la posibilidad de cualquier transformación.

Sin embargo, Hegel (1836) afirma en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que la perspectiva propia del "alma bella" fue expuesta por un círculo de continuadores de la filosofía de Fichte, y no por el mencionado filósofo (pp. 641-6). Según el pensador suabo, la filosofía de Fichte postula una actividad que se dirige a la reconciliación de los opuestos (Yo y No-Yo) en el infinito y que da paso al anhelo de realización. Un primer grupo de continuadores

---

<sup>12</sup> "Die Kantische und Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruch ist." (Hegel, 1990, p. 151).

del sistema fichteano son los ironistas, con Friedrich Schlegel como su representante más conocido. Los ironistas postulan al Yo como lo absoluto e incondicionado, negando la objetividad del No-Yo. Así, el Yo se impone sobre el No-Yo y trata de rebasar constantemente el límite impuesto por este último. El Yo es la negación absoluta, radical, sin determinación ulterior, del No-Yo. El segundo grupo de continuadores sostiene una filosofía en la que la subjetividad pone en duda la objetividad de todo pensamiento. Como consecuencia de ello, la subjetividad no lo logra realizarse objetivamente y busca subsumirse bajo lo positivo en un intento por aferrarse a algo concreto. El tercer grupo de continuadores del sistema de la *Doctrina de la Ciencia* concibió una filosofía de la subjetividad, que consiste en una carencia, una actividad hacia lo concreto, y permanece así tan solo un anhelo (*Sehnsucht*). Hegel señala que los escritos de Novalis representan el anhelo de un alma bella. Esta subjetividad permanece anhelante y se extingue en sí. Es una subjetividad que es pura interioridad, pues permanece en sus pensamientos, cayendo en la extravagancia y la locura.

Los comentaristas que consideran que la filosofía fichteana es un claro ejemplo de lo que Hegel concebía como una filosofía del “alma bella” sostienen, en general, que la reconciliación del Yo y el No-Yo —postulada por Fichte— no es realizable en el mundo. Consecuentemente, la tendencia del Yo se transforma en el anhelo nunca satisfecho de realización. Por este motivo, la filosofía de Fichte debe ser comprendida como uno de los claros exponentes de la perspectiva que presenta un “alma bella”. Sin embargo, los comentaristas que apoyan esta hipótesis de lectura no tienen en cuenta que Fichte distingue entre el Yo absoluto y el Yo determinado. El primer caso, el Yo absoluto, refiere al fundamento incondicionado de toda conciencia. Es decir, solo el Yo absoluto hace posible la conciencia. Es un principio sin demostración ulterior posible. El Yo se pone a sí mismo gracias a su propia actividad. La esencia del Yo como incondicionado es su propia actividad (su propio poner-se a sí mismo). Por este motivo, el Yo es al mismo tiempo lo activo y lo producido por esta misma

actividad. De esta manera, aquello cuya esencia simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como sujeto absoluto. Del mismo modo que él se pone, es; y entonces el yo es necesariamente y absolutamente para el yo. El Yo, en este caso, es definido por la proposición "Yo = Yo" (Fichte, 1975, pp. 13-20).

El segundo caso, el Yo determinado, refiere al Yo limitado por el No-Yo. Para comprender a qué se refiere Fichte con este principio, es necesario entender que el No-Yo es lo puesto por el Yo absoluto sin condición alguna. El No-Yo es la negación del Yo, y como tal está condicionada por la actividad del Yo originario que la ha puesto (Fichte, 1975, pp. 20-23). El Yo determinado nace de la limitación impuesta por el No-Yo: en principio, Fichte observa que el No-Yo es puesto por el Yo; pero si el Yo pone su propia negación, él mismo se anula con la mencionada operación. Si el Yo fuera negado, entonces no podría ponerse el No-Yo. Por este motivo, el pensador considera que 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 (Fichte, 1975, pp. 23-4). 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 producto de su propia negación, sino como una limitación exterior. De esta manera, el Yo absoluto no puede pensarse como una conciencia subjetiva, ni la conciencia subjetiva puede pensarse como el Yo absoluto que ha sido limitado. La confusión entre el Yo absoluto y el Yo finito, limitable, determinado, conduce justamente a sostener que el último mencionado se postula a sí mismo como lo infinito, cuando de hecho es determinado por el objeto que se le antepone. Los comentaristas que afirman que la filosofía fichteana es un ejemplo de lo que Hegel consideraba como la postura de un "alma bella", caen en la misma confusión que los discípulos de Fichte que interpretaron que el Yo absoluto era la conciencia individual.

