

GOETHE Y HEGEL CONTRA EL ROMANTICISMO

Trabajo para optar por el título de
Licenciado en filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Juan Sebastian Castro Rodriguez
Cod. 2019132010

Director
Fernando Forero

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad De Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en filosofía
Bogotá D.C
2024

Dedicado a mi familia, a mi novia y mis amigos, especialmente a mi amada madre quien por medio de su amor me hizo florecer en medio de la tormenta, es gracias a ustedes que he podido experimentar el amor y sus diferentes formas y facetas, me han dado los fundamentos para esta investigación, por ello esto es más de ustedes que mío.

Agradecimientos

Este trabajo de grado es inspirado por una persona, por una mujer que me hizo ahondar en el sentimiento que nos unía, que nos hacía uno, ella es reflejo del amor. Cada palabra está inspirada en ella y en su cálida presencia, que ha sabido curar lo incurable y que no solo me dio a luz, sino que me dio vida, fuerza e ímpetu para lograrlo todo. En sus ojos se esconde el secreto del verdadero amor, sus abrazos contienen la fuerza del universo y sus besos la más prodigiosa inspiración... musa de vida, creadora de sueños, protectora incansable, esto es más tuyo que mío.

Mientras toda la filosofía se preguntó: ¿qué es el amor? Yo lo experimentaba en tu regazo, tuve el regalo de geminar en tu vientre y hacerme fuerte en tu espíritu. Antes de abstraer lo que es el amor lo he vivido de primera mano toda mi vida, cuando Goethe habló de las *afinidades electivas* no podía ser más preciso para describir la conexión que siento con mi madre, almas destinadas a estar juntas y fundirse en el acto de amarse recíprocamente hasta ser una. Solo puedo agradecerte por darme vida y tanto amor.

A pesar de no ser religioso, mi madre desde pequeño me enseñó que orar trascendía el recitar palabras, que era hablar desde lo profundo del alma con aquel que nos dio vida y lo hace todo posible, bien dice Hegel que el amor de Dios es la mayor expresión posible que tiene el amor. Sin ese amor no estaría aquí, en Dios me hice fuerte y en sus arcángeles me apoye cuando me sentí débil. Todo es posible por él.

Quiero agradecerles a mis hermanas, Alyson por ser un apoyo incondicional y ser mi amiga, por no juzgarme, por darme fuerza, por creer en mí, por escucharme en mis momentos de debilidad, por no dejarme caer y amarme en medio de las dificultades que implica ser hermanos. Mientras que tú, Camila, llegaste a mi vida de forma inesperada, casi obligada. Pero, con un propósito claro, enseñarme un nuevo tipo de amor y ayudarme descubrirme. Fuiste tú quien me enseñó a ser paciente, protector, delicado y me mostró el camino de la educación, encontrando vocación en el enseñar, no sé si tú fuiste mi primera alumna o mi primer gran maestra. A las dos, gracias por creer en mí, por reconocerme y amarme de forma incondicional siendo mi escudo frente al devenir

estrepitoso de la vida. Le agradezco a mi padre, Raúl, por su apoyo tanto en mi formación como crecimiento y haberme enseñado templanza.

También quiero agradecerle a Angie, mi fiel compañera, por estar conmigo a pesar de mis errores, por ayudarme no solo corrigiendo mi tesis, sino por su apoyo emocional para culminar esta investigación, su amor fue ese impulso e inspiración final en esas largas noches donde ya casi me daba por rendido, pero su amor nunca me dejó decaer, fue de vital importancia su presencia para lograr mi cometido, en ti me pude conquistar y vivir el amor en su máxima expresión, por eso sin ti esto no sería posible.

La amistad siempre ha sido muy importante porque es donde uno se reconoce fuera de la familia, tengo la dicha de haber forjado vínculos muy importantes y de muchos años. Mis amigos del colegio: Fernando y Andrés, que, aunque tomamos caminos diferentes en cierta manera, no dejamos de ser los mismos, sin importar la lejanía o el tiempo, la amistad nos sigue uniendo; un espíritu inconforme y de lucha, una conciencia crítica frente a un mundo que está en colapso, ha dispuesto que nuestro lazo se extienda por muchos años. En especial con Fernando, con quien llevamos más de doce años de amistad y que en el transcurrir de ese tiempo nos hemos visto no sólo crecer, sino cambiar, mejorar y alcanzar nuestras metas reconociéndonos en cada una de esas etapas.

La universidad no solo me dejó mucho conocimiento, sino también grandes amigos, Cristian, con quien he forjado una amistad profunda al encontrar una conexión genuina que nos ha llevado a un campo diferente del académico, siendo cómplice y confidente de muchas cosas, siendo un gran apoyo para mí. Johan, con quien he vivido momentos de exuberante estupidez, pero también profundos y de mucha reflexión. Mauricio, quien me enseñó a abrirme más con las personas y ser más confiado, hemos vivido momentos tanto de tensión como de angustia por andar de borrachos. David, al igual que yo, un hegeliano más, el más bohemio de nosotros, con quien he podido entablar conversaciones profundas, compartir mi vida académica, laboral y personal. Por último, mi mejor amiga, Laurent, con quien me conocí de forma fortuita y le ha brindado un toque de sensibilidad a mi vida, siendo un gran apoyo en momentos cruciales, sabiéndome aconsejar, dándome un abrazo en los momentos indicados y queriéndome tal cual soy. A todos ustedes les agradezco de corazón por dejar algo de ustedes en mí, ayudándome a forjar lo que soy y seré.

Quiero agradecerle a la familia Grajales, Gómez, y Hurtado por acogerme y enseñarme que la familia va más allá de los lazos sanguíneos, que la familia es la que te apoya, te motiva y se preocupa por ti. Les agradezco por reforzar mi visión de familia, por enseñarme a ser fuerte, por su apoyo, el cual es fundamental para cumplir mis metas. Mi alma está llena de gratitud para ustedes: Irene, Francisco, Angela, Danna, Oscar, Patricia, Nubia, Fabiola, Checo, Sergio, Stefania y en especial a Gabriel quien se portó conmigo como un padre, ayudándome no solo económicamente, sino también moralmente, y a pesar de su falta de expresividad, siempre se mostró como uno de mis grandes apoyos, me enseñó a trabajar, a ser fuerte, resiliente y creer que nunca nada me quedara grande, y también por ser tan alcahueta. A don Efra, por ser un amigo, alcahuetearme las borracheras y ser tan bueno conmigo y mi familia.

Quiero darles una mención especial a mis gatos: Tomás y Loki, por su amor incondicional y apoyo emocional, a mi Tomás que todas las noches que trasnoché estuvo conmigo dándome fuerza y ayudándome a escribir mi trabajo de grado. Por último, agradecerle a mi tutor Fernando Forero por la ayuda brindada, pero especialmente por introducirme a la verdadera filosofía, donde hay pensamiento libre y verdadero (Hegel, 2004).

Resumen

Esta investigación explora la concepción del amor en las obras de Johann Wolfgang von Goethe y Georg Wilhelm Friedrich Hegel como una crítica y superación a la visión del Romanticismo, que predominó en Europa a finales del siglo XVIII y principios del XIX. El Romanticismo, caracterizado por la exaltación de las emociones, el individualismo y una noción idealizada del amor como fuerza irracional e incontrolable, es cuestionado por ambos autores al destacar la importancia de la mediación entre amor y razón para poder tanto alcanzar como enriquecer la experiencia del amor. Muestran que vivir el amor en alguno de los dos extremos, ya sea el de la razón o el del sentimiento desenfrenado, le quita la vitalidad, lo sublime, lo bello y lo importante al amor. Porque el amor es una fuerza reconciliadora fundamental para la vida del ser humano. La investigación se compone de cuatro capítulos: el primero, que ofrece un panorama general de lo que es el amor en el Romanticismo; el segundo, que expone la visión que tiene Goethe sobre el amor; el tercero presenta la concepción del amor en Hegel y, por último, el cuarto capítulo es la unión de ambos autores y su crítica al Romanticismo.

Palabras clave: amor, Romanticismo, ética, libertad, razón, conciliación, familia, matrimonio.

Abstract

This research explores the conception of love in the works of Johann Wolfgang von Goethe and Georg Wilhelm Friedrich Hegel as a critique and alternative to the Romanticism view of love, which predominated in Europe in the late eighteenth and early nineteenth centuries. Romanticism, characterized by the exaltation of emotions, individualism and an idealized notion of love as an irrational and uncontrollable force, is questioned by both authors by highlighting the importance of the mediation between love and reason in order to both achieve and enrich the experience of love. They show that living love in either of the two extremes, either that of reason or that of unbridled feeling, takes away the vitality, the sublime, the beautiful and the important from love. For love is a reconciling force fundamental to the life of the human being. The research is

composed of four chapters: the first, which offers an overview of what love is in Romanticism; the second, which exposes Goethe's vision of love; the third presents the conception of love in Hegel and, finally, the fourth chapter is the union of both authors and their criticism of Romanticism.

