

EL AMOR EN TORNO A 1800. LA CRITICA DE HEGEL A LA CONCEPCION ILUSTRADA Y ROMANTICA DEL AMOR

Daniel Innerarity

"El más elevado goce de la libertad limita con su plena pérdida" (Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde*, *Schillers Werke*, ed. Blumenthal, Weimar, 1961, 20, p. 306)

El año 1774 se publicó anónimamente en Leipzig el célebre libro de Goethe "*Die Leiden des jungen Werthers*", una de las obras literarias más representativas de la mentalidad de ese fin de siglo. Aquellos dos pequeños tomos, ilustrados con unas delicadas viñetas de estilo rococó, provocaron una auténtica conmoción en toda Europa, que no tardó en calificarse como fiebre, moda o epidemia. Entre sus consecuencias se incluye también un tipo de suicidio que llevaba el nombre del protagonista. El *werthérisme* se extendió como un gesto de inútil oposición a la racionalidad burguesa, como un acto heroico de auto-expresión en un mundo que no acababa de tomarse en serio la estética. La pasión era sublimada y vencida al mismo tiempo en un acto de estetificación de la existencia. En 1824, en el prólogo *An Werther* para la edición del jubileo, escribe Goethe una serie de reflexiones entre las que destaca la siguiente: "la separación es la muerte"¹. Con una afirmación tan escueta se pone punto final a un capítulo de la historia de la filosofía moderna. ¿Qué ha pasado en la cultura europea durante estos cincuenta años para que la pasión subjetiva sea ahora vista como fuente de desesperación? En literatura se trata del paso del *Sturm und Drang* al clasicismo. La filosofía de la época registra esta crisis como el fracaso de la subjetividad romántica. Medio siglo

¹ *Goethes Werke*, ed. R. Buchwald, Standard-Verlag, Hamburg, 1957, 9, p. 260.

parece haber sido suficiente para desbaratar la aventura de la pasión y aconsejar la búsqueda de otro itinerario. El idealismo alemán se pone en marcha precisamente al registrar la unilateralidad de la filosofía de la conciencia. En este contexto marcado por la primera gran revisión que la filosofía moderna hace de sus propios supuestos, Hegel aparece como un espectador privilegiado. Su crítica a la subjetividad abstracta de los románticos corresponde al diagnóstico de Goethe de "la enfermedad general de la época", es decir, de una subjetividad incapaz de desprenderse productivamente de sí misma, para adentrarse en el mundo objetivo. Esta patología tiene sus raíces en la estructura que se conforma desde la emancipación exigida por la conciencia moderna. Por tal motivo, la conceptualización del amor en los años que giran en torno a este cambio de siglo —forjada más a partir de encendidas polémicas que por opiniones pacíficamente compartidas— resulta ser un problema central si se quiere comprender el curso singular que emprende la filosofía europea de la época.

I

La moral burguesa del amor se forma a lo largo de los siglos XVIII y XIX a partir de las discusiones entre puritanos, románticos y racionalistas. Buena parte de la historiografía y sociología de la familia ha mantenido como una conquista evolutiva de la modernidad la autonomización del amor, que dejaría de ser una virtud pública, política y religiosa para pasar a ser entendido como *pasión* individual. En la edad moderna —según esta interpretación— el amor se aparta del control social general y gana una autonomía cuya lógica es la de ser una emoción no responsable. Ahora bien, la idea del amor como pasión corresponde más bien a una rebeldía contra la concepción puritana y racionalista como, por ejemplo, la del *amor racional* de Thomasius, para quien la decisión de contraer matrimonio había de ser tomada ante el tribunal de la razón. Durante la primera mitad del siglo XVIII, el amor había sido despojado de su propia lógica y reducido a una institución social, a la vez que el matrimonio se entiende sólo en términos de contrato civil. La primera concepción específicamente moderna del amor se forma en un contexto racionalista que exige la socialización del amor para escapar de la condición natural. Desde la concepción luterana de una disarmonía constitutiva del orden natural, el amor y la familia encuentran su justificación en su prestación social. Con la escisión entre pasión y racionalidad, el amor y la familia pierden, junto con su fundamento jurídico-natural, su independencia respecto del contexto sociopolítico. La única legitimación del amor es de carácter social: orientar las pasiones hacia el mantenimiento del orden político. Y así, Pufendorf convierte a la tarea de formar miembros útiles a la sociedad en su finalidad esencial. La versión alemana de la polémica francesa acerca del *pur amour* parece saldada —hasta la aparición del romanticismo— con una derrota de la subjetividad. Nunca se había cargado sobre el amor tanta responsabilidad socializadora, hasta el punto de convertirlo en un instrumento de reproducción del poder político. La doctrina luterana de la no imputación de la culpa no tiene solamente a Dios como sujeto, sino también al Estado: lo irracional es

permitido con la condición de que actúe de una manera socialmente constructiva.

Nos encontramos en pleno proceso de conformación de una ética de la obligación —tan ardientemente combatida después por los jóvenes idealistas— que viene a sustituir a una ética de la virtud. Es el tránsito de la ética entendida como realización de la naturaleza a una ética montada sobre las exigencias de una racionalidad que, de hecho, viene definida por el orden institucional. El puritanismo predica unas exigencias cuya eficacia socializadora es manifiesta: la lucha contra la naturaleza desordenada, autocontrol e independencia afectiva, resistencia a la inclinación... El matrimonio sólo puede ser una institución no-natural, es decir, estrictamente hablando, sociopolítica.

Sobre esta polarización de una racionalidad moralizante y una corporalidad animal, está basada la teoría kantiana del matrimonio como contrato legal, tal como es formulado en la *Metafísica de las costumbres* del año 1787. El amor se encuentra ante una rígida alternativa: o está regido desde la animalidad natural o se somete a la ley². Y Kant se decide por la segunda consideración, sobre el modelo de la relación contractual de un derecho de posesión y uso recíproco, según el derecho civil de la época. La reciprocidad salva, en una última instancia, la dignidad perdida.

El dualismo se encuentra con graves dificultades a la hora de pensar el amor humano. Prueba de ello son los problemas en que se queda atrapado Kant cuando trata de ofrecer una explicación que no contradiga los supuestos del sistema crítico. Por lo pronto, el amor no vincula a dos sujetos trascendentes de la aperccepción, ni mucho menos es el género humano el destinatario del enamoramiento. La concreción desborda así el principio de generalidad. Por otro lado, vistas las cosas desde la perspectiva de una idea de dignidad entendida como autodominio, racionalización y afirmación del yo, una fenomenología del amor tendría que concluir con una afirmación de incompatibilidad: lo que aquí aparece es más bien una pérdida de la razón, un deseo de entrega incondicional, un descentramiento de la subjetividad, en resumen: una patología. Como tal se lo plantea Kant. Considerado en su naturalidad, el *comercium sexuelle* tiene un aire de familia con el canibalismo: uso y abuso son indiscernibles, por lo que hay en todo ello algo que lesiona la dignidad humana³. ¿Es posible entonces conciliar la inclinación con el dominio de sí, el deseo con la dignidad, donación y autonomía? La teoría kantiana del amor patológico se encuadra dentro de una antropología que ha ampliado el inventario de las enfermedades humanas hasta incluir todos los movimientos del alma que no son deducibles de un principio de libre autodeterminación. En su origen, el amor es algo pasivo, sensible, carente de lógica, no libre. Kant registra así un lugar común en la mentalidad de la época; su originalidad consiste en habérselo planteado como un problema y, sobre todo, en haber ensayado una solución exterior: la racionalización jurídica de una realidad que por naturaleza es patológica.

2 Cfr. *Metaphysik der Sitten*, VI, § 24, pp. 277 ss, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften, § 24, p. 277.

3 Cfr. XIX, p. 481 (Reflexión 7662) y p. 540 (Reflexión 7865).

Así pues, la intención de Kant consiste en encontrar un estatuto jurídico que dignifique lo que, de no ser así, supondría una consagración de la animalidad. La cuestión es cómo puede el hombre ser a la vez objeto disponible y una personalidad. Pues bien, la posesión del otro como una cuasi-cosa sólo puede justificarse bajo la condición de una comunidad recíproca y previamente presupuesta. De este modo, con ayuda de un modelo mecanicista de bilateralidad y reciprocidad se mantiene el dualismo entre lo natural y lo racional, en un campo en el que parecía naufragar. El derecho se ha desvinculado así de toda ordenación natural teleológica. La consecuencia es el triunfo de la escisión entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad.

La filosofía kantiana no permitía otra posibilidad. Si no hay alma, si el hombre es una conciencia que dispone de una máquina, el amor sólo es posible como contrato de propiedad. Esto se debe a que para Kant la dimensión corporal del amor no forma parte de la libertad. De este modo, aun cuando Kant se haya esforzado por aducir argumentos contra la poligamia, poco o nada puede decir frente al protagonista de la novela *Woldemar*, a quien Jacobi había asignado dos mujeres, una para el cuerpo y otra para el alma⁴. El matrimonio es un contrato civil de propiedad, en el que la libertad no se ve comprometida. La conciencia libre hace uso de la corporalidad propia y ajena, sin que en ello se contradiga el principio de autonomía, pues el yo se ha refugiado en una cláusula contractual. La libertad no es afectada por la corporalidad, ya que ésta es solamente un instrumento de la razón. El amor no compromete la autonomía de la subjetividad. La existencia de algo así como un contrato de donación integral atentaría, en cambio, contra la autonomía del espíritu. En el amor no cabe hablar de donación completa, sino tan sólo de cesión del cuerpo. Si la donación fuera total, el hombre se convertiría en objeto y perdería su dignidad personal. La única manera de salvar la dignidad es hacer de este derecho una prestación parcial recíproca. Y así, lo que de suyo es pasión natural animalizante se humaniza mediante un contrato bilateral. "En este acto el hombre se convierte en una cosa, lo que contradice el derecho de la humanidad en su propia persona. Sólo bajo una única condición es posible recuperarla recíprocamente: en la medida en que una persona es adquirida igualmente como cosa por la otra. Así se recupera de nuevo a sí mismo y realiza nuevamente su personalidad"⁵ El trasfondo de este planteamiento podría quedar así sintetizado: la naturaleza destruye a la persona y el derecho civil la restituye; el derecho dignifica las realidades naturales.