La filosofía de Fichte resulta más bien un exponente de la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”<sup>13</sup>. El yo determinado tiende a la reconciliación con el

---

<sup>13</sup> En esta figura del Espíritu, el hombre concibe su deber moral como lo esencial para él. No experimenta extrañamiento ante esta esencia. La identifica consigo mismo. Identifica el deber con su libertad: mientras respete la ley moral, será libre. Por otro lado, es consciente de su existencia como singularidad sensible. Es decir, es consciente de la objetividad natural. La naturaleza se le aparece como un objeto extraño: un objeto con una normatividad propia, que él mismo no rige. Como lo esencial para el hombre es el deber, la naturaleza le resulta indiferente. Pero el hombre depende de la naturaleza. No solo se enfrenta a este objeto como algo que se le antepone, sino que debe reconocer que es parte de ella 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. Pero la felicidad no puede ser descartada en la ejecución del deber. El hombre es consciente de que lo que debía hacer se ha concretado solo cuando siente satisfacción por lo realizado. Por consiguiente, sin la intuición de la dicha, no es posible referencia alguna a la realización moral.

Como el hombre no puede anular la naturaleza, intenta lograr la armonía entre esta y el deber. Supone que la concreción del deber traerá aparejada la dicha. Con ello logrará el equilibrio entre ambos momentos. Pero el objetivo en cuestión no puede concretarse en tanto la conciencia del deber actúa como el límite de la sensibilidad. O sea, la moralidad se presenta como la normatividad que no puede concretarse fácticamente. Si la norma se concretara, solo ella podría realizarse. Se dejaría de lado nuevamente el momento sensible de la condición humana. Como ya se ha señalado anteriormente, la anulación de la naturaleza implicaría la imposibilidad de realizar el fin proyectado, ante la ausencia de la satisfacción por el logro concretado. Por consiguiente, la armonía entre la naturaleza y la moralidad resulta imposible. O más bien, se proyecta como un perfeccionamiento infinito de la relación entre naturaleza y moralidad.

De esta manera, el hombre se enfrenta a una tarea infinita. Sabe que no puede concretar finalmente la ansiada armonía. Por ello, el verdadero objetivo de la obra en cuestión es la propia acción que lleva a cabo. Es decir, como sabe que no puede alcanzar la armonía perseguida, la verdadera finalidad del intento de lograr esta relación armoniosa es ese mismo intento. De tal manera que el propósito es la acción tendiente, pero nunca verdaderamente realizable, a la armonía entre deber y naturaleza. Así, el verdadero fin es aquello que en principio aparentaba ser el medio para alcanzarlo. Esta inversión no es un cambio menor en la postura del sujeto moral, ya que implica el reconocimiento de la naturaleza como momento ineludible de su propia acción. Incluso como momento a ser armonizado, la naturaleza era percibida como una instancia que obstaculizaba la universalidad del deber y que debía ser anulada. Esta nueva perspectiva obliga al hombre a reconsiderar la sensibilidad como un momento esencial de la tarea que debe realizar. De esta manera, el hombre desdobra su actividad en la conciencia del deber, que es el momento formal que le sirve como

No-Yo, su opuesto, para devenir el Yo absoluto original de cuya unidad primordial ha sido escindido. Pero esta tendencia no encuentra jamás su culminación. Por este motivo, la tarea del yo determinado resulta infinita<sup>14</sup>.

## CONCLUSIÓN

Hemos observado que la ontología del "alma bella" no puede ser comprendida si basamos nuestra interpretación en la aplicación de la determinación denominada "mala infinitud" o "infinito

---

normativa, y la conciencia de los deberes específicamente determinados y afectados por la materialidad del mundo. La pluralidad de deberes es el contenido fáctico de la actividad que se lleva a cabo. Si no se llevaran a cabo los deberes determinados, no se puede cumplir el deber como tal; pero si se deja de lado el deber como tal, no habría concepto de deber, y con ello no habría deberes determinados.

Sin embargo, el hiato entre la universalidad formal de la moralidad y la singularidad del contenido sensible no logra ser anulado por la actividad del sujeto. La conciencia que actúa en la sensibilidad es percibida como imperfecta por la conciencia del deber. No solo es un individuo contingente, sino que su deseo sigue afectado por la apetencia sensible. Como la naturaleza es lo contingente, no puede esperar la dicha como algo necesario. Así, la actividad moral del hombre siempre es juzgada como imperfecta. Con ello pierde validez. Pero lo mismo sucede con la conciencia del deber como normatividad universal. Al considerar que es imposible de ser realizada plenamente, la realidad moral es percibida como la representación de un fin inalcanzable. Es decir, la representación moral del mundo es concebida entonces como una meta proyectada por la imaginación humana. Sin embargo, no deja de ser lo mentado por el mismo individuo que se juzga a sí mismo como imperfecto. Por este motivo, la realidad moral también puede ser considerada como producto de una contingencia. (1952, pp. 429-44).