Keywords: love, Romanticism, ethics, freedom, reason, conciliation, family, marriage.

Contenido

Introducción	8
Capítulo 1 El Romanticismo.	10
Capítulo 2 Reconstrucción del concepto de amor en Goethe.	14
1.Los sufrimientos del joven Werther	15
2.Las afinidades electivas.....	25
Capítulo 3 Reconstrucción del concepto de amor en el sistema hegeliano	35
1El camino del espíritu objetivo	37
1.1.Derecho abstracto	38
1.2.Moralidad	40
2.Eticidad.....	42
2.1.La familia	47
2.2.A. El matrimonio.	54
2.3.B. El patrimonio de la familia.	57
2.4.C. La educación de los hijos y la disolución de la familia.	58
Capitulo 4. En contra del Romanticismo	62
Conclusiones	68
Bibliografía	70

Introducción

El amor ha sido uno de los temas más explorados en la historia de la literatura y por consecuencia en la filosofía, generando innumerables interpretaciones a lo largo del tiempo. Durante el Romanticismo, el amor adquirió un carácter exaltado, idealizado y profundamente emocional, presentándose como una fuerza irracional que desafía las convenciones sociales y trasciende los límites de la razón. Este paradigma romántico, que marcó la sensibilidad artística y cultural de finales del siglo XVIII y principios del XIX, celebraba la pasión desbordada, el individualismo y el sufrimiento amoroso como elementos centrales de la experiencia humana. Sin embargo, dicha concepción no estuvo exenta de críticas por parte de autores y pensadores contemporáneos, entre ellos Johann Wolfgang von Goethe y Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Goethe, figura literaria y cultural fundamental de su tiempo, comenzó su carrera influida por el movimiento Sturm und Drang, cuya sensibilidad emocional allanó el camino al Romanticismo. Sin embargo, a lo largo de su trayectoria, Goethe adoptó una postura crítica hacia la glorificación de lo irracional en el amor, promoviendo en sus obras una visión más madura y racional de las relaciones humanas. Por su parte, Hegel, desde su sistema filosófico, abordó el amor como una reconciliación dialéctica entre emoción y racionalidad, cuestionando las perspectivas románticas que reducían el amor a una experiencia puramente subjetiva. Para Hegel, el amor trasciende al individuo al integrarlo en estructuras sociales como la familia y constituye una manifestación de la razón en la vida emocional.

Esta investigación se propone analizar cómo las concepciones del amor de Goethe y Hegel desafían la visión romántica, destacando la necesidad de la razón para comprender y vivir plenamente el amor. A través de un enfoque interdisciplinario que combina la literatura y la filosofía, se argumentará que ambos autores no solo critican los excesos del Romanticismo, sino que también ofrecen alternativas más equilibradas, donde la emoción y la racionalidad coexisten en armonía.

En primer lugar, se explorará la concepción del amor romántico en su contexto histórico y cultural, destacando sus características principales y su influencia en el pensamiento y la literatura. Luego,

se analizarán las obras clave de Goethe y los principios filosóficos de Hegel que abordan el amor desde una perspectiva crítica y racional. Finalmente, se realizará una comparación entre ambas posturas para demostrar cómo estas corrigen y superan las limitaciones del amor romántico. Con este análisis, la investigación no solo busca contribuir a una mejor comprensión de las visiones de Goethe y Hegel, sino también reflexionar sobre la relevancia contemporánea de sus ideas en un mundo donde las tensiones entre emoción y racionalidad siguen presentes en las relaciones humanas.

Capítulo 1.

El Romanticismo

El Romanticismo alemán nace en el contexto del tumulto político y social de finales del siglo XVIII, marcado por la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. Alemania estaba dividida en pequeños estados, lo que dificultaba la consolidación de una identidad nacional. En este ambiente, el Romanticismo emergió como una respuesta tanto a la supremacía de razón de la Ilustración como al Clasicismo que había dominado en la época de Goethe y Schiller. El Romanticismo alemán no fue solo un movimiento artístico, sino una auténtica *odisea del espíritu*. “Lo romántico es una actitud del espíritu que no se circunscribe a una época”. “Ciertamente halló su perfecta expresión en el periodo del Romanticismo, pero no se limita a él” (Safranski, 2012, p. 14). Este movimiento buscaba comprender la esencia de la existencia humana, la relación con la naturaleza y lo trascendental.

El Romanticismo iba en contra de la Ilustración, los románticos se rebelaron contra el racionalismo iluminista que, según ellos, reducía la vida a una mera acumulación de conocimiento utilitario. “La Ilustración prometía iluminar el mundo, pero para los románticos, ese mismo impulso racional despojaba a la vida de su misterio y profundidad” (Safranski, 2012, p. 48). También estaban disgustados con Clasicismo; aunque figuras como Goethe y Schiller habían dominado la escena cultural con su ideal clasicista de armonía, los románticos sintieron que ese enfoque era insuficiente para expresar las emociones humanas más profundas. “El Romanticismo es un Clasicismo que ha perdido su tranquilidad”, afirma Safranski, citando la tensión que define el movimiento. La fragmentación alemana en cientos de principados y estados pequeños influyó el carácter introspectivo del Romanticismo, dado que “La falta de un centro político unificado se tradujo en un impulso hacia la interioridad: los románticos buscaron la unidad en el alma, en el espíritu”. (Safranski, 2012, p. 54)

Dentro de las principales ideas del Romanticismo alemán destaca su rechazo al materialismo y su búsqueda de lo absoluto. El Romanticismo alemán no es solo un movimiento artístico, sino una filosofía y un sistema de pensamiento, se destacan varios pilares fundamentales que definen su esencia. La naturaleza es uno de ellos; para los románticos, es un símbolo de lo divino y un refugio para el alma humana. En contraste con la visión mecanicista de la Ilustración: “Para los románticos,

la naturaleza no era una máquina, como la veía la Ilustración, sino un organismo vivo, un espejo del alma humana". (Safranski, 2012, p. 48). Los románticos la consideraban un organismo vivo lleno de misterio. Safranski menciona cómo Novalis veía la naturaleza como el rostro visible de lo invisible. Esto se refleja en poemas y paisajes que no solo describen la naturaleza, sino que la interpretan como un espacio espiritual. Un ejemplo de esto es el trabajo del pintor Caspar David Friedrich, quien en obras como *Monje junto al mar* o *El caminante sobre el mar de nubes* representa la pequeñez del hombre frente a la inmensidad natural, invitando a la contemplación y el asombro.

Otro pilar es el ansia por el infinito; ese anhelo por el infinito, aunque inalcanzable, es uno de los motores del Romanticismo. Safranski analiza cómo esta búsqueda se manifiesta en la obra de Novalis: "El mundo se vuelve más bello en la medida en que se vuelve más incomprendible". (Safranski, 2012, p. 109). Esta idea también se relaciona con la melancolía romántica, ya que los románticos eran conscientes de que el infinito nunca podía ser alcanzado plenamente. Esto dio lugar a una visión dual de la vida: por un lado, como un viaje hacia lo absoluto; por otro, como un enfrentamiento constante con el abismo. El fracaso inevitable de alcanzar lo infinito genera lo que Safranski llama "melancolía romántica", una mezcla de tristeza y belleza que impregna muchas obras de este movimiento. Este sentimiento no es paralizante, sino que impulsa a los artistas y filósofos a seguir buscando, a pesar de saber que nunca encontrarán respuestas definitivas.

La subjetividad y el individuo son otro pilar del Romanticismo, porque ve el *yo* como centro del universo. Uno de los legados más importantes del Romanticismo alemán es su énfasis en la subjetividad. Frente al universalismo de la Ilustración, que buscaba leyes generales y verdades objetivas, los románticos defendieron que cada individuo es único y que su experiencia personal es una fuente legítima de conocimiento. No obstante, esa idea está influenciada por la interpretación de la subjetividad kantiana, porque antes de Kant la filosofía occidental estaba dominada por la metafísica dogmática, que asumía que el ser humano podía acceder directamente a la realidad. Con la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781), Kant transforma radicalmente esta perspectiva al situar al sujeto como mediador en el conocimiento. Según Kant, nuestra mente no recibe pasivamente el mundo exterior, sino que lo organiza activamente a través de las categorías del entendimiento y las formas a priori (espacio y tiempo).