A Kant no se le ocurrió pensar que esa rígida alternativa pudiera ser falsa. El puritano y el frívolo están mucho más de acuerdo de lo que parece; para ambos, las relaciones humanas carecen de una lógica interna que vaya más allá de la fugacidad, la pasión o el interés. El primero tratará de poner un remedio extrínseco a este problema, pedir auxilio a la fuerza de la ley, a quien corresponde salvar lo que de otra manera no podía mantenerse en pie. Para el segundo, tampoco la configuración de la identidad personal pasa por la construcción de un vínculo con otro sujeto. En un caso, es la dignidad subjetiva la

4 Cfr. *Werke*, ed. G. Fleischer, Leipzig, 1812-1825, t. V. 5 VI, p. 278.

que no permite la autodonación; en el otro, la incapacidad de comprometer la libertad en algo objetivo. Uno y otro mantiene la misma actitud de reserva interior y se resisten a reconocer una lógica propia en el amor.

La dura crítica de Hegel a la concepción kantiana del amor se dirige contra la rigidez con que Kant se aferra a la categoría de la subjetividad autónoma. El matrimonio no consiste en un contrato civil, porque en éste los individuos sólo constituyen una voluntad común en relación a cosas, permaneciendo como sustancias autosuficientes. En el amor se estrella el sujeto autosuficiente y pierde, contra sus intenciones declaradas, su verdadera dignidad. "Bajo el concepto de contrato no puede ser subsumido el *matrimonio*. Esta subsunción está representada por Kant —hay que decirlo— bajo la forma de una degradación que prostituye"⁶. Hegel introduce a este respecto la diferencia entre "contrato de intercambio" (*Tauschvertrag*) y contrato de donación" (*Schenkungsvertrag*)⁷. Un contrato de intercambio no se ajusta a la realidad del amor entre personas, pues en ese contrato aquello de lo que se dispone es algo exterior al propietario. Pero la donación amorosa es una "recíproca entrega perfecta"⁸. En todo caso, se trataría de "un contrato negativo, que suprime precisamente aquel presupuesto sobre el que descansa la posibilidad del contrato en general, a saber: la personalidad o el ser-sujeto, el cual se aniquila en el matrimonio, en tanto que la persona entera se entrega como un todo"⁹. Esta crítica de Hegel a Kant constituye una impugnación del concepto puritano del amor y una vuelta a la concepción del matrimonio según la cual su esencia consiste en el compromiso verbal, con independencia del acto jurídico correspondiente conforme al derecho civil. "La esencia del matrimonio, en tanto que unión de dos personas de distinto sexo, no es ni meramente natural —unificación animal— ni un mero *contrato civil*, sino una unificación moral en el amor y la confianza recíproca para constituir una persona"¹⁰. El trámite jurídico-civil vendría a ser el reconocimiento público de un acuerdo previo.

6 *Rechtsphil.*, VII, § 75, p. 157. Una crítica similar puede encontrarse en J. G. Fichte, *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke*, ed. J. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, III, p. 317. Las referencias al tomo y página de las obras de Hegel se hacen siguiendo la edición Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, *G. W. F. Hegel: Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. Las abreviaturas utilizadas son: *Frühe Schriften (FrüSchr.)* (tomo I); *Jenaer Schriften 1801-1807 (JenSchr.)* (tomo II); *Phänomenologie des Geistes (Phän.)* (tomo III); *Nürnberger und Heidelberger Schriften (Nürn-HeidSchr.)* (tomo IV); *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Rechtsphil.)* (tomo VII); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz.)* (tomos VIII, IX, X); *Vorlesungen über die Ästhetik (Ästh.)* (tomos XIII, XIV, XV). Los *Jenaer Systementwürfe (JenSyst.)*, no recogidos en la edición de Suhrkamp, se citan por la edición Klaus Düsing-Heinz Kimmerle, F. Meiner, Hamburg, 1986. Para otros escritos de juventud que tampoco figuran en aquella edición se cita la edición de H. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Mohr, Tübingen, 1907 (Nohl). El *System der Sittlichkeit* se cita según la edición de G. Göhler, *G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme*, Ullstein, Frankfurt, 1974 (*SystSitt.*).

7 Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 76, p. 159.

8 *Id.*, § 164, p. 316.

9 *SystSitt.*, pp. 43-44.

10 *Nürn-Heid Schr.*, IV, § 51, p. 265.

Como es lógico, esto supone una anterioridad de lo natural respecto de lo jurídico, como parece señalar Hegel al definir el amor como "la moralidad en la forma de lo natural"¹¹. Kant no podía aceptar —y tampoco Hegel dirigirá su crítica en esta dirección, aunque la apunte— la idea de que existen obligaciones surgidas de la condición natural del hombre y no solamente aquellas que se derivan del sistema jurídico vigente. En el fondo, la concepción kantiana del amor resulta de una forzada separación entre la naturaleza y la libertad, correspondiente a la escisión de cuerpo y espíritu. Esto se debe a que la libertad está pensada como autonomía que se acredita en el dominio de objetos, como aplicación a un material dado que no pertenece a la esencia de la libertad¹². Pero la libertad ha de poder acreditarse fuera de sí misma, bajo la forma de una mediación en la realidad natural, lo que no se consigue con su despótica subordinación. Entre Kant y Hegel, la concepción moderna de subjetividad ha experimentado una profunda transformación. La idea kantiana de sujeto como una instancia que establece relaciones y diferencias, como conexión de lo múltiple, ha sido profundamente desacreditada. El romanticismo vive de la experiencia de una oposición que no es puesta por el yo, sino que antecede a su propia comprensión; y Fichte la formula teóricamente al sostener que el acto fundamental de la conciencia no puede ser el establecimiento inmediato de una unidad libre de contradicción, sino la comprensión de su unidad a partir de la experiencia de la oposición. El romanticismo entra en la escena europea cuando la escisión de la conciencia moderna deja de ser una garantía incuestionable de libertad para sentirse como origen de insatisfacción y dolor.

II

El romanticismo representa la otra posibilidad de pensar el amor desde las premisas de la filosofía de la conciencia. El hombre se rebela contra una subjetividad descorporalizada y autosuficiente, se exalta apasionadamente la búsqueda de unidad como contestación a la razón que divide y separa. Así lo expresa patéticamente Hölderlin como un reproche a los maestros pensadores de la era moderna: "con vosotros he llegado a ser tan racional, he aprendido a diferenciarme radicalmente de todo lo que me rodea, y ahora estoy separado en el bello mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. Un dios es el hombre cuando sueña, un mendigo cuando reflexiona"¹³. La filosofía de la conciencia es una estrategia para la protección de la subjetividad; Kant y Fichte sólo proporcionan argumentos para la victoria, pero enmudecen ante los signos de debilidad. Hölderlin descubre la tristeza de una filosofía que se ha convertido en una ascética de autoafirmación. Frente a ella, se propone encontrar un nuevo camino, trazado a partir de las realidades que habían sido despreciadas:

11 *Rechtsphil.*, VII, § 158 Z, p. 307.

12 Cfr. *id.*, § 10, p. 57.

13 "*Hyperion, oder der Eremit in Griechenland*", III, p. 12. Citado por la edición F. Beissner-A. Beck, *Hölderlins Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Cotta-Kohlhammer, Stuttgart, 1943-1985. En adelante, citada como *StA*.

la naturaleza, el amor, el origen. "La escuela de los sabios me había hecho injusto y tiránico contra la naturaleza. El escepticismo absoluto, con el que me protegía frente a todo lo que había recibido de sus manos, no dejó crecer en mí el amor. El puro espíritu libre, creía yo, no se podría nunca reconciliar con los sentidos y su mundo, y no había ninguna amistad posible sino la de la victoria. A menudo enojado, reivindicaba al destino la libertad originaria de nuestra esencia"¹⁴. Ha pasado ya el tiempo en que Hölderlin celebraba el imperativo categórico por encontrar en él un ideal heroico de autoafirmación frente al mundo. Ha dejado de resultar evidente la equiparación fichteana entre actividad autónoma y felicidad. Nuevas experiencias han arrojado una sombra de desesperación sobre el espejismo de una identidad desvanecida. Una afirmación meramente especulativa de la libertad es un engaño a la vida. La tensión de la libertad sólo origina un esfuerzo infinito, tras el que no se divisa ningún regalo, a la par que parece desaparecer el camino de retorno hacia las antiguas seguridades. El premio prometido de una futura convergencia entre liberación y felicidad se convierte en quimera si ningún yo puede acudir a recogerlo. La conciencia se ha roto en dos pedazos: por un lado, la pura afirmación de sí, trivial y tautológica; por otro, toda una realidad que se le escapa tan pronto como quiere ponerla a su disposición. "Llenos del sabor amargo de la resistencia de la naturaleza, luchamos contra ella no para fundar e instaurar la paz y la unidad, entre ella y lo divino en nosotros, sino para aniquilarla. Violentamente destruimos toda necesidad (*Bedürfnis*) y renegamos de toda capacidad de recibir (*Empfänglichkeit*); así desgarramos el bello lazo que nos mantiene unidos a otros espíritus, hacemos del mundo a nuestro alrededor un desierto y del pasado el ideal de un futuro sin esperanzas"¹⁵. La típica ruptura romántica de la sucesión temporal aparece como una consecuencia de su desarraigo frente al mundo objetivo y torna problemáticas las relaciones intersubjetivas.