<sup>14</sup> Compartimos la postura de Hirsch (1973, pp. 245-75), quien considera que la filosofía de Fichte puede ser catalogada como un exponente de la figura del Espíritu conocida como "la representación moral del mundo". Según el comentarista, el pensamiento de Fichte puede ser confundido con la perspectiva que el propio Hegel tenía acerca del "alma bella", porque el primero sostenía que es un deber publicitar las máximas morales, del mismo modo que el pensador suabo sostenía que un alma bella necesita exteriorizar su convicción. Pero cuando un alma bella se aferra por deber a su convicción, más se desvanece en la abstracción de un yo puro y singular. Es decir, para Hegel, el individuo que encarna el alma bella entiende que sus proposiciones pertenecen a su propia singularidad: las máximas morales expresadas no son concebidas como el producto de su reflexión, sino como lo inmediatamente intuitivo y establecido por él mismo. Semejante concepción de la enunciación de la convicción no encuentra referencia alguna en el pensamiento de Fichte.

espurio”. Una hipótesis de lectura que se sustente en la identidad formal entre la ontología de la mencionada figura del Espíritu y las determinaciones de la “mala infinitud” puede resultar coherente a simple vista; pero un análisis más exhaustivo nos permite advertir que la supuesta similitud se debe a la simplicidad de la determinación de la *Doctrina del Ser*. El “infinito espurio” presenta una estructura simple, que puede ser confundida fácilmente con la ontología de diversas figuras de la conciencia y del Espíritu. Por otro lado, hemos comprobado que la “mala infinitud” no se adecúa correctamente a la ontología de la figura de la *Fenomenología del Espíritu*. La inactividad del alma bella no se condice con la repetición intermitente de determinaciones, que caracteriza al “infinito espurio”. Más específicamente, hemos establecido que el “anhelo” no es el punto de partida y base constitutiva del alma bella, sino la consecuencia necesaria de su despliegue.

En concordancia con lo expuesto, varios comentaristas sostienen que el sistema filosófico fichteano es el ejemplo más claro de la particular concepción crítica de “alma bella” esbozada por Hegel. Afirman que la mención a la identidad del yo consigo mismo —atributo relevante de la constitución del “alma bella”— es una referencia insoslayable a la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Si este fuera el caso, el anhelo de la bella subjetividad supondría la afirmación de un yo psicofísico que busca ponerse a sí mismo como Yo absoluto. De este modo, el yo psicofísico caería en la mala infinitud de un progreso indefinido hacia una totalidad inalcanzable. Pero Hegel afirma en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que el punto de vista del “alma bella” ha sido elaborado por un grupo de discípulos de Fichte y no por el mencionado filósofo. Los discípulos de Fichte, con Novalis como representante más insigne, han confundido el yo psicofísico con el Yo absoluto. De este modo, la bella subjetividad interpreta que ella es el Yo universal e incondicionado. El “alma bella” no anhela la reconciliación con el Yo absoluto —ya que considera que lo es—, sino la realización concreta de la propia universalidad que intuye en sí misma.

## REFERENCIAS

- Behler, E. (1988a). Die Auffassung der Revolution in der deutschen Frühromantik. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche. En E. Behler (Ed.), *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* (pp. 66-85). Paderborn, Alemania: Ferdinand Schöningh.
- Behler, E. (1988b). Die Kunst der Reflexion. En E. Behler (Ed.), *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* (pp.116-41). Paderborn, Alemania: Ferdinand Schöningh.
- Fernández, J. E. (2003). *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Fichte, G. J. (1975). *Doctrina de la Ciencia. Traducción e introducción de Juan Cruz*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones.
- Fulda, H. F. (1978). Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik. En R.P. Horstmann (Ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (pp. 33-69). Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Goethe, J. W. (2001). *Confesiones de un alma bella. Introducción y traducción de Salvador Mas*. Madrid: A. Machado Libros S.A.
- Harris, H. S. (1997). *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Estados Unidos de América: Hackett Publishing Company, Inc.
- Hegel, G. W. F.(1836). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Decimoquinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Berlín: Duncker y Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe* (6ª edi.). Hamburgo, Alemania: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la Lógica. Libro Primero: la doctrina del ser*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1832)*. Hamburgo, Alemania: Felix Meiner Verlag.

- Hinchman, L. P. (1984). *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Florida: University Presses of Florida.
- Hirsch, E. (1973). Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. En *Materialen zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Paha, B. (1992). *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*. Alemania: GRIN Verlag.
- Pöggeler, O. (1956). *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, Alemania: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- Sinnerbrink, R. (2008). Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology. En P. Ashton, T. Nicolacopoulos & G. Vassilacopoulos (Eds.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking* (pp. 185-204). Melbourne, Australia: Re-press.
- Solomon, C. R. (1983). *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. New York, Estados Unidos: 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, Alemania: Peter Lang GmbH.