Safranski describe cómo los románticos abrazaron la idea de que la realidad no es independiente del sujeto, sino una construcción en la que la imaginación desempeña un papel crucial: "La

subjetividad dejó de ser un espejo pasivo de la realidad para convertirse en un creador activo de mundos. En este sentido, Kant desató la fuerza creativa de los románticos”. (Safranski, 2012, p. 68). Los románticos interpretaron el giro subjetivo kantiano como una llamada a explorar la profundidad del *yo*, no solo como un intermediario del conocimiento, sino como el portador de lo infinito. Friedrich Schlegel, una figura central del Romanticismo, afirmó: “El yo es un microcosmos, un universo infinito que contiene todas las posibilidades de creación.” (Safranski, 2012, p. 62). La imaginación se vuelve un eje central, dado que Kant había atribuido a la imaginación un papel crucial en el proceso de conocimiento, al mediar entre la sensibilidad y el entendimiento. Los románticos, especialmente Novalis y Hölderlin, ampliaron esta noción, viendo en la imaginación una vía para trascender las limitaciones de la razón: “Lo que para Kant era una función cognitiva se convirtió, para los románticos, en un poder espiritual capaz de conectar lo finito con lo infinito”. (Safranski, 2012, p. 72)

La introspección y el descubrimiento del alma se vuelven una herramienta filosófica y artística. Según ellos, el mundo externo es solo una proyección de lo interno, el universo romántico no es algo que el individuo habita; es algo que el individuo crea desde su alma. En la obra de Novalis, esta introspección adquiere un carácter místico, ya que el individuo es visto como un microcosmos que contiene el reflejo de todo el universo. Por lo tanto, la pasión y las emociones se ven como fuentes de conocimiento; a diferencia de la Ilustración, que valoraba la razón por encima de todo, el Romanticismo colocó las emociones y la imaginación en el centro de su visión del mundo. Se creía que la razón era limitada, que solo la imaginación puede llevarnos más allá de lo visible (Safranski, 2012).

Esto llevó a los románticos a explorar estados emocionales extremos, como la euforia, la desesperación y el éxtasis. Un ejemplo de ello es *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), que exploraba el éxtasis del amor y el sufrimiento que este mismo le generaba, pero en forma de crítica a la visión romántica de extremos desencadenados. La literatura romántica está llena de personajes que viven al límite de sus emociones, como los protagonistas de las novelas de Friedrich Schlegel o los poemas de Hölderlin. El arte, la filosofía y la religión no eran independientes para los románticos; se entrelazaban en la búsqueda de lo absoluto. La filosofía de Schelling, por ejemplo, combinó el pensamiento lógico con una visión mística del arte, afirmando que: El arte es la revelación más alta del espíritu. Esta idea influyó profundamente en la literatura, donde la poesía se convirtió en un medio para acceder a lo divino.

La influencia del Romanticismo en la identidad alemana tuvo un impacto profundo y duradero en la construcción de la identidad cultural y espiritual de Alemania. A medida que este movimiento literario y filosófico se desarrollaba a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ayudó a definir un sentido de pertenencia que trascendía las fronteras políticas fragmentadas del Sacro Imperio Romano Germánico. El Romanticismo, inicialmente un movimiento cultural, terminó moldeando las bases de la identidad nacional alemana y, posteriormente, tuvo un papel ambiguo en su apropiación política. En una Alemania fragmentada, el Romanticismo comenzó a surgir. Alemania era un mosaico de más de 300 pequeños estados, cada uno con su propio gobierno, leyes e instituciones. La falta de una unidad política coherente llevó a que los románticos buscaran un sentido de identidad en la cultura, el idioma y la espiritualidad, en lugar de en las estructuras políticas. El Romanticismo era consciente de que Alemania era un país que carecía de una nación, pero era uno donde abundaba el espíritu (Safranski, 2012). El movimiento romántico se convirtió, así, en una búsqueda de unidad interior en un contexto de división externa. Los románticos idealizaron la historia y las tradiciones alemanas como una forma de encontrar cohesión espiritual y cultural.

El amor ocupa un lugar central dentro del Romanticismo alemán, siendo concebido como una experiencia trascendental que va más allá de lo terrenal. Para los románticos, el amor no es solo una emoción o una relación, sino un reflejo del anhelo infinito que define la existencia humana. El amor romántico está marcado por la tensión entre la idealización y la imposibilidad de satisfacer plenamente ese ideal. Este sentimiento combina elementos de éxtasis y sufrimiento, en los que la melancolía juega un papel fundamental. Los románticos veían en el amor una forma de reconciliar opuestos: lo terrenal y lo divino. Para autores como Novalis, el amor adquiere un carácter místico, conectando a los amantes con la eternidad, incluso más allá de la muerte, mientras que, en otros, como Friedrich Schlegel, aparece teñido de ironía, consciente de su inalcanzable perfección.

El amor también se concibe como una experiencia estética, profundamente ligada al arte, donde lo sublime y lo bello revelan la esencia de lo divino. En esta perspectiva, el amor no solo inspira la creación artística, sino que se convierte en un acto creativo en sí mismo, capaz de transformar la vida y dotarla de significado. En resumen, el Romanticismo alemán presenta el amor como una manifestación del anhelo humano por lo infinito, cargado de idealismo, pasión y espiritualidad; al tiempo que está marcado por su inherente ambigüedad, oscilando entre la dicha y el dolor, lo terrenal y lo eterno.

Capítulo 2.

Reconstrucción del concepto de amor en Goethe

No hay que presentar mucho a Goethe, pues es reconocido tanto por su influencia como por su importancia en la literatura moderna. Es considerado la figura fundamental de la literatura alemana y del Romanticismo. Está catalogado como uno de los mayores genios de la literatura mundial. Sin embargo, su campo de conocimiento no se limita a la literatura, sino que se extiende a la química, la matemática, la óptica, la botánica, la anatomía, la geología y, por supuesto, la filosofía. Esto muestra que era un gran prodigio, tanto así que el mismo Napoleón lo admiraba, al punto de intentar persuadir a Goethe para que se fuera a vivir a París, con el fin de iniciar el renacimiento cultural, ya que Napoleón era lector de Goethe y amante de *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), libro que forma parte de esta investigación y que está inspirado en Charlotte Buff, prometida de su amigo Kestner, de quien se enamoró. Esta pasión frustrada fue la que inspiró *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), obra paradigmática del nuevo movimiento que estaba surgiendo en Alemania, el Romanticismo.

El Romanticismo rechazó la rigidez académica del neoclasicismo que, para entonces, había ganado la reputación de frío y servil al poder político; por eso se dice que Goethe es su máximo exponente, dado que *Los sufrimientos del joven Werther* (1774) fue una novela muy disruptiva para su época, porque hablaba del suicidio como derecho natural a la libertad. Esto desató muchos acontecimientos y despertó muchas críticas como halagos, pero lejos está Goethe de ser parte del Romanticismo, por más que tuviera influencia en el movimiento. La otra novela de Goethe que se trabajará en esta investigación es una de las menos conocidas en Latinoamérica o por lo menos es un libro que casi no se consigue en Bogotá, llamada *Las afinidades electivas* (1809). Sin embargo, no deja de ser una obra brillante que ejemplifica perfectamente su genialidad porque vincula la química con la literatura. Además, Goethe creía en el progreso humano y el dominio sobre la naturaleza, el cual se logra mediante la capacidad única de los seres humanos de razonar. Su conocimiento sobre el alma y todo lo humano lo posiciona por encima de un simple literato; fue un faro intelectual de su época. Todavía sus obras dan mucho de qué hablar, por lo profundas que fueron sus palabras y lo bello de su escribir. En su novela *Las afinidades electivas* (1809) explica tanto lo natural como lo humano, entrelaza, pero a veces los contrapone. De fondo hay muchas

discusiones sobre diferentes temas, pero el central es el que corresponde a esta investigación: el amor.

1. Los sufrimientos del joven Werther

Para ahondar en el concepto de amor que expone Goethe en la novela *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), es necesario conocer el contexto de la época a nivel social, literario y filosófico. A comienzos del siglo XVIII, se dieron los primeros rasgos prerrománticos en los poetas paisajistas Albrecht von Haller y su poema *Los Alpes*, seguido por la admiración de lo infinito y lo insignificante en el paisaje de Klopstock, cuya lírica influyó en el autor. En el tercer cuarto de dicho siglo, surge con fuerza el movimiento *Sturm und Drang* (tempestad e ímpetu). Este movimiento, tanto literario como filosófico, fue una reacción contra el racionalismo neoclásico y el orden moral de la Ilustración; Además, buscaba exaltar la rebeldía de la juventud, la pasión, la emoción, la libertad individual, la intuición creadora y la naturaleza como expresión de los sentimientos humanos. En este ámbito se escribe *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), que cuenta la historia de un amor imposible que lleva al suicidio al joven, algo que era revolucionario para su época; gracias a ello, tuvo una influencia inmediata, no solo en Alemania, sino en todo Occidente.