¿En qué estriba la novedad del planteamiento romántico? ¿Por qué el amor representa un problema irresoluble para una subjetividad abstracta y emancipada? Hölderlin es un testigo de excepción en esta experiencia. En el *Fragmento de Hiperión*, el amor resulta inaceptable para una subjetividad que no necesita nada. "Tuvo que apoderarse de mí la desesperación al comprobar que lo sublime que yo amaba era tan sublime que no me necesitaba. ¡Que me perdone ese sagrado ser! Con frecuencia maldije el momento en que la conocí"¹⁶. La exigencia de autonomía impide la verdadera experiencia del amor, la insuficiencia que se revela en el necesitar. El drama que el romanticismo expresa es la contradicción entre la "celestes sobriedad" de un espíritu autosuficiente —el ideal moral forjado en torno al principio de autonomía— y el recurso a una "riqueza ajena" que se impone como una tendencia irreprimible de nuestra indigente naturaleza. Hölderlin se ve atrapado en los ideales ilustrados, en cuya consecución había cifrado el objetivo de su existencia independiente. Pero ahora se espanta con el presentimiento de que la mujer que amaba pudiera responder a ese modelo de subjetividad emancipada que no puede dar ni recibir, pues no necesita de otras personas ni de "riquezas

14 "Die metrische Fassung", *StA.*, III, p. 186.

15 *Id.*, *StA.*, III, p. 188.

16 "Fragment von Hyperion", *StA.*, III, p. 170.

ajenas". Y éste es precisamente el caso. "Con lágrimas celestiales me pidió que aprendiera a conocer la parte más noble y poderosa de mi ser, tal y como ella la conocía, a dirigir mi mirada hacia lo indomable, autosuficiente y divino que en todos existe, también en mí"¹⁷. La emancipación no soporta ni la finitud de la necesidad que en la realidad del amor se expresa, ni la finitud de una determinación en la que el amor se concreta necesariamente, pues amar es amar a alguien. "Quisiera anular la finitud que pesa sobre nosotros". El problema que el amor plantea a un espiritualismo abstracto es la reconciliación entre el deseo de lo incondicionado y la entrega a una persona singular, entre la infinitud y lo limitado. La filosofía moderna no ha dejado de subrayar la infinitud del espíritu y Hölderlin es incapaz de resistir a esta influencia. "No hemos sido creados para lo particular, para algo limitado (...). Si ninguna Arcadia florece en torno a mí, es sólo porque la indigencia que piensa y vive en mi interior debe enriquecerse y abrazar lo infinito"¹⁸. Es posible encontrar así consuelo, aceptar la carga de una infinitud que se ha evadido de la vida real, pero la escisión queda definitivamente sin resolverse. Uno de los personajes del último e inconcluso drama de Schiller —*Demetrio*— expresa así esta tragedia típica del alma romántica: "¿Por qué estoy aquí, atada y oprimida, / presa de un infinito sentimiento?". El mismo Schiller describe con detalle esta situación del espíritu en su ensayo dedicado a comparar la poesía clásica y la moderna: "la vida real no se presta de modo alguno para despertar en él (el idealista) el entusiasmo, y mucho menos para alimentarlo continuamente. Frente a la grandeza absoluta que es lo único que le interesa, la pequeñez absoluta del caso individual al cual ha de aplicarse ofrece un contraste demasiado fuerte. Como su voluntad está siempre formalmente orientada hacia el todo, no querrá dirigirla hacia lo fragmentario material; y sin embargo, la mayoría de las veces, sólo podrá demostrar su disposición moral por realizaciones menudas. Suele ocurrir que por el ideal ilimitado pierde de vista el limitado caso práctico y que, aspirando a lo máximo, descuida el mínimo, pese a que sólo de este mínimo proviene toda la grandeza en la realidad"¹⁹. Esta inmediatez de lo infinito en la conciencia romántica es lo que Hegel criticará al advertir —en lo que constituye un lugar común de su pensamiento— que lo absoluto nunca puede estar al comienzo y sólo puede ser resultado.

La noción de *Bedürfnis* es clave para entender el sentido de la protesta romántica contra el racionalismo. El ideal ilustrado es, como reza el título de la obra de Fichte, *la determinación del sabio*: no necesitar nada exterior, ser autónomo y esforzarse por pensar y obrar sin ayudas ajenas, sostener el yo sin descansar en la poltrona de la razón (Kant). La libertad moderna es una ascética negativa, una renuncia a la riqueza de la vida y un estrechamiento del horizonte de la experiencia personal. El amor no puede entenderse desde estos supuestos. Si el individuo se concibe a sí mismo como un centro de interés y de realización, el amor sólo es pensable como un movimiento que tiene por finalidad la propia conservación ("*suum esse conservare*", en palabras de

17 *Id.*, p. 179.

18 *Id.*, p. 171.

19 *Über naive und sentimentalische Dichtung, Schillers Werke*, Weimar, 1953, 20, pp. 496-497.

Spinoza). Cuando Hölderlin subraya la *necesidad* como condición del hombre, está queriendo decir que sólo el reconocimiento de su pobreza le permitirá huir de ella. En el hombre se expresa una aspiración infinita en forma de carencia, de una indigencia que obedece a su deseo de plenitud. Lo específicamente humano escapa a cualquier intento de afirmar de modo unilateral su riqueza o su pobreza. Infinitud e indigencia son los dos rasgos que definen el rostro del hombre. Esta dualidad se hace especialmente visible en el amor. "Nosotros tendríamos que perecer en la lucha de esos reñidos impulsos. Pero el amor los reúne. El amor aspira y se esfuerza por lograr lo más alto y lo mejor, pues su padre es la abundancia. Sin embargo, no niega a su madre, la indigencia"²⁰.

El amor romántico no logra objetivar la infinitud. Su rebeldía no consigue hacerse objetiva, quedando así como la otra posibilidad de pensar el amor desde la idea moderna de libertad subjetiva. Empédocles —el personaje de una obra de Hölderlin, en el que se compendia el drama de esta contradicción— abandona a su familia y se arroja al cráter del Etna para huir de la finitud y unirse con el todo. La infinitud a la que aspira el romanticismo lleva en sus entrañas un impulso de muerte, una contradicción que la vida no está en condiciones de resolver, como tampoco la muerte, pero ésta puede aliviar el dolor que produce. Así lo entiende Empédocles, "dispuesto ya después de mucho tiempo, por su carácter y su filosofía, al odio de la cultura, al desprecio de toda actividad demasiado determinada, de todo interés orientado hacia los objetos diversos, enemigo mortal de toda existencia unívoca y, por esta razón, insatisfecho en el seno mismo de situaciones realmente bellas, indeciso, sufriendo porque sólo hay situaciones particulares, las cuales no le satisfacen plenamente, porque no se hallan unidas en un gran acuerdo con todo lo viviente, únicamente porque en ellas él no puede vivir y amar como un dios..."²¹. La contradicción del alma romántica radica en la imposibilidad de conciliar el amor y la vida, producto de una pasión infinita que no se concreta en una esfera de reconocimiento. La pasión es un instante desmesurado y, como tal, enemiga mortal del tiempo. Lo sublime resulta inconmensurable con la monotonía de la vida real; no hay mediación ni compromiso posible con lo trivial.

Hay otro documento de la época que resulta imprescindible para entender el alcance de las discusiones que en torno a 1800 convirtieron al amor en un tema especialmente polémico. Se trata de la novela *Lucinde* publicada por Friedrich Schlegel en 1799²². Uno de los aspectos de esta obra que explican la

20 "*Die metrische Fassung*", *StA*, III, p. 194. Hölderlin recoge aquí un lugar clásico de la mitología griega: Eros, hijo de Poros y Penia. En el siglo II los pensadores cristianos sustituyeron Eros por Agape para poder predicar de Dios el amor creador sin que ello suponga una atribución de indigencia sino una donación sin necesidad que confiere al destinatario una existencia gratuita. Pienso que la crítica de Hegel a Hölderlin se mueve en este contexto: su entusiasmo por el espíritu griego no le impide ver la superioridad —y mayor problemática— de esta segunda concepción.

21 *StA*, IV, p. 145.

22 *Kritische Ausgabe*, ed. E. Behler, Thomas-Verlag, Paderborn, 1979, V.

polémica por ella desatada es su carácter autobiográfico²³ y la singular mezcla de géneros literarios con la que su autor desafía también los parámetros estéticos al uso: lo épico coexiste con lo dramático y lo lírico, el empleo de la primera persona con el de la tercera, cartas y diálogos con narraciones y fantasías... Pero tras la forma se esconde también un núcleo de afirmaciones filosóficas cuya intención provocativa no dejaron de advertir sus contemporáneos. El trasfondo es una rebelión contra la concepción burguesa del matrimonio. El amor sólo se puede entender desde una perspectiva religiosa: es un vínculo sagrado. El amor devuelve al hombre al estado de naturaleza: "cuando se ama como nosotros, también la naturaleza que hay en el hombre retorna a su divinidad original"²⁴.

La trama se configura a partir del conflicto —tantas veces tematizado por los románticos— entre el yo privado y el yo público, entre la vivencia subjetiva y su formulación objetiva. El propósito de Schlegel es liberar al amor de toda suerte de artificialidad, recuperar su originalidad²⁵. A este fin se dirige su exaltación de la libertad de prejuicios y su crítica del orden social (de uno de los personajes se dice que llevaba un comportamiento exterior conforme al orden social, por el que era considerado un hombre razonable, mientras se desgarraba en su interior), o su ridiculización de la opinión pública y su apología del ocio ("único fragmento de semejanza con los dioses que nos quedó del Paraíso"²⁶; "la diligencia y el provecho son los ángeles de la muerte que con espada de fuego impiden al hombre volver al Paraíso"²⁷). Schlegel pretende hacer objetivo el amor, encontrar una forma de expresión de la intimidad, "dar forma a la cruda casualidad y transformarla en objetivo"; pero para ello hay que "aniquilar lo que llamamos orden"²⁸. Esta novela constituye una de las cumbres del proceso de interiorización del amor que el romanticismo radicaliza. El amor viene a ser entendido como una pasión tan extraña a la lógica social que incluso la ceremonia civil del matrimonio —la "odiosa ceremonia"²⁹— es considerada como una mera formalidad exterior, contraria a la intimidad del amor. La fidelidad procede del amor mismo, cuando éste es verdadero, y no de vínculos jurídicos exteriores. Declarar que el amor es lo sustancial significa para Schlegel que su lógica secreta no requiere de esa falta de buen gusto que es el reconocimiento de la opinión pública. La crítica de la sociedad burguesa es la puerta de acceso al descubrimiento de la espiritualidad del amor.

La novela de Schlegel desató una fuerte polémica. La discusión se centra en torno a la concepción romántica del amor como pasión. Nos encontramos en el otro extremo de la dialéctica provocada por el puritanismo racionalista. Lo que se discute ya no es si la ceremonia jurídica forma parte del

23 Schlegel conoció por aquellas fechas a la que más tarde sería su mujer, Dorothea Mendelsohn, hija del judío ilustrado Moses Mendelsohn, a quien éste había casado por conveniencia a la edad de 19 años con un banquero berlinés.

24 *Lucinde*, p. 67.

25 Cfr. *Philosophische Lehrjahre*, XVIII, Fragmento nº 114, p. 572.

26 *Lucinde*, p. 25.

27 *Id.*, p. 27.

28 *Id.*, p. 9.

29 Cfr. *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, ed. E. Schmidt, Leipzig, 1913, I, p. 478.

matrimonio, sino la posibilidad misma de traducir el amor en una existencia finita. La discusión atañe a un punto tan central para la autocomprensión que el hombre tiene de sí mismo en torno a este cambio de siglo que todos los literatos y pensadores de la época se sienten en la obligación de tomar partido. Algunos, como Schiller, lo hacen con una implacable crítica. En una carta dirigida a Goethe parece advertir en el rechazo de los convencionalismos sociales propugnado por Schlegel una sustitución de la hipocresía por el cinismo³⁰. Escritos anónimos y denuncias varias contribuyen a avivar la polémica, poniendo de manifiesto hasta qué punto los convencimientos de Schlegel chocaban con las maneras y los modos de una época³¹. Decididamente a su favor se pronuncian Fichte y Schleiermacher, entre otros³². En cualquier caso, la provocación había surtido efecto y se había puesto en marcha el proceso de autonomización del amor.

Con independencia que la postura que se adoptara en dicha discusión, la propia literatura romántica había representado en sus personajes la inviabilidad de esta comprensión del hombre. En las *Lecciones sobre estética*, Hegel describe con agudeza la comprensión del amor que se trasluce en las diversas obras de la literatura universal y llama la atención sobre su parcialidad. "En la poesía de los bardos alemanes el amor se muestra lleno de sensibilidad, tierno, sin la riqueza de la fantasía, travieso, melancólico, monótono; entre los españoles, fantástico en su expresión, caballeresco, susceptibles con frecuencia en la búsqueda y defensa de sus derechos y deberes, como cuestiones de honor

30 Schlegel "construye una pasión ardiente e infinita, a la que va unida una espantosa frivolidad que, a partir de aquí, se permite cualquier cosa y declara como diosa propia a la desfachatez" (Carta a Goethe. Jena, 19 de julio de 1799, *Schillers Werke*, 30, pp. 72-73).

31 A los pocos meses apareció un escrito anónimo titulado *Drei Briefe an ein humanes Berliner Freudenmädchen über Lucinde von Schlegel* (Frankfurt y Leipzig) y dos artículos críticos de L. F. Huber en el *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* (7 de mayo y 25 de diciembre de 1800), el segundo contra la defensa que de la novela acababa de escribir Schleiermacher. Otros escritos de carácter satírico y despectivo contribuyeron a crear la atmósfera propicia para que los enemigos que Schlegel se había ganado anteriormente por diversos motivos —Schiller, Wieland, Jacobi, entre otros— adoptaran también una postura crítica a este respecto. Todavía en 1810 fue denunciado ante la policía y la *Zensur-Hofstelle* de Viena al ser nombrado secretario de la legación austríaca en el parlamento de Frankfurt.

32 En una carta a su mujer del 8 de septiembre de 1799 declara Fichte su entusiasmo por esta obra, que ha leído ya tres veces (había salido a la luz el mes de mayo) (Cfr. *Fichtes Briefwechsel*, ed. H. Schulz, Leipzig, 1925, p. 158). Su juicio favorable se debió, sin duda, al hecho de haber reconocido en Schlegel su propia influencia, especialmente la tesis de la completitud del matrimonio y su autonomía frente al estado: "el matrimonio no tiene ningún fin fuera de sí mismo; él es su propio fin (...) Es una relación necesaria y plenamente determinada en su vínculo por la naturaleza y por la razón" (Cfr. *Grundlage des Naturrechts...*, III, §§ 8 y 9, pp. 315 ss). La defensa más directa de la novela de Schlegel fue llevada a cabo por su amigo Schleiermacher en el escrito que publicó anonimamente en 1800 bajo el título *Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde*. (*Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, G. Reimer, Berlin, 1846, III, 1, pp. 421-506) y en el que llama la atención sobre la alabanza de la religiosidad del amor, frente a las acusaciones de inmoralidad. J. B. Vermehren salió también en su favor en Jena el mismo año con su escrito *Briefe über F. Schlegels Lucinde zur richtigen Würdigung derselben* y, posteriormente, F. Ast en su *System der Kunstlehre*. Leipzig, 1805.

de honor personal, y también quiméricos en su más elevado esplendor. En los franceses actuales el amor deviene más galante, volcado hacia la vanidad, un sentimiento convertido en poesía y a menudo con argucias ingeniosas, unas veces placer sensual sin pasión, otras pasión sin goce, un sentimiento y una sensibilidad sublimados y llenos de reflexión"³³. La imposibilidad ante la que se rinden Werther, Lucinda, Hiperión o María Estuardo no es sólo el drama de un personaje literario; es también la agonía de un ideal de humanidad que no permite una expresión real de la libertad. "Cuando el desacuerdo de la desdicha resuena en su vida —comenta Hegel a propósito de algunos personajes literarios del romanticismo— el ánimo permanece expuesto a la cruel contradicción de no tener ni aptitud ni puente para mediar entre su corazón y la realidad"³⁴. Por eso, más allá de la abstracta contraposición entre lo sublime y lo mediocre, tiene que haber una expresión concreta del amor que no rompa al hombre en la tensión de dos fuerzas irreductibles. Ha de ser posible reconciliar lo infinito con lo ordinario, descubrir la belleza en lo vulgar. El ideal de infinitud que el romanticismo había pretendido no se alcanza desde sus propias premisas, pues estas coinciden, en última instancia, con las de aquella subjetividad que había sido objeto de sus críticas.

En polémica directa con las tesis mantenidas en *Lucinde*, Hegel pretende sacar al matrimonio de la esfera privada y subrayar su carácter público. La exigencia de una ceremonia vendría justificada por su carácter de signo³⁵. Pero Hegel no entendió el núcleo de lo que Schlegel quería decir, porque nunca se tomó demasiado en serio los argumentos del romanticismo. Muy probablemente la interiorización romántica del amor acabe siendo indiscernible de la pasión subjetiva, pero hay en ella una intención crítica contra la reducción del matrimonio a un protocolo civil que no puede ser pasada por alto. Schlegel no pretende justificar a los seductores, aunque quizá les haya proporcionado algún argumento. Pero el sentido de lo que los románticos reivindicaron —la interioridad y sacralidad del amor, su independencia frente al orden social— no puede ser despachado como una apología de la arbitrariedad.

En el fondo de toda esta polémica no se discute una mera cuestión jurídica, lo cual no dejaría de ser importante (a quien opine que el derecho y el amor no tienen nada en común se le habría de recordar que nunca se ha legislado tanto sobre él como cuando se le ha declarado libre de toda expresión jurídica). El fondo del problema radica en saber si la libertad puede vincularse seriamente, si el hombre está en condiciones de reivindicar el derecho a prometer y comprometerse, si la libertad puede estar engarzada con exigencias naturales finalizadas o es una simple determinación (autónoma o jurídica). La consideración del amor como pasión parece olvidar que el hombre necesita que el orden exterior colabore al cumplimiento de los compromisos libremente adquiridos. Y la deducción de la naturaleza del amor desde la lógica

33 *Ästh.*, XIV, pp. 185-186.

34 *Id.*, XIV, p. 207.

35 Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 164, p. 315

desconoce que el derecho es expresión y no remedio frente a una carencia de interioridad y vinculación.