El movimiento *Sturm und Drang* es el prefacio o período de tránsito hacia el Romanticismo que dominará gran parte del pensamiento literario y cultural, no solo de Alemania, sino de toda Europa, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Es en ese contexto específico que el *Werther* de Goethe se presenta como una obra pionera en su exploración de las profundidades del sentimiento humano, poniendo como eje temático el amor. Toda gira en torno al desarrollo o encontrar el amor en el joven Werther, y es este el que establecerá las futuras bases de lo que más tarde será el amor romántico: idealizado, apasionado, inalcanzable y, en ocasiones, destructivo. Sin embargo, lo que busca Goethe con *Werther* es hacer una crítica de fondo al sistema moral kantiano, que tiene como precepto: "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (Kant, 2005, p.182). Esto constituye el imperativo categórico, algo irrealizable, pero que impone una obligación moral hacia los demás, ya que se debe buscar de forma subjetiva aprehender el deber universal; para ello, era necesario rehuir toda inclinación sensible, en palabras de Kant:

Si renunciamos a este principio y para determinar los deberes partimos del sentimiento patológico o puramente estético, o también de la moral (de lo práctico-subjetivo en vez de partir de lo objetivo), es decir, si partimos de la materia de la voluntad, del fin, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la ley, entonces efectivamente no hay lugar para principios metafísicos de la doctrina de la virtud —porque el sentimiento es siempre físico, sea lo que fuere aquello que lo provoca—. (Kant, 2005, p. 288)

En consecuencia, el amor solo debe darse en el contexto del deber moral, y no en la inclinación sentimental, a lo que Goethe más tarde llamaría *Afinidades electivas*. Si nos dejamos guiar por el sentimiento, se incumple con el deber moral. El suicidio de Werther se debe a querer seguir el deber moral o práctico que denomina Kant. Esa es la crítica de Goethe a Kant, que, al intentar seguir lo que desde la moral kantiana está bien y es racional, deja de ser racional, porque olvida la parte sensible del sujeto, la cual también lo constituye; al olvidarla, cae en desgracia. La concepción del amor en la época estaba profundamente influenciada tanto por los pensamientos de la filosofía racionalista como por la filosofía moral de Kant, y eso se contrapone a la creciente exaltación del sentimiento.

En la Ilustración, el amor era frecuentemente visto bajo el prisma de la razón, como un vínculo que debía estar gobernado por el equilibrio y la moralidad. Kant planteaba que había dos tipos de amor: el amor patológico¹, que era guiado por el sentimiento, el cual Kant considera problemático desde su perspectiva moral, porque el sentimiento es natural; por lo tanto, no necesariamente ético, ya que para él las pasiones nos quitan lo humano, o sea la razón. Su contrario, es el amor práctico o amor benevolente², que es el amor basado en el deber, el cual para Kant era más elevado porque se basa en el respeto y el deseo de promover el bienestar de los demás sin buscar un beneficio personal. Sin embargo, la literatura prerromántica, y en particular el *Sturm und Drang*, rechaza esta visión, promoviendo la idea de que el amor es una fuerza irracional, intensa, e imposible de controlar. Este movimiento busca contraponer el amor a la razón, validando la idea de Kant: el amor patológico nos quita lo humano. No obstante, al ignorar la parte sensible y subjetiva del amor se pierde el sentido de bienestar, porque me olvido de mí mismo para mantener el bienestar de los demás, lo que también implica ignorar la sensibilidad de los demás para actuar de forma racional,

¹ El amor patológico (el amor como sentimiento) no puede ser mandado, porque depende de sensaciones y sentimientos que no están bajo el control de la voluntad. (Kant, 2005, pág. 292)

² El amor como inclinación no puede ser mandado; pero el amor que consiste en la máxima de la benevolencia práctica puede serlo, y, en efecto, lo es. (Kant, 2005, pág. 291)

sin ninguna influencia emocional interna o externa. Pero, actuar por mero sentimiento también nos nubla el juicio y nos lleve a cometer errores. Este conflicto de visiones Goethe lo explora a través de Werther, quien encarna la lucha entre los dictados de la razón y las fuerzas desbordadas de la pasión.

Goethe explora los dos polos de la concepción del amor previamente explicados, el personaje de Werther se desarrollará en esa ambivalencia entre amor exuberante que como tormenta se lleva todo a su paso, y a la vez las exigencias racionales impuestas por una moral kantiana que pide seguir el deber, olvidando su beneficio personal. En todo caso, en la novela se muestra la naturaleza desgarradora del amor cuando se vive de manera extrema, hasta el punto de ser autodestructivo. El *Sturm und Drang* defendía la intensidad emocional como el motor de la verdadera experiencia humana, y Werther personifica esa creencia. La historia de su amor no correspondido y trágico refleja el dilema del individuo que se encuentra atrapado entre la pasión y las reglas de la sociedad. Sin embargo, propongo un análisis diferente de ese “amor no correspondido”, haciendo énfasis en las condiciones morales y sociales que no le permitían a Werther estar con su amada Charlotte. Porque durante toda la novela pareciera que ella no lo ama, que solo lo apreció con un cariño casi familiar, pero no es más que una moral negada a aceptar sus inclinaciones sensibles, por el simple deber moral de una promesa, como se muestra en este pasaje:

Estaba sola: no tenía alrededor a ninguno de sus hermanos, y se entregó a sus pensamientos, que giraban en silencio sobre su situación. Se veía ahora enlazada eternamente con el hombre cuyo amor y fidelidad conocía, a quien se había entregado de corazón, y cuya tranquilidad y confianza parecían dispuestas por el cielo para que sobre ellas asentara la felicidad de su vida una mujer de buen ánimo; ella sentía lo que había de ser siempre para ella y para sus niños. Por otro lado, había llegado a querer mucho a Werther; desde el primer instante que le conoció, se había evidenciado con hermosura el acuerdo de sus espíritus, y el largo trato constante y algunas situaciones que habían atravesado juntos habían dejado en su corazón una impresión inextinguible. Todo lo ella sentía o pensaba como interesante se había acostumbrado a compartirlo con él, y su alejamiento amenazaba abrir en el ánimo entero de Charlotte un vacío que no podía volver a llenarse. (Goethe, 2016, p. 160-161)

Se comienza a ver como Charlotte está en medio de esa difícil elección entre el amor práctico que le brinda Albert o el amor patológico que le brinda Werther. No obstante, ninguno la llena del todo, porque ambos están en extremos opuestos y ella busca un punto medio. Sin embargo, elige a Albert

por el deber moral que acarrea la promesa que le hizo a su madre y que a su vez le garantiza una estabilidad para sus hermanas, satisfaciendo el deber³ que tiene como hermana mayor. Empero, su deber moral hace que se niegue a reconocer sus sentimientos por Werther. En medio de buscar una solución para esta situación piensa lo siguiente:

¡Ah, qué feliz habría sido si en ese momento le hubiera podido transformar en hermano!
 ¡Si le hubiera podido casar con una amiga, se habría podido esperar que se restableciera la buena armonía de Werther y Albert!

Fue pensando en sus amigas, una tras otra, y en cada una iba encontrando algo que objetar: no encontraba ninguna a la que le habría confiado a Werther.

En todas estas consideraciones sentía profundamente, sin que se le hiciera evidente con claridad, que su aspiración secreta era conservarle para ella, y al mismo tiempo se decía que no podía retenerle, ni debía: su ánimo puro, hermoso, otras veces tan ligero y fácil de resolución, experimentaba el peso de una melancolía a la que se le cerraba la perspectiva de la dicha. Su corazón estaba oprimido, y sobre sus ojos se extendía una turbia nube.
 (Goethe, 2016, p. 161)

Podemos ver que Charlotte tiene un deber moral y ético que la obliga a dejar de lado su sentir, porque la ética kantiana plantea que el deber moral deriva de la capacidad humana de razonar, por lo tanto, es universal porque no depende de circunstancias particulares ni de contextos culturales, lo que a su vez la convierte en necesaria, dado que no admite excepciones; si algo es un deber, lo es en todas las situaciones. La consecuencia de esto es la imposibilidad que tiene Charlotte de poder considerar su decisión, de llegar a un medio entre el sentir y la razón, ya que según Kant el deber solo se alcanza de forma racional y el sentimiento nubla la razón. Sin embargo, en medio de eso la razón se pierde a sí misma, porque se siente alienada al ignorar lo sensible, se quiebra el sujeto. Con esto Goethe critica fuertemente la visión ética y moral de Kant porque limita al ser humano, lo escinde para poder quitar la parte emocional, empobreciendo la experiencia humana y la vida misma.

Hacia el final del libro⁴ se ve como esa moral kantiana hace que Charlotte se sienta mal por los sentimientos que le despertó el beso de Werther, no es la culpabilidad por el hecho en sí, sino por

³ El deber como fundamento de la moralidad: Para Kant, una acción tiene valor moral cuando se realiza por respeto al deber, no por inclinaciones personales, deseos o consecuencias. Actuar conforme al deber significa actuar por principios racionales, no por intereses subjetivos.

⁴ Léase desde la página 161 a 171

lo que ella siente respecto al acto, es eso lo que la hace avergonzarse y entregarle las armas al criado de Werther aun teniendo un mal presentimiento. Pero, no expresa nada debido a ese condicionamiento moral, solo para poder encubrir lo que siente por Werther y respetar a Albert como lo dicta el deber. Es una lucha entre individuo y sociedad, pareciera que el amor borra la razón, pero ¿Qué hay de razonable en acallar lo que pide el alma a gritos? Más aún ¿No sería inmoral mentir y ocultar lo que se siente? Son preguntas que están de trasfondo en esta obra de Goethe. Por eso, el personaje principal se mueve entre esas dos variables, porque es una exploración profunda de la condición humana, una búsqueda de identidad y un conflicto constante entre el deber ser y lo que se quiere ser. Para ejemplificar eso Goethe usa la naturaleza como metáfora, dado que entre más explore Werther la naturaleza salvaje más se deja llevar por sus sentimientos, es la oposición entre la ley natural y ley racional.

El uso de la naturaleza en *Los sufrimientos del joven Werther* (1774) tiene una función simbólica clave para expresar el estado emocional del protagonista. La naturaleza no solo sirve como un telón de fondo para las emociones de Werther, sino que también actúa como un reflejo de su estado interior. En las cartas que envía a su amigo Wilhelm, describe con gran detalle los paisajes que lo rodean, y a menudo utiliza la naturaleza como una metáfora para sus sentimientos hacia Charlotte. Por ejemplo, los momentos en que Werther describe la naturaleza como vibrante y llena de vida suelen coincidir con los momentos en que sus esperanzas y sentimientos por Charlotte están en su punto más alto.

24 de Julio

Nunca he sido tan feliz, nunca ha sido más completa y entrañable mi percepción de la Naturaleza, hasta las piedrecillas, hasta las hierbas, y sin embargo... No sé cómo he de expresarme: mi capacidad de representares muy débil; toda flota y vacila ante mi alma de tal modo que no puedo captar ni un perfil; pero me imagino que si tuviera arcilla o cera, me gustaría darle forma. Buscaré barro, si esto dura, y lo amasaré, aunque me salgan pasteles. (Goethe, 2016, p. 78)

Por el contrario, a medida que su desesperación aumenta, los paisajes que describe se vuelven sombríos y oscuros, reflejando su estado emocional. Comienza a ver que no hay lugar para él. Al principio Werther se va en busca paz, la cual la encuentra en ese lugar porque está rodeado de naturaleza: de un bosque impenetrable y montañas imponentes. Análogamente entre más

enamorado se siente comienza a ir a lugares más altos, más inhóspitos se hunde más en la naturaleza:

Llegó a la puerta de la ciudad: los vigilantes, que ya se habían acostumbrado a él, le dejaron pasar sin decir nada. Caía una aguanieve; llegó a casa hacia las once. Cuando Werther entró en casa, su criado notó que le faltaba el sombrero. No se atrevió a decir nada; le desvistió y estaba todo mojado. Luego se encontró el sombrero en una roca, que asomaba al valle en la ladera de la colina, y es incomprensible cómo subió hasta allí, en una noche oscura y lluviosa, sin caerse. (Goethe, 2016, p. 171)

Con esto está mostrando que se pierde en lo natural, en ese amor profundo que siente por Charlotte, que no es un capricho ni un gusto físico. Es algo que trasciende lo finito de su ser, algo que va más allá del entendimiento humano, un amor puro dado desde el alma, que llega a concentrar la existencia del mundo en Charlotte. Por eso, mientras aún conserva la ilusión de estar con su amada los paisajes son bellos y cuando la pierde son sombríos, es ahí cuando se interna en la naturaleza haciendo alusión a que socavaba esa desesperación por no poder estar con su amada.

Para Werther, su amada difuminaba el resto del universo, porque para él no existía nada más bello que ella, ya que ella poseía una perfección no existente o por lo menos que es no alcanzable para los humanos. Sin embargo, era la característica predominante de la amada de nuestro protagonista. Con esto Goethe nos quiere mostrar que el amor no es tan difícil, lo que lo vuelve difícil y tortuoso es la intención humana de quererlo comprender y racionalizar, aunque es algo que se escapa al entendimiento. Algo que Hegel entendió a la perfección, el amor se funda en una unión dada de forma natural entre dos voluntades libres, pero para la época de la novela el amor tenía que estar basado en un deber y no en un sentimiento.

Una época donde el racionalismo obligaba a mantener las emociones bajo control para tener una vida equilibrada y moral, ese era el precepto de la Ilustración. Pero, Werther rechaza este enfoque racional. Para él, la vida debe vivirse en su máxima intensidad, y las emociones, en particular el amor, son el medio más auténtico para experimentar la realidad. Esta exaltación de la emoción lo lleva a desafiar las convenciones sociales, como se manifiesta en su amor por Charlotte, quien ya está comprometida con Albert. Para Werther, el amor es una fuerza poderosa e irresistible, una experiencia sublime que lo eleva por encima de la mundanidad de la vida cotidiana. El amor da sentido a la vida, es parte de la formación de identidad como de reconocimiento, algo de lo que se

olvida los preceptos sociales de la época. Aunque Werther buscaba desafiar esas convenciones sociales establecidas, también las respetaba, porque solo hasta el final fue capaz de besar a Charlotte. Entonces, a pesar de no estar de acuerdo con los deberes morales los cumplía, era una lucha constante en su interior.

Por otro lado, está Albert quien era el prometido de Charlotte y quien representa la figura de la razón como del control. Es racional, lógico, y vive su vida de acuerdo con los principios de la sociedad. Un ser comprometido con la buena moral, que busca vivir esa vida tanto equilibrada como tranquila que exigía el racionalismo neoclásico, un personaje muy kantiano. Durante el desarrollo de la novela podemos ver conversaciones controversiales entre ambos, donde siempre están en contradicción. Lo que busca Goethe es exponer la tensión filosófica entre dos formas de vida: una guiada por la emoción desbordante y otra por la racionalidad. Esta tensión no solo refleja el conflicto entre el individuo y la sociedad, sino también entre las dos fuerzas internas que luchan en el ser humano. Sin embargo, Werther no estaba entregado del todo a lo emocional, de hecho, el desborde de sus emociones venía de la lucha entre razón y pasión, de ese querer imponer la razón a sus sentimientos y respetar lo que Charlotte le pedía, que era que se alejará, aun sabiendo que ella también lo amaba. El amor no correspondido es un tópico interesante en la novela, sobre eso versa el sentimiento de Charlotte por Werther. No obstante, como ya lo dije ella si lo amaba. Es así como el desespero no proviene del desamor, sino de la imposibilidad de estar con su amaba, por culpa de imposición de la moral por encima de los sentimientos.

Desde la moral kantiana que establece que el ser humano debe guiarse por la razón práctica y el deber moral, en lugar de los impulsos emocionales Werther puede considerarse como una figura que sucumbe a la heteronomía, que es cuando la voluntad está determinada no por la razón sino por la sumisión a los deseos, en lugar de vivir de acuerdo con los principios autónomos de la razón, dado que “las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado a priori, con independencia de las inclinaciones.” (Kant, 2005, p. 293). Su incapacidad para equilibrar sus emociones con el deber moral y social lo conducen a la autodestrucción. Sin embargo, lo que va a hacer Goethe es mostrarnos el conflicto entre emoción y razón, encarnado en sus dos personajes masculinos principales: Werther y Albert para hacer una gran crítica a ambos extremos. Este conflicto no solo se refiere a las diferencias entre los dos personajes, sino también a tensiones filosóficas más

amplias de su época. Por un lado, esta Werther, quien es un hombre de emociones desbordadas, que actúa impulsivamente y sin moderación. Mientras que Albert es el polo opuesto, un hombre de razón, moderación y autocontrol.

Por lo cual, Albert representa los valores de la Ilustración. Donde la razón, el orden, el equilibrio, la moral como el deber son las guías principales para una buena vida. Su amor por Charlotte es estable, racional y fundamentado en el respeto mutuo. Pero, carece de la intensidad emocional que caracteriza el amor de Werther. Como ya sabemos, Werther es todo lo contrario, es muy emocional. Por lo cual este enfoque racional hacia el amor le parece insuficiente; él cree que el verdadero amor debe ser apasionado, genuinamente intenso. En este sentido, Albert y Werther no solo compiten por el amor de Charlotte, sino que también representan dos enfoques filosóficos diferentes hacia la vida y el amor. El conflicto entre Werther y Albert puede interpretarse como una representación de la tensión entre las emociones desenfrenadas del Romanticismo y el control racional de la Ilustración. Está Werther que no puede controlar sus sentimientos, lo cual finalmente hace que se destruya a sí mismo. Albert, por otro lado, prospera en su estabilidad emocional y racionalidad. Sin embargo, Goethe no retrata a Albert como un villano; en cambio, lo presenta como un hombre sensato, aunque distante emocionalmente de las profundidades de la experiencia humana que Werther desea explorar. Por eso, no se contraponen del todo, es más, en vez de contraponerse se puede ver que Werther tiene lo que le falta a Albert y viceversa.