III

Las consideraciones de Hegel acerca del amor están dirigidas precisamente contra la unilateralidad de una conciencia sin mundo, tal como aparece tanto en la Ilustración como en el romanticismo, las dos grandes posibilidades que se le ofrecen al "amante moderno"³⁶. Por un lado, el matrimonio como contrato, del que fácilmente se puede apoderar un motivo de conveniencia económica o psicológica, y cuyo objeto resulta ser una cosa exterior individual, susceptible de ser enajenada, es decir, una cuestión de interés sin interioridad. Por otro lado, la reivindicación de los "derechos del corazón", el sentimiento interior sin objetividad, sin lazos jurídicos vinculantes. La relación ética del amor no pertenece al campo de la sensibilidad inmediata, ni se puede entender como un contrato civil³⁷. Por este motivo, el amor proporciona un campo de reflexión a partir del cual es posible superar la ética kantiana de la obligación —la sustitución de la virtud por una razón que decreta normas— y la escisión romántica de una libertad sin objeto ni cuerpo. Hölderlin había expresado la infelicidad romántica bajo la forma de la siguiente paradoja: "¿Cómo es que el hombre quiere tanto?"³⁸. Hegel interpreta este querer más de lo que se puede como una mala infinitud. El *alma bella* —figura de la *Fenomenología* en la que se compendia el espíritu romántico— no supone un exceso de infinitud sino una incapacidad de expresar y objetivar la infinitud. "De ahí procede la infelicidad y la contradicción. Por un lado, el sujeto quiere entrar en la verdad y desea vivamente objetividad. Por otro lado, no puede quitarse de encima esa soledad y retraimiento, ni arrancar esa interioridad insatisfecha y abstracta; y así se cae en el anhelo (...). La insatisfacción de este estancamiento e impotencia origina la enfermiza alma bella y el anhelo ansioso"³⁹. El amor romántico no es otra cosa que la azarosa y fugaz pasión entre sujetos a los que no vincula todavía la relación moral del matrimonio y la familia; es la efusividad de un sentimiento interior (*Innigkeit*), la pasión incapaz de darse a sí misma ninguna obligación. En la pasión, el amor no ha alcanzado todavía su concepto.

Hegel intenta reconciliar en una síntesis superadora la unilateralidad de la teoría racionalista del contrato y de la concepción romántica del amor. Estos dos puntos de vista responden a una aplicación irreflexiva del principio de subjetividad que caracteriza al mundo moderno. El contrato y la pasión son las dos maneras posibles de entender el amor desde la emancipación, es decir, parcial y desfiguradamente. La parcialidad del romanticismo consiste en no haber entendido que el amor sólo es auténtico cuando surge desde un compro-

36 Cfr. *Ästh.*, XIV, p. 184.

37 Cfr. *Phän.*, III, pp. 330 ss.

38 *StA.*, III, p. 41.

39 *Ästh.*, XIII, p. 96; cfr. *Phän.*, III, pp. 464 ss.

miso verbal que objetiva y vincula las voluntades. Lo que diferencia el concubinato del matrimonio —señala Hegel— es el uso de la palabra. Si bien su "punto de partida subjetivo es *estar enamorado*"⁴⁰ —como reivindica con justicia el principio de subjetividad del mundo moderno—, es el libre compromiso de formar un vínculo lo que distingue al amor del sentimiento o la pasión. Su arranque subjetivo puede ser la inclinación afectiva o cualquier otra circunstancia casual, pero su objetividad consiste en el libre asentimiento "para formar una persona"⁴¹. Esta autolimitación de la subjetividad, en la medida en que permite obtener una conciencia sustancial, es una verdadera liberación. Con palabras de una elegía de Goethe: "el corazón se siente más libre en tan queridos límites"⁴².

La concepción hegeliana del amor surge a partir de una reflexión motivada por las dificultades que dicha realidad ofrece para ser pensada desde los supuestos de la filosofía de su época. ¿Cómo es posible conciliar el amor con la idea de subjetividad autónoma, en la que reposa toda la legitimidad de la libertad moderna? ¿Es posible amar y seguir siendo un Yo? Sin duda, al acto de darse a sí mismo contradice cualquier programa de emancipación, lo desconcierta y amenaza con detenerlo. Ni siquiera resulta fácil encontrarle un lugar en la filosofía de la conciencia. Parece incluso contradecirse a sí mismo, en tanto que acción de un sujeto que renuncia a serlo. Schelling había advertido esta paradoja y había tratado de encajarla con una afirmación poco comprometida: la esencia del amor es un misterio, pues presupone lo contrario de sí mismo, es decir, la separación y el desorden a partir del cual se produce la reunificación y la armonía⁴³. Hegel intenta aclarar esta aporía apelando a una instancia de consideración que no se detenga en las contradicciones. "El primer

40 Cfr. *Ästh.*, XIV, pp. 172 y 188; *Rechtsphil.*, VII, § 167, p. 320.

41 *Rechtsphil.*, VII, § 162, p. 310; cfr. *Nürn-HeidSchr.*, IV, § 51, p. 265.

42 *Goethes Werke*, 9, p. 163.

43 Cfr. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 99-100 (Ed. W. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt, 1975. Jacob Böhme y todo el pensamiento cosmogónico y teosófico del siglo XVIII intentaron superar esta paradoja rehabilitando el mito platónico de Andrógene (*Banquete* 189 a-193 d). Mediante este recurso, el amor queda explicado a partir de una indigencia ontológica —la perfección humana sólo sería alcanzable en la complementación del hombre y la mujer— pero de este modo quedaba desacreditada la noción de subjetividad. Esto sería tanto como resolver una oposición anulado uno de sus términos. El planteamiento del romanticismo se puede entender como una crítica a esta solución inmediata en que consiste la renuncia al principio de subjetividad. Así se puede interpretar, a mi juicio, aquella idea de Hölderlin de que los que se aman están "en cumbres separadas" (cfr. "*Patmos*", *StA*, II, p. 165). La objeción de Schelling dice así: "si cada uno no fuera un todo, sino una mera parte de un todo, no existiría el amor. Pero existe el amor porque cada uno es un todo y, a pesar de ello, quiere al otro y lo busca" (*System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1856-61, I/7, p. 409). La idea del amor como un misterio se encuentra también en Novalis (*Werke*, ed. Minor, Jena, 1907, IV, p. 202) y en Franz von Baader (*Über Liebe, Ehe und Kunst, Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern*, ed. H. Grassl, München, 1935, p. 107). F. Schlegel le había dado otro nombre: *ironía*. "La verdadera ironía es la ironía del amor. Surge a partir del sentimiento de la finitud, de la propia limitación, y de la aparente contradicción de este sentimiento con la idea de infinitud que lleva consigo todo amor verdadero" (*Kritische Ausgabe*, X, p. 357).

momento del amor consiste en que yo no quiero ser una persona autosuficiente para mí y, si lo fuera, me sentiría indigente e incompleto (...). El amor es por eso una tremenda contradicción que el entendimiento no puede resolver, pues no hay nada más duro que esa puntualidad de la autoconciencia que es negada, pero que ha de considerar esto, no obstante, como algo afirmativo. El amor crea y resuelve al mismo tiempo dicha contradicción: la soluciona en tanto que es una unificación moral"⁴⁴.

La aparición del problema del amor constituye un momento de cambio de dirección en el desarrollo del pensamiento hegeliano y una ruptura con la filosofía de la época, de modo especial con la teología que se había elaborado siguiendo a Kant y que había sido el núcleo de su formación durante su estancia en Tubinga y Berna. Como un decidido kantiano aparece Hegel en Frankfurt para ejercer el trabajo de preceptor que su amigo Hölderlin le había conseguido. Pero el manuscrito del año 1797 titulado "*Moralidad, amor, religión*"⁴⁵, contiene un cambio brusco y significativo. Mientras que en la primera mitad del texto desarrolla una argumentación típicamente kantiana, la segunda mitad toma una orientación muy distinta. Aquí comienza a oponer a la libertad subjetiva de la razón práctica el amor, cuya más alta libertad consiste en unirse con su objeto. Este ideal de unificación parece poner punto final a la estrategia de separación que ha guiado a la conciencia a lo largo de la filosofía moderna. Con esta nueva consideración de la libertad, Hegel se sitúa en el contexto de una tradición de pensamiento distinta, ignorada por Kant, cuando no combatida fuertemente. La contraposición entre libertad subjetiva y objetividad, que había constituido el eje de la crítica de Hegel en Berna, es sustituida por un ideal de unificación en virtud del cual la verdadera contraposición estaría definida por una objetividad muerta y una objetividad vivificada. Este singular cambio de perspectiva supone una renuncia al rígido planteamiento kantiano y la formulación de un nuevo horizonte para la acción humana: la ampliación de la subjetividad mediante la vivificación de la objetividad. Como ha sostenido Henrich⁴⁶, este repentino cambio no se explica más que por una modificación de las circunstancias en las que Hegel se encuentra, especialmente su nueva relación con el círculo de filósofos que se había formado en Frankfurt en torno a Hölderlin, y en el que también era apreciable la influencia de Schiller y Jacobi. Sin duda, fue Hölderlin el primero que, después de haber sido discípulo de Fichte en Jena, dirigió una crítica implacable a la idea del yo absoluto como principio de la filosofía. En el amor se hace patente una pobreza y necesidad radical del yo. El éxtasis del amor muestra que el hombre no puede alcanzar su propia identidad a través de un proceso de introspección. "Nosotros no somos nada; aquello que buscamos es todo"⁴⁷. La reflexión es una operación que separa, rompe y distancia hasta crear auténticos abismos. El yo que pretende ser absoluto por medio de una reflexión que domine los objetos, se empobrece. Dado que el sujeto sólo puede ser pensado en relación a un objeto, la idea de un yo absoluto se convierte en algo sin sentido. El sujeto y el objeto sólo se pueden reconocer en su recíproca limitación. Esta

44 *Rechtsphil.*, VII, § 158 Z, p. 308.