Este conflicto entre emoción y razón refleja una de las grandes preocupaciones filosóficas de la época de Goethe. ¿Es mejor vivir siguiendo los impulsos de nuestro corazón, a pesar de los riesgos emocionales, o es más prudente controlar nuestras emociones y vivir de acuerdo con las normas de la sociedad? Werther claramente se inclina hacia la primera opción, pero su trágico final sugiere que la respuesta no es tan simple. De hecho, la respuesta correcta no la tiene Werther ni tampoco Albert. Dado que por medio de la contraposición entre los personajes Goethe buscaba criticar la fría racionalidad que no tiene espacio para la emoción humana, cohibiendo así la realización humana en su máxima expresión. Goethe muestra que una vida puramente racional y controlada, como la de Albert, es insuficiente para capturar la plenitud de la experiencia humana, empobrece la vida misma porque no le da espacio a una parte básica como fundamental del ser humano como son las emociones. No obstante, dejarse llevar solo por la emocionalidad también está mal, debido a que reduce su campo de acción y aminora la experiencia humana. Es decir, que tanto la emoción como la razón son necesarias para la vida humana, pero inclinarse a favor de una u otra puede

llevar al desastre. Una comunión entre ambas asegura ver la vida con más granito y al mismo tiempo hace que la experiencia humana sea más rica como comfortable. En esto último hay consenso entre Goethe y Hegel, algo que se explorará más a profundidad en el tercer capítulo.

El sufrimiento de Werther proviene de la disonancia que le provoca el mismo amor, porque pareciera que el sufrimiento es parte fundamental de experiencia de amar, como si amar implicará sufrir necesariamente. Para Werther, amar es sufrir, y cuanto más inalcanzable es el objeto de su amor, más profundo es su sufrimiento. En su correspondencia con su amigo Wilhelm, Werther expresa repetidamente que el amor no puede ser separado del dolor: amar a Charlotte significa enfrentarse constantemente al abismo de la desesperación. Este tipo de sufrimiento está profundamente vinculado con la idea romántica de que la plenitud emocional y la sensibilidad humana solo pueden alcanzarse a través de experiencias extremas. Para Werther, el sufrimiento se convierte en un medio para profundizar su experiencia del amor. En vez de tratar de evitar el dolor que siente por no poder estar con Charlotte, se sumerge aún más en él, buscando una especie de catarsis emocional. Goethe utiliza este sufrimiento para mostrar cómo el amor, cuando se experimenta sin control o límite, puede ser una fuerza autodestructiva.

Entonces, Goethe no reivindica llevar la sensibilidad al extremo como Werther, porque es consciente de que para poder amar también hay que ser racional, el amor es una elección natural de nuestra sensibilidad, pero que necesita de nuestra racionalidad para que perdure y no sea nociva, en conclusión, el amor debe ser una mezcla entre razón y sensibilidad. Ninguno de los extremos es bueno, ni el amor que plantea la moral kantiana ni el amor dado a los impulsos desenfrenados de lo sensible, porque en ninguno de estos extremos se puede experimentar el amor en su máxima expresión. El consenso entre amor y razón es lo más indicado para poder alcanzar la dicha como satisfacción en el amor, una postura muy hegeliana. Sin embargo, Goethe a través de Werther personifica la idea de la sensibilidad romántica y la explora, más no exalta; la crítica. Al mismo tiempo crítica las concepciones morales de su época, que antepusieron el deber por encima todo, poniendo al amor como una simple transacción y al matrimonio como un contrato celebrado por interés, lo cual se evidencia en la novela donde Charlotte se compromete con Albert no tanto por amor sino por una promesa y el beneficio de una estabilidad que Werther no le podría brindar. No obstante, Werther si le podía brindar a Charlotte la emocionalidad de la que carecía Albert.

En la primera parte de la novela, Werther vive su amor por Charlotte de forma idealizada y pura, una etapa donde el amor se presenta como perfección, por lo que todo parece posible. Werther ve en Charlotte no solo la encarnación de la mujer perfecta, sino también una fuente de belleza y virtud que lo eleva espiritualmente. En esta fase, Werther experimenta una felicidad momentánea, aunque esta felicidad está basada en una ilusión, porque está siendo determinada por sí mismo. La segunda mitad de la novela, Werther comienza a ver como la realidad se opone a su idea de amor, Charlotte está comprometida con Albert, y esta realidad choca con los sentimientos de Werther, lo que genera una contradicción insuperable. Aquí se evidencia la incapacidad de Werther para reconciliar sus deseos emocionales con las restricciones de la vida real, que es lo que está manifiesto en el mundo. Pero, en la novela no hay una reconciliación; es decir, no hay forma de que Werther logre superar o negar las etapas anteriores, esa viene siendo la incapacidad del Romanticismo. Es la crítica implícita que hace Goethe a través de Werther a la visión que pondera al amor por encima de todo, pues el personaje muestra los peligros de una vida guiada únicamente por la emoción sin mediación de la razón.

En consecuencia, Werther entra en desesperación, porque al no encontrar esa reconciliación experimenta el *Entfremung*, que es un extrañamiento o alienación, en el que el individuo experimenta una desconexión entre su yo interior y el mundo exterior. Esta alienación es una etapa importante en el desarrollo de la autoconciencia, ya que la persona se da cuenta de que su propio ser está en conflicto con la realidad que lo rodea. Siente que el mundo exterior con sus reglas y normas no puede comprender la intensidad de sus emociones ni satisfacer sus deseos más profundos. Esta alienación lo lleva a retirarse de la sociedad y a buscar consuelo en la naturaleza, que él percibe como una extensión de su propio ser emocional. Sin embargo, incluso la naturaleza, que al principio le ofrece una forma de escape, eventualmente se convierte en un reflejo de su desesperación. La alienación que experimenta Werther puede entenderse como un reflejo de la tensión dialéctica que Hegel describe entre el individuo y el mundo. Werther no puede reconciliar su deseo de libertad emocional con las limitaciones morales impuestas por la sociedad, lo que lo lleva a un estado de conciencia escindida en el que se siente completamente apartado de los demás. Esta alienación no solo lo aísla emocionalmente, sino que también contribuye a su eventual colapso psicológico y su decisión de quitarse la vida.

En conclusión, *Los sufrimientos del joven Werther* (1774) son más que una simple historia de amor; es una profunda exploración de la condición humana. A través de la figura de Werther, Goethe plantea preguntas filosóficas que resuenan a lo largo de los siglos: ¿Cuál es el significado del amor? ¿Cómo lidiamos con el sufrimiento? ¿Qué lugar ocupa el individuo en la sociedad? La obra sigue siendo relevante en la actualidad, invitando a los lectores a reflexionar sobre su propia existencia y la búsqueda de autenticidad en un mundo complejo y a menudo doloroso. La interpretación de esta obra es múltiple, eso es lo bello de la escritura, que siempre nos mostrará algo diferente a cada uno. Por eso, aunque pasen siglos Goethe siempre será un erudito de la pluma y gran conocedor del alma humana. Con el Werther ganamos campo en la definición de amor, ya sabemos que para experimentarlo en su máxima expresión es obligación armonizar el sentimiento y la razón, de esta manera podremos satisfacernos con la sublime experiencia del amor, porque no hay nada más grande que amar mientras se es amado. Pero, no hay peor sufrimiento que amar sin poder ser correspondido. En *Las afinidades electivas* (1809) Goethe explorará la naturaleza del nacimiento del amor y cómo esta se da de forma genuina, sin intervención de la razón y cómo la moral limita o impide lo que resulta más lógico, todo en nombre del deber.

2. Las afinidades electivas

Esta novela es considerada una de las más importantes del literato, marcando un punto culminante en su madurez, pues fue publicada en 1809. Explora las complejidades de las relaciones humanas, especialmente en términos de amor, deseo, y el libre albedrío. El concepto de *afinidades* utilizado en el título se toma prestado de la química, donde se refiere a la tendencia de ciertos elementos a combinarse naturalmente entre sí. Goethe traslada esta idea al ámbito emocional y social, mostrando cómo las personas pueden ser "atraídas" de manera inevitable hacia otras por una especie de fuerza interna similar a las *afinidades* químicas. A lo largo de la novela, el concepto de amor se revela como complejo, profundo y, en muchos casos, trágico.