45 *FrüSchr.*, I, pp. 239-243 (Nohl, pp. 374-377).

46 Cfr. *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967, p. 63.

47 Cfr. "*Fragment von Hyperion*", *StA.*, III, p. 184.

unidad se refleja, según Hölderlin, en la naturaleza, obtiene su representación en la belleza y se alcanza en el amor.

Hegel recoge este ideal de una filosofía de la reconciliación y pone en marcha su programa de liquidación del primado moderno de la reflexión. La filosofía de la reflexión se ha caracterizado por producir cada vez más oposiciones, comenzando con una abstracta oposición entre el hombre y el mundo, y acabando por interiorizar esa oposición que amenaza romper al hombre mismo. El amor y la vida impugnan esa dinámica de separación. "El amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno (...). En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido"⁴⁸. El amor es, pues, un poder unificador que vincula de tal modo naturaleza y libertad, sujeto y objeto, que cada uno de ellos mantiene su especificidad a la vez que se encuentra relacionado con el otro en una unidad inseparable. "Aquello que amamos no es para nosotros algo opuesto, sino que está unido a nuestro ser; sólo nos vemos en él, pero es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender"⁴⁹. Hegel encuentra así la tan buscada síntesis entre el aumento de libertad y la superación de una objetividad legal extraña. "La ley no puede reconciliar, pues domina siempre con su terrible majestad y no se deja abordar por el amor"⁵⁰. Frente a una ética de la obligación, el amor se sitúa por encima de la abstracta contraposición entre la heteronomía y el solipsismo. El amor es la virtud sin sumisión ni dominio; escapa a la férrea aplicación de dichas categorías y se sitúa en un espacio que no viene definido por ellas. En él son superadas todas las antinomias kantianas. Querer supone la liquidación de las oposiciones. El amor "excluye todas las oposiciones; no es entendimiento, cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones. No es razón, que opone sin más su determinar a lo determinado; no es nada limitador, nada limitado, nada finito"⁵¹. El amor recupera aquella infinitud que la autodeterminación parecía prometer, pero que de hecho hacía inalcanzable.

En este punto juega un papel fundamental la idea de espíritu (*Geist*). Su formulación y desarrollo caracteriza al pensamiento de Hegel y permite hacerse cargo de su originalidad frente al contexto filosófico en el que recibió su primera formación. Este concepto resume la pretensión de reconciliar las contradicciones entre razón y sensibilidad, libertad y naturaleza, amor e ipseidad, lo que había sido ya intentado por Herder, Schiller y Hölderlin, sin demasiado éxito por cierto. La expresión *espíritu* caracteriza una realidad que está más allá de la subjetividad autoconsciente y que tendría la capacidad de reconciliar los antagonismos por ella producidos. Como categoría ontológica, el espíritu designa la capacidad de ser un sí mismo en la alteridad (*bei-sich-selbst in Anderssein; Seinselfstsein in einem fremdem*). El amor es un retorno

48 Nohl, p. 379.

49 *FrüSchr.*, I, p. 244.

50 Nohl, p. 392.

51 *Id.*, p. 379; cfr. *id.*, p. 388. Citado según la reconstrucción de las dos versiones existentes del manuscrito por Ch. Jamme en *Hegel Studien* 17 (1982), pp. 9-23.

reconciliador (*die versöhnte Rückker*) a sí mismo a partir de un otro⁵². Aquí se pone en juego una de las intuiciones fundamentales de Hegel: la relación consigo mismo debe pensarse de tal manera que incluya al mismo tiempo el pensamiento de una relación con lo otro, y a la inversa. Esta intuición se ilumina tan pronto cuando tratamos de pensar la vida, la verdad y el amor, en tanto representaciones del espíritu. En ellas se supera la categoría lógica de oposición. "La verdad es algo libre, que no dominamos ni nos domina (...). Aquello de lo que se depende no puede tener la forma de una verdad"⁵³. Esto es precisamente lo que acontece en el amor. No es una casualidad que Hegel ponga en relación estas dos experiencias. La filosofía moderna había perdido de vista aquella similitud antigua —de raíz bíblica— entre amar y conocer. Tal coincidencia ya no resulta plausible cuando conocer es equivalente a objetivar. En un escrito del año 1775 Herder parece exigir su recuperación: "el amor es

52 Cfr. *Ästh.*, XIV, p. 155; *SystSitt.*, p. 25.

53 *FrüSchr.*, I, p. 288. Esta misma libertad del espíritu se expresa en la vida y en el conocimiento verdadero. La constitución moderna de la subjetividad, para la cual entender significa dominar, hizo irreconocibles estos ámbitos de la realidad o, al aplicar sus categorías, contribuyó a hacer imposibles determinadas experiencias. Esto es precisamente lo que Hegel —bajo la influencia de Jacobi, con toda probabilidad— intenta evitar: el espíritu consistirá para él en el carácter no reducible a la subjetividad de las relaciones vitales, interpersonales y cognoscitivas. La modernidad —al igual que ocurrió con el amor— había problematizado la vida. Un modo de pensar asentado sobre la oposición es incapaz de hacerse cargo de la unidad. Una praxis autoafirmativa contiene una fuerza desgarradora que conduce a la muerte. La vida presupone ciertamente oposiciones y diferencias, pero los elementos de la oposición deben ser entendidos a partir de un todo. Esta es una idea clave para entender el pensamiento hegeliano. La vida sólo resulta comprensible cuando la oposición de los seres vivos entre sí y la unidad orgánica en cada uno de ellos son pensadas desde una totalidad orgánica que, a su vez, carece de existencia propia fuera del proceso de los seres vivos (cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, p. 36). La vida es para Hegel unidad y pluralidad, reconciliación de las oposiciones. Vivir es un poder establecer relaciones (*sich verhalten können*) y no una mera afirmación de identidad en un contexto variable. La vida —se dice en el *Systemfragment* de 1800— es unidad de la unidad y de la no-unidad (cfr. *FrüSchr.*, I, p. 422). Es una representación del espíritu en la medida en que logra la unidad de lo distinto: ni mera yuxtaposición, ni aniquilación de realidades autónomas. Este nuevo punto de vista tiene una especial significación como presupuesto para una renovada consideración de la libertad, que exige superar el modelo de la autoafirmación. La plena unidad de sujeto y objeto es una condición de la libertad. Sólo el hombre tiene la capacidad de transformar las relaciones objetivas en instrumentos para su determinación subjetiva. En relación con la vida, el concepto de espíritu remite al hecho de que la unidad de la vida es tarea de una acción libre y no resultado de una ciega necesidad natural. Pero esta libre unidad no es alcanzable por medio del dominio unilateral. "En la relación vital, sólo existe libertad en la medida en que se tiene la posibilidad de superar la mera relación a sí mismo y establecer vínculos con otros. Esto significa abandonar la concepción de la libertad como un factor ideal, como indeterminación" (*JenSchr.*, II, p. 83). El ser vivo se caracteriza por ser capaz de mantenerse como unidad en unas condiciones objetivas. Pero esa unidad es el resultado de un proceso de mediación entre el medio y el sujeto. Por ello puede decir Hegel que la vida es la primera representación de la libertad.

el conocimiento más noble"⁵⁴. "No se conoce sino lo que se quiere", advierte también un conocido aforismo de Goethe. Y en esta misma línea discurre la reflexión de Hölderlin en el fragmento *Über Urtheil und Seyn*: "allí donde sujeto y objeto están sencillamente unidos, y no sólo en parte, unidos hasta el punto de que no se puede practicar división alguna sin herir la esencia de aquello que debe ser separado, allí y sólo allí puede hablarse de un ser en sentido propio, como es el caso de la intuición intelectual"⁵⁵. Desde esta perspectiva se puede interpretar el sentido del escrito hegeliano acerca de la *Differenz* y la crítica de la concepción del conocer como un separar: la realidad del conocimiento es una relación, no existe ninguna verdad de la reflexión aislada⁵⁶. Pero no basta con apelar vagamente a una etimología, ni postular el valor de una realidad perdida: hay que fundamentar los supuestos a partir de los cuales sea posible entender las relaciones del hombre con el mundo de una manera no dominativa. Precisamente la concepción hegeliana del amor intenta abrir un marco de intersubjetividad donde la entrega, la gratitud y la donación obtengan un sentido que no contradiga la realización del yo. Mas para ello debe ser revisado el principio de autonomía.

La característica distintiva del amor es la reciprocidad, la entrega mutua. El amor no hace nada unilateral. "El amor es un recíproco tomar y dar" que "excluye todas las oposiciones" y "cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno". En él, "lo separado subsiste aún, pero ya no como separado sino como unido". Unilateralidad significaría en este contexto acción controlada y dirigida a la afirmación personal. Pero el amor no es un contrato de alquiler ni un acto de benevolencia, como tampoco un espacio de juego para el encuentro ocasional de dos personalidades autónomas. Dicha reciprocidad no es el resultado de un intercambio, sino el presupuesto para la constitución de una subjetividad: el nuevo sujeto que surge de una superación de la propia voluntad. Ahora es posible hacerse cargo de por qué el amor no puede consistir en un contrato civil ni en un mero sentimiento. "Sólo en el amor se es uno con el objeto, ni se domina, ni se es dominado"⁵⁷. El poder del amor es el poder de la unificación. Esto no se puede comprender desde la filosofía de la conciencia, para la que está prohibido el abandono de la propia subjetividad. Pero el amor supera cualquier reciprocidad de prestaciones, que es la relación más estable que una conciencia emancipada está en condiciones de constituir. La voluntad de poder es ciega ante la verdadera experiencia del amor. Sólo puede construir simulacros, obrar "como si". El amor está condenado a desaparecer cuando el

54 *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, en J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlin, 1885, VIII, p. 200. "El amor es la más alta razón" (*Id.*, p. 202). La idea de una analogía entre la razón y el amor es un pensamiento que aparece muy tempranamente en Hegel (Cfr. *FrüSchr.*, I, p. 30).