La metáfora química que utiliza Goethe en *Las afinidades electivas* (1809) sugiere que el amor es una fuerza natural irresistible para el ser humano. En la química de la época, las *afinidades electivas* hacían referencia a la tendencia de ciertos elementos que se reaccionaban preferentemente entre sí cuando se encontraban en un mismo entorno. Entonces, Goethe busca aplicar esto mismo al amor, lo que quiere decir que las personas también tienen esa inclinación natural o genuina para establecer relaciones y esa sería la explicación del porque nos sentimos atraídos hacia alguien en específico, las *afinidades electivas* en el ser humano explicarían el porque

me gusta esa persona y no otra. En suma, las *afinidades electivas* son, una inclinación natural a establecer relaciones con ciertos individuos, más allá de su voluntad o control consciente, esto lo ejemplifica muy bien Goethe con los personajes de la novela.

Cuatro personajes reinan en la trama: Eduard y Charlotte, unidos por el lazo del matrimonio. Luego llegarán el Capitán, amigo de toda la vida de Eduard, y Otilie, quien era la hija de la mejor amiga de Charlotte quien al morir le pidió que se hiciera cargo de ella, su llegada será por el fruto del destino y de amistades pasadas, pero su llegada alterará el equilibrio preestablecido. Un torbellino de cambios se desata. Eduard sucumbe al imán de Otilie, atracción fatal, incontrolable. Charlotte y el Capitán, en cambio, sienten germinar una extraña conexión. Amor como engranaje, fuerza mecánica, reglas estrictas como las de la química gobiernan este juego. Libre albedrío desvanecido, moral en pausa, solo queda una fuerza superior que guía los hilos. El amor, reducido a su esencia, despojado de Romanticismo, baila al ritmo de fuerzas misteriosas, frías, distantes. Goethe insinúa: las pasiones nos poseen, marionetas de un teatro cósmico donde las leyes naturales gobiernan, como en un Werther reescrito. ¿Somos, acaso, piezas en un tablero ciego regido por leyes universales, donde las relaciones humanas no son más que danzas predestinadas por el universo? Esto lo iremos respondiendo.

Goethe lleva el concepto de *afinidades electivas* al ámbito de las interacciones humanas, proponiendo que los individuos poseen una *afinidad* parecida a la de los componentes químicos. Las emociones y anhelos que emergen en las relaciones humanas no son totalmente conscientes o lógicos, sino que se deben a una atracción instintiva que los individuos no pueden manejar. Los personajes de la novela actúan como elementos presentes en un experimento químico: al incorporar un nuevo componente, las relaciones previas se reestructuran. Esta percepción del amor como suceso natural, casi preestablecido, se diferencia de la percepción romántica del amor como una decisión individual o un acto de voluntad. Según Goethe, el concepto de "elección" en el amor es bastante ilusorio, dado que las fuerzas que nos orientan hacia un individuo específico pueden ser más bien subconscientes y guiadas por una "química" interna.

Una de las consecuencias más importantes que causa la metáfora sobre las *afinidades químicas* es, que al igual que los elementos, las personas carecen de control sobre las fuerzas que las atraen o repelen. Los protagonistas de la obra literaria se ven atrapados por sus sentimientos y anhelos, al punto de no poder resistir las atracciones que experimentan. Esto pone en cuestionamiento la

noción de que los individuos pueden elegir de manera consciente a quién amar o con quién establecer una relación. Para Eduard, su encanto por Ottilie parece ser ineludible, sin importar que esta relación pudiera arruinar su matrimonio con Charlotte. Esta ausencia de autocontrol también se manifiesta en Ottilie, quien, a pesar de estar consciente del daño que su relación con Eduard podría provocar, también experimenta una fuerte atracción hacia él. Según Goethe, este determinismo en el amor plantea la cuestión de cuán libres son los seres humanos en sus elecciones emocionales. Si las relaciones amorosas están regidas por fuerzas tan incontrolables como las *afinidades químicas*, entonces los personajes se encuentran enredados en un sistema de atracciones y rechazos que va más allá de su capacidad de decisión, el prólogo escrito por Helena Cortés Gabaudan no lo puede explicar de mejor forma:

La elección es patente: de nada sirve tratar de buscar seguridad y confort detrás de las verjas de un parque simétricamente ordenado, esto es, de nada sirve una juiciosa racionalidad, porque en algún lugar impredecible nos espera la corriente de un río para arrastrarnos hasta las simas más honda de la pasión y de la muerte. (Goethe, 2000, p. 8)

De alguna manera, *Las afinidades electivas* (1809) pueden considerarse un experimento social y emocional a través del cual Goethe investiga qué pasa cuando se deshace el equilibrio de las relaciones humanas con la introducción de nuevos "elementos". La obra plantea los cambios que se producen entre Eduard, Charlotte, Ottilie y el Capitán, cómo las personas reaccionan ante nuevas atracciones y cómo estas *afinidades* llevan en ocasiones a cambiar radicalmente, algunas veces de forma irrevocable, unas relaciones que parecían sólidas. La novela deviene en un ensayo sobre la necesaria modificación de las relaciones humanas, porque siempre estamos en contacto con otros, como lo hacen las reacciones químicas cuando se añade un nuevo reactivo.

El concepto de *afinidad* no es tan sólo una atracción amorosa, sino un principio universal que abarca también el ámbito de la amistad, del matrimonio y de las obligaciones sociales. Es universal en tanto es una condición del ser humano, que la *afinidad* no solo se da en el amor de pareja, sino en cualquier relación significativa entre seres humanos. La amistad entre los protagonistas, Eduardo y el Capitán, y la de Carlota y Ottilia, muestra cómo las *afinidades* pueden surgir en la amistad, en la novela, Goethe explora la amistad como una forma de afinidad que surge de la complementariedad y el entendimiento mutuo. La relación entre los cuatro personajes principales muestra cómo las conexiones afectivas y emocionales pueden desarrollarse incluso fuera del amor

romántico. La llegada del Capitán al hogar de Eduardo y Carlota es un ejemplo claro de esta afinidad. Eduardo siente una profunda admiración y camaradería hacia el Capitán, describiendo su amistad como algo inevitable y natural: “Nos hemos encontrado, no por casualidad, sino porque nuestras almas se reconocen mutuamente como iguales.” (Goethe, 2000, p. 33). Del mismo modo, Carlota encuentra en Ottilia una afinidad que va más allá de las palabras. Aunque no es explícito un amor entre ellas, su relación se basa en un entendimiento silencioso y profundo. Esto muestra cómo la afinidad en la amistad no solo depende de intereses compartidos, sino también de una conexión casi instintiva. La amistad también introduce tensiones: a medida que las afinidades emocionales entre Eduardo y Ottilia, y Carlota y el Capitán, crecen, la amistad original entre los cuatro comienza a desmoronarse. Esto se refleja en la frase: “Así como ciertos elementos en la naturaleza se buscan y se atraen, también las almas humanas se acercan de acuerdo con sus propias leyes internas.” (Goethe, 2000, p. 98) Por eso, Goethe subraya que estas conexiones no siempre son voluntarias; surgen como resultado de una especie de fuerza natural que puede ser constructiva o destructiva.

El matrimonio entre Eduardo y Carlota se presenta inicialmente como una relación estable y basada en el respeto mutuo, pero no en una afinidad apasionada. Goethe describe cómo su unión con el paso del tiempo responde más a la lógica social que a una atracción natural, que solo se mantuvo en el principio. Carlota, en particular, es consciente de que el matrimonio es un deber social antes que una realización personal: “Nos casamos no solo por nosotros, sino también por los demás que dependen de nosotros” (Goethe, 2000, p. 48). Sin embargo, la llegada de Ottilia y el Capitán introduce nuevas afinidades naturales que desestabilizan esta unión. Eduardo siente una atracción inmediata y avasalladora hacia Ottilia, mientras que Carlota, de manera más contenida, desarrolla una conexión con el Capitán. Estas nuevas afinidades cuestionan la capacidad del matrimonio para resistir las fuerzas naturales, es una lucha como se plantea en prólogo de la obra: “El tema de la naturaleza no es trivial en una obra que, obviamente, trata del conflicto entre ley moral y la ley natural” (Goethe, 2000, p. 8). Por tanto, Goethe utiliza esta situación para examinar el conflicto entre las obligaciones sociales y las inclinaciones personales. Aunque Carlota intenta mantener la estabilidad de su matrimonio, Eduardo es incapaz de reprimir sus sentimientos hacia Ottilia, lo que

refleja la fragilidad de un matrimonio que no se basa en una afinidad profunda⁵. Como dice Eduardo: “¿Cómo podemos ignorar lo que la naturaleza misma nos muestra cómo inevitable?” (Goethe, 2000, p. 145). El matrimonio en la novela se convierte en un campo de tensión entre el deber y el deseo, mostrando que, aunque el matrimonio sea una construcción social, está continuamente amenazado por las afinidades naturales.

Las obligaciones sociales son un tema recurrente en la novela, en contraste con las afinidades personales. Carlota representa el ideal del cumplimiento del deber social, la moral kantiana, sacrificando sus propios deseos para preservar el orden y las expectativas de su entorno. Esto se observa cuando Carlota insiste en que Eduardo reprima su amor por Ottilia para proteger la estructura familiar y evitar el escándalo: “El equilibrio del mundo no puede depender de los caprichos de nuestros corazones.” (Goethe, 2000, p. 156). Por otro lado, Eduardo representa la ruptura con estas obligaciones sociales al dejarse llevar por sus sentimientos hacia Ottilia. Este conflicto ilustra la tensión entre lo que se espera de nosotros como miembros de una sociedad y lo que sentimos como individuos. Goethe no condena a Eduardo por sus actos, pero muestra las consecuencias destructivas que pueden surgir cuando las afinidades naturales no se alinean con las estructuras sociales. El personaje de Ottilia también enfrenta esta tensión. Aunque siente una afinidad innegable hacia Eduardo, su sentido del deber la lleva a rechazarlo. En un momento clave, escribe en su diario: “¿Puede el amor verdadero justificar el romper todo lo que sostiene nuestra vida común?” (Goethe, 2000, p. 180). Ottilia encarna la lucha entre las afinidades personales y las responsabilidades sociales, destacando la dificultad de reconciliar ambas fuerzas.

Con todo lo anterior Goethe pone en escena cómo a pesar de los intentos de los personajes de establecer de nuevo el control o el equilibrio, las afinidades ya existentes entre los mismos evolucionan bajo leyes internas y finalmente destructivas. De lo anterior podemos concluir que el amor se puede tomar como una ley universal que rige las relaciones humanas. De esta forma Goethe formula una de las preguntas filosóficas más determinantes que cabría plantear: ¿tenemos la verdadera libertad de escoger a quien se ama, o existen fuerzas incontrolables que impregnan nuestras relaciones? El amor, en este sentido, llega a ser una de esas fuerzas inevitables que determinan la vida del ser humano, lo que pone en crisis la idea de la libre elección. En *Las*

⁵ Crítica a la visión del matrimonio que tiene Kant “al matrimonio lo describió como un contrato donde se da un uso mutuo de los órganos sexuales de dos individuos” (Kant, 1873). Algo que se da por interés, por un deber social y no por sentimientos.

afinidades electivas (1809), la búsqueda del amor y la búsqueda del destino son inseparables y constituyen uno de los temas más densos de la novela. Goethe propone que el amor es el momento en el que, lejos de ser una respuesta personal o una emoción, es la fuerza ciega, guiada por las circunstancias, la que toma las riendas de la vida de los protagonistas; esta fuerza es, de hecho, incontrolable por los protagonistas que, aunque tengan la necesidad y el deseo de poder controlar la pasión, ven cómo su vida va a ser marcada inevitablemente por ella, el amor determinaría la vida misma. Vamos a trabajar un poco más esta vinculación.

Desde el comienzo mismo de la novela, ya se manifiesta el hecho de que las vidas de Eduard, Charlotte, Ottilie y el Capitán están sometidas a una fuerza superior a la que parece imposible escapar. El destino, al menos en esta novela, se presenta como una estructura inaparente que está en un sentido interno condicionando la actuación de los personajes, como también la particular dirección de las relaciones amorosas, por más que fueran en una u otra dirección. El amor como destino, en esta novela, tiene muy a menudo que ver con la concepción romántica del Siglo XIX que ve el destino como una fuerza suprema, como un efecto almacenado que se apodera del progreso de los acontecimientos humanos. La palabra *electivas* en el título resulta un tanto irónica con respecto a la vista de elección como tal, porque las afinidades que existen entre los personajes están más que manipuladas de manera evidente por una fuerza ajena a la voluntad que la ópera. Goethe se sirve del concepto de las *afinidades* para significar como, tanto los elementos de la química como los seres humanos son conducidos hacia determinada persona o elemento, sin posibilidad de evasión, lo que a su vez facilita una serie de acontecimientos cuyo desenlace va tomando un camino igualmente imparable.

Este determinismo amoroso está claramente dibujado en la relación Eduard-Ottilie. Estando Eduard casado con Charlotte siente una atracción hacia Ottilie que le provoca una fuerza irresistible que no puede controlar. A lo largo de la novela, Eduard actúa como si tuviese la certeza de que su destino es Ottilie y se olvida de toda responsabilidad. En ello se subraya cómo el amor es entendido por Goethe como una conexión determinante y cómo los personajes mantienen una conexión con las pasiones para las cuales no tienen salida. Siendo así, los personajes intentan tomar una decisión racional y hacer lo correcto, pero el destino interviene continuamente para dirigir sus vidas a un camino que se hace inevitable. Eduard y Charlotte, al inicio de la novela, toman una decisión aparentemente lógica al invitar a el Capitán y a Ottilie. Estas son invitaciones que al final

de la novel serán fatales. Desde que Eduard invita al Capitán, amigo cercano, y Charlotte invita a Otilie, una joven que protege como a una niña. Con su llegada se va viendo la influencia del destino de una manera implícita en el funcionamiento de las relaciones y su configuración.

Cuando Goethe escribió *Las afinidades electivas* (1809), el debate que había entre el deber o la pasión era muy discutido en el ámbito del pensamiento literario y filosófico. Las tendencias del Romanticismo, entonces en auge, sostenían que las emociones y las pasiones personales deberían predominar por encima de las imposiciones de la sociedad. En este sentido, el Romanticismo hacía del amor una fuerza natural y legítima, motivo por el cual el amor apuntaba en ocasiones a trivializar el matrimonio y las obligaciones cívicas, el amor se presentaba cómo la contraposición a las normas sociales. No obstante, Goethe ofrece una visión más matizada y menos idealizada de este conflicto. Goethe muestra que, aunque el poder de las pasiones existe, no es fácil separarlas del deber. A través de esta novela, Goethe no asume la posición romántica ortodoxa, sino que muestra cómo sus personajes se enfrentan a la tensión entre lo que desean y lo que les corresponde, a menudo provocando una destrucción de sí mismos cuando no logran conciliar pasión y deber o razón y amor.

Charlotte, por su parte, representa más el deber en la novela que otra cosa. Ella, mujer de firmes principios morales, se siente profundamente comprometida con la estabilidad de su hogar y de su relación con Eduard. Cuando Eduard se siente muy atraído por Otilie, Charlotte intenta mantener el equilibrio de su matrimonio y proteger a su familia de las fuerzas perturbadoras de la pasión. A lo largo de la novela, Charlotte es la representante de la voz de la razón y del autocontrol, el compromiso de cumplir con las normas sociales, un intento de suprimir cualquier tendencia hacia el caos de la emoción. Sin embargo, este "deber" es también una forma de autosacrificio dado que Eduard y Charlotte renuncian a partes de sí mismos en beneficio de su matrimonio, lo que nos muestra que el deber no siempre es razonable ni mucho menos lógico. Charlotte renuncia a sus deseos y sentimientos, como a sus propios sentimientos hacia el Capitán, a favor de cumplir su deber conyugal y maternal. La represión de su pasión por el Capitán es reveladora: el deber, si bien es importante, puede asfixiar el verdadero deseo y también a la razón.

Al tratar el problema del enfrentamiento entre el deber y la pasión, Goethe no se pronuncia de forma dogmática, simple, nada académico, ni considera el deber como el colmo de las virtudes, ni la pasión, como responsable del único mal que existe. Al contrario, profundiza en el modo en el

que ambos aspectos de la condición humana son, simultáneamente, inevitables, necesarios, pero, a menudo irreconciliables. La contradicción de estos dos aspectos del ser humano produce decisiones que acaban en sufrimiento; esta contradicción, a menudo, está en la culpa, en la pérdida. Goethe critica tanto la represión del deseo en pro del deber como la entrega a la pasión desmedida, al sacrificio de las relaciones sociales. Al final, con la tragedia de Eduard, Charlotte, Ottilie y Capitán, el propio Goethe sugiere que no hay una solución satisfactoria al problema humano de siempre; la vida está llena de situaciones morales que justifican tanto el deber como la pasión y, al mismo tiempo, cuando no logramos un compromiso constructivo con el deber y la pasión, acabamos en el desastre.

Mediante *Las afinidades electivas* (1809), Goethe realiza una exposición crítica del amor romántico y su idealización. De un lado, afirma la atracción y la potencia del amor idealizado, pero también lo presenta como una ilusión arriesgada que puede desplazar a las personas de las verdades primordiales de la existencia, en cuanto este ideal romántico se encuentra, en muchas ocasiones, abocado al desmoronamiento, puesto que no responde a las sutilezas emocionales, sociales y morales que emergen de las relaciones humanas. Goethe no reniega de la valía del amor, pero hace notar que la búsqueda de un ideal perfecto puede conducir a la desilusión y, si no se da la vuelta al instante, a la destrucción. El amor real, aunque imperfecto y cediendo ante él posturas de acomodamientos, es lo único que puede persistir. Mediante personajes como Charlotte, Goethe da a conocer que el amor no es sólo una cuestión