55 *StA*, IV, p. 216.

56 Cfr. *FrüSchr.*, I, pp. 30 y 95.

57 *Id.*, I, p. 242. Hegel utilizará en las *Lecciones sobre estética* de los años veinte las expresiones "Verlorensein des Bewußtseins", "Uneigennützigkeit", "Selbstlosigkeit" y "Vergessenheit" para designar el requisito que exige la constitución del sujeto del amor (Cfr. *Ästh.*, XIV, p. 183). "La verdadera esencia del amor consiste en superar la conciencia de sí mismo, olvidarse en otro yo y, no obstante, sólo en ese perderse y olvidarse, tenerse a sí mismo y poseerse" (*Id.*, p. 155).

único vínculo que establece es la satisfacción recíproca de necesidades⁵⁸. El amor no es una relación entre soberanos, ni una división de poderes. "De tal modo que quien ama no existe para sí, no vive para sí ni se preocupa de sí mismo, sino que encuentra la raíz de su existencia en otro, y no obstante en ese otro encuentra completamente su propio goce; es aquí donde se expresa la infinitud del amor"⁵⁹. En esta consideración completa del otro se alcanza verdaderamente aquella riqueza que la Ilustración esperaba como resultado de un proceso de autodeterminación y que el romanticismo había fijado en la aspiración por la infinitud y en la interioridad subjetiva.

Todo lo anterior nos permite comprender un poco mejor qué es lo que Hegel quiere decir al subsumir el amor bajo la categoría del espíritu. Esto significa que el amor sólo se constituye como tal en el matrimonio y la familia, donde acontece la transformación plena de la persona para-sí en miembro de una comunidad moral⁶⁰. El amor supone la donación de la temporalidad, la entrega de toda la diversidad y variedad del alma ("*alle Mannigfaltigkeit der Seele*"). Se trata de un regalo recíproco del tiempo y del azar, como corresponde a la condición temporal del hombre. El don más valioso que cabe ofrecer es la entrega del propio futuro. El amor es una historia, no un acontecimiento. Todo compromiso entre personas incluye el regalo de lo imprevisible que el tiempo lleva consigo y la confianza mutua de que es posible mantener la subordinación del tiempo a la libertad de una decisión. "Confianza es identidad de la persona, de la voluntad, del ideal, en la contingencia del azar (*bei Verschiedenheit der Zufälligkeit*)"⁶¹. Lo que accede al amor es un carácter, una individualidad viva, no una sustancia completa o una personalidad lograda; los que se aman son un silogismo incompleto⁶². Ni Kant ni los románticos habían conseguido deducir del amor ninguna obligación. La configuración jurídica del matrimonio estaba pensada desde la categoría de la subjetividad. Por eso resultaba imposible integrar el cuerpo y el espíritu en un compromiso. Para Kant, el amor resultaba demasiado externo al yo; para los románticos, demasiado interior. En ambos casos, incapaz de configurar una biografía, es decir, de extender la libertad en el tiempo. Goethe describió así esta imposibilidad de abarcar el tiempo que padece el amor entendido como pasión:

"¡Ah, te conozco, Amor, como cualquiera!
 Tu antorcha que en la oscuridad nos ilumina.
 Mas pronto nos llevas por intrincadas sendas;
 entonces es cuando necesitaríamos tu antorcha y,
 ¡ay!, la muy falsa se apaga"⁶³

Hegel adopta un punto de vista diferente. El derecho del amor consiste en garantizar la sustancialidad de la familia, su unidad frente a las contingencias

58 Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 33 Z, p. 91; *SystSitt.*, p. 43.

59 *Ästh.*, XIV, p. 183.

60 Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 158, p. 307; *Nürn-HeidSchr.*, IV, § 49, p. 264.

61 *FrüSchr.*, I, p. 254; cfr. *JenSyst.*, III, p. 241.

62 Cfr. *JenSyst.*, III, p. 218.

63 *Venezianische Epigramme*, 5, p. 392.

externas. Contra ella no se pueden hacer valer derechos, como el de una cláusula restrictiva o el azar de la pasión. El matrimonio ha de ser indisoluble porque persigue un fin sustancial "en la comunidad de toda la existencia individual"⁶⁴. De esta manera concluye Hegel su intento de armonizar el derecho y la pasión, a través de la idea de un deber que surge desde la libertad. Se trata de una libertad capaz de extenderse en el tiempo, más humana que la memoria sin libertad que caracteriza al derecho positivo, y más profunda que la libertad sin memoria de la pasión, tan encendida como fugaz. Sólo quien no se haya rendido a la pobreza de una libertad inmediata puede ver en el compromiso y en el tiempo enemigos de la libertad.

Pero la subordinación de la pasión al amor es entendida por Hegel como un *desideratum*, en la medida en que su contingencia no puede ser del todo superada. "El matrimonio debe ser indisoluble, pero también ha de quedarse únicamente en este deber ser"⁶⁵. En última instancia lo único realmente indisoluble es el estado, y todo lo que no está mediado por él es casual y contingente. Esta ambigüedad refleja una cierta vuelta a la concepción de la familia como *instrumento* de socialización. Esta subordinación resulta lógicamente inevitable cuando se sostiene que el estado es la mediación por antonomasia, es decir, que sólo en él encuentran su plenitud los precarios vínculos que forman el tejido de la sociedad civil.

IV

En terminos generales, la filosofía moderna se había originado a partir de una serie de experiencias de la conciencia que tienen en común un movimiento de separación, autoafirmación, reclusión y distanciamiento: el dominio científico-técnico sobre la naturaleza, la experiencia del conflicto social, la búsqueda de una certeza subjetiva en un contexto de cambio y oscuridad, la afirmación de la propia identidad frente al caos exterior. Toda su estrategia estaba orientada a salvaguardar, proteger y afirmar un núcleo subjetivo inamovible frente a una corriente exterior (el mecanismo natural, las conexiones históricas, la subordinación política), que solamente ofrece un rostro amenazante, hostil e inhóspito. La conciencia moderna sólo se pudo formar a partir de una victoria. El gran mérito de Hegel consiste en haber llamado la atención sobre la necesidad de recoger la otra dimensión de la libertad: aquella que se pone de manifiesto en la experiencia del perdón, en el sentimiento de pertenencia, en la necesidad de arropamiento o en la nostalgia por arraigar en un espacio objetivo. El amor y la amistad son el camino de acceso —prohibido por la filosofía de la conciencia— a este lugar del sentido y la significación. La libertad de la que se disfruta en esta tierra prometida contiene un

64 *Rechtsphil.*, VII, § 163, p. 313. Sobre la indisolubilidad del matrimonio cfr. *FrüSchr.*, I, p. 329; *Nürn-HeidSchr.*, § 49, p. 264; *Rechtsphil.*, VII, § 159, p. 308; § 163 Z, pp. 314-315; § 180, p. 336; *Enz.*, X, § 519, pp. 320 y 329.

65 *Rechtsphil.*, VII, § 176, Z, p. 330.

momento de descentramiento de la subjetividad, inconcebible para un proyecto emancipador. La más alta libertad exige la superación de la particularidad. La reconciliación del amor no es la liberación que se alcanza sometiendo todo aquello que pudiera ser un motivo de temor. El triunfo del amor es no dominar sobre nada y, de este modo, romper el poder de lo objetivo. "Únicamente el amor no tiene límites"⁶⁶. El amor no reconoce la alternativa abstracta entre una existencia autónoma y un deber heterónimo. Se instala más allá de la emancipación y, por tanto, también por encima de sus rígidas categorías.

Las discusiones en torno al amor y la familia en estas décadas que separan a Kant de Hegel se inscriben dentro de un contexto social muy determinado, y ningún pensador de finales del XVIII y principios del XIX dejó de registrarlo. Se trata de la aparición del estado moderno tras la revolución francesa y de las nuevas formas de configuración social que se siguen de la revolución industrial. Las grandes revoluciones que han dado origen a la era moderna han enarbolado como bandera sagrada los derechos del individuo. Qué significación pueden tener el amor y la familia en un medio postrevolucionario, es una pregunta que inquieta a filósofos y poetas alrededor de este cambio de siglo. En los dramas de Schiller, por ejemplo, la sociedad burguesa es presentada como un mundo opaco al amor, al que se debe el establecimiento de dos lógicas irreconciliables. Lo mismo se puede advertir en Novalis, en cuyos *Hymnen an die Nacht* (1800) la noche aparece como el refugio donde se ha recluso el amor tras ser expulsado por un entendimiento que pretendía dominar la tierra. De manera especialmente aguda vislumbró Hegel el sentido de la especificación funcional que caracteriza a la sociedad moderna: la separación estricta de la familia y la sociedad civil. En la familia, como relación personal de amor y confianza, cada uno de sus miembros tiene un valor absoluto, mientras que en la sociedad civil el individuo vale por la prestación que ofrece. En un caso, el reconocimiento es total y concreto; en el otro, parcial y abstracto⁶⁷. Se trata de la diferencia que media entre la competición abstracta de la sociedad civil y la comunicación personal de la familia. Nos encontramos en pleno proceso de retirada de la actitud valorativa a la esfera de la vida privada, de subjetivización del valor y mecanización social. La intimidad y la publicidad se constituyen desde la polarización de la racionalidad y la emotividad. Amistad y sociedad se convierten en términos antagónicos. La familia ya no puede ser entendida como célula de la sociedad —como modelo de relación intersubjetiva— cuando la voluntad que impera en el espacio público es pura dominación. Lo que la familia y la política ganan en especificación y diferenciación funcional tiene como contrapartida una rígida separación que hace de la virtud que regula las relaciones inmediatas algo que carece de trascendencia social, y de la esfera política un mecanismo regido por un uso dominativo de la voluntad. No se puede entender la concepción hegeliana del amor y la familia si no se tiene en cuenta que forma parte de una teoría de la moralidad dirigida contra el dualismo de los imperativos jurídicos y las convicciones morales.

66 *FrüSchr.*, I, p. 363.

67 Cfr. *Nürn-HeidSchr.*, IV, p. 349.

Hegel encontró en la tragedia de Antígona el prototipo de una contraposición que en la era moderna ya no es un producto de la fantasía literaria, sino una ley de la historia. Sófocles describe el conflicto entre la piedad familiar y la ley pública: Antígona viola una ley pública al enterrar a su hermano, a quien no debía enterrarse por haber traicionado a su patria. La imposición de la ley escrita que castiga a los traidores y la exigencia de una ley ancestral que prescribe devolver a los muertos al seno de la familia se enfrentan aduciendo obligaciones y fidelidades irreconciliables. "Antígona —comenta Hegel— es la obra de arte más sublime y más acertada de todos los tiempos. Todo es consecuente en esta tragedia: la ley pública del estado y el íntimo amor familiar, así como el deber frente al hermano, se enfrentan conflictivamente entre sí: el interés de la familia es el *pathos* de la mujer, Antígona; el bienestar de la comunidad es el *pathos* del hombre, Creonte"⁶⁸. Estos dos personajes simbolizan el conflicto entre lo masculino y lo femenino, en torno al cual se articula la distinción cultura-naturaleza, universal-particular, inmediatez-mediación, reflexión-espontaneidad, razón-sensibilidad... Hegel subraya esta distinción según la cual la universalidad, el poder y la actividad corresponden al varón, mientras que la individualidad, la pasividad y el sentimiento son rasgos específicos de la mujer. Este es el motivo por el que el hombre se realiza en la vida pública y la mujer tiene su lugar propio en el hogar⁶⁹. No parece necesario insistir acerca de cual de estos dos ejes de valores tiene una mayor estimación en el pensamiento moderno. La desvalorización de lo femenino no se debe tanto al triunfo de una razón que establece jerarquías y rangos, cuanto al hecho mismo de separar y establecer oposiciones.

Es una idea originariamente moderna la asignación de tareas públicas al hombre y familiares a la mujer. Ha de tenerse en cuenta que sólo en las formas modernas de organización social deja de ser la familia la unidad económica y el trabajo una tarea doméstica. Pero no sólo son factores sociológicos los que explican esta desvalorización moderna de lo femenino. El tipo de valores a los que se supone que la mujer no tiene acceso —emancipación, universalidad, deber— están pensados desde una antropología masculina. Kant había apoyado esta separación en el supuesto de que lo propio de la mujer es la belleza y atender a lo particular, mientras que el hombre prefiere la nobleza y el deber. La mujer es capaz de un bello entendimiento y una bella virtud, pero sólo el hombre consigue un entendimiento profundo y una virtud noble. La mujer evita el mal "no porque es incorrecto, sino porque es feo". Acciones virtuosas significan en ella tan sólo acciones bellas. Pero, "nada de deber, nada de culpabilidad"⁷⁰. Opiniones de este tenor son habituales en pensadores de la época. Fichte la sustenta sobre el principio de que al hombre le correspondería la actividad y a la mujer la pasividad; sólo aquel es apto para las tareas de participación política, mientras que ésta ha de ser educada para la administración de la casa⁷¹. Hegel también asigna a la mujer la tarea exclusiva del hogar y al hombre la ocupación de los asuntos públicos, la ciencia, la filo-

68 *Ästh.*, XIV, p. 60; cfr. *Phän.*, III, p. 328 ss; *Rechtsphil.*, VII, § 166, p. 319.

69 Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 166, pp. 318-320.

70 Cfr. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, ed. Ak., XX, pp. 28 ss.

71 Cfr. *Grundlage des Naturrechts...*, III, §§ 34-38.

sofía y todas aquellas actividades que exigen una responsabilidad sobre lo general. Esta división sería análoga a la diferencia que existe entre la planta y el animal. "Si las mujeres estuvieran en la cumbre del gobierno, el estado se encontraría en peligro, pues ellas no actúan de acuerdo con las exigencias de la generalidad, sino según su casual inclinación y opinión. La formación de la mujer tiene lugar —no se sabe bien cómo— en la atmósfera de la representación, más por la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre alcanza su posición como una conquista del pensamiento y mediante un gran esfuerzo técnico"⁷². El trasfondo de este planteamiento es una antropología masculina y una ética unilateral que exige autoafirmación, actividad y determinación. Schiller y F. Schlegel se dieron cuenta de que con ello se perdía de vista el aspecto de la armonía, expresión y representación de la libertad; pero esta intuición no logró corregir el rumbo de la antropología moderna.

La idea hegeliana de *Sittlichkeit* es un intento de recomponer esta unidad por vía sociológica, manteniendo intacta la lógica analítica que introduce la mencionada contraposición. En su filosofía social, el principio de reconocimiento recíproco se establece como la clave para la constitución de la personalidad, anulándose así tendencialmente la diferenciación estricta que promueve la sociedad moderna. La idea de una totalidad social está tomada del modelo de unificación de lo separado que se prefigura en el amor. Se podría incluso afirmar que el amor proporciona a Hegel la intuición básica que está en el fondo del concepto de dialéctica. En ocasiones se ha reprochado a Hegel por no haber seguido la dirección especulativa que el descubrimiento del amor en Frankfurt parecía sugerirle⁷³. Pienso, por el contrario, que si el amor deja de ser un tema es por haberse convertido en el núcleo inspirador del sistema dialéctico. Pero Hegel tomó de la esfera del amor aquello que menos se presta a ser generalizado: la centralidad de la relación. Aquí se pone de manifiesto también la esencial ambigüedad del pensamiento dialéctico. La generalización social de la relación equivale a su establecimiento como subjetividad absoluta respecto de la que todos los momentos reciben su determinación esencial. La generalización del amor coincide formalmente con su aniquilación, pues éste sólo es posible como actividad de un sujeto y, por tanto, como atributo de un sujeto que no puede ser definido desde su relatividad intersubjetiva o histórica.

Pese a la dureza de su crítica al romanticismo, Hegel comparte con él la suposición de que el hombre sólo puede encontrar un sentido para la existencia si se reconcilia con el todo (en este caso, una totalidad social y no de la naturaleza). El odio romántico a la cultura y su culto hegeliano tienen en común un prejuicio contra la finitud, cuyo abatimiento se expresa bajo la forma de una nostálgica infinitud o mediante la subjetivización del espíritu social objetivo. La comunidad moral que Hegel supone como resultado de la alienación de todos en el cuerpo social participa de la ambigüedad propia de todos los órdenes sociales perfectos: el movimiento de recuperación de la

⁷² *Rechtsphil.*, VII, § 166 Z, p. 319.

⁷³ Cfr. E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona, 1981.

personalidad puede no tener lugar. Es cierto que la sociedad moderna no acierta a conciliar la lógica del amor y la lógica social. Pero una equiparación objetiva entre ambas aleja aún más la posibilidad de armonización. La liquidación del hegelianismo ha ironizado sobre sus pretensiones de totalidad, pero ha mantenido la definición funcional de la personalidad. Y la sociedad sigue siendo entendida como sujeto, sin que haya disminuido su poderosa disposición sobre la personalidad. Simultáneamente, el descrédito de la concepción hegeliana de la sociedad ha arrastrado también su valiosa intuición acerca de la esencia del amor —el compromiso por medio de la palabra— y se ha afianzado el proceso de subjetivización del amor.

Quizá el hombre no necesite de un ámbito de reconocimiento tan amplio. Lo que el romanticismo reivindicó —una lógica para el amor que no se ha de deducir a partir del orden político o social— no queda en modo alguno superado por la crítica hegeliana. Se trata de una respuesta finita que renuncia a conciliar de manera absoluta la lógica social con la lógica del amor, pero en la que al menos ésta no queda comprometida por aquella. Es posible que el romanticismo no acertara a definir su objetividad. Pero cuando Fichte subrayaba la completitud del matrimonio⁷⁴ o cuando Schlegel afirmaba que "siempre queda detrás algo que no se puede representar exteriormente porque es completamente interior"⁷⁵, un elemento de incondicionalidad quedaba afirmado y protegido frente a todo contexto social. En cualquier caso, forma parte de la idea de subjetividad humana un momento de heterogeneidad respecto del espíritu objetivo. Dicha "abstracción" —por usar la terminología hegeliana— es, a su vez, garantía de la libertad. Esta dificultad de reconciliar plenamente al sujeto con la totalidad histórica y social le puede hacer extraño, desarraigado o carente de expresión social, pero salvaguarda su dignidad en mayor medida que una síntesis precipitada con la exterioridad. Esta reserva supone entender que las formas históricas son más contingentes que la esfera inmediata de la personalidad. Una diferenciación de niveles de reconocimiento obligaría al hombre a tolerar una cierta abstracción en las relaciones sociales, pero también le pondría a salvo del tráfico social.

74 Cfr. *Grundlage des Naturrechts...*, III, §§ 8 y 9, pp. 315 ss.

75 *Lucinde*, pp. 58-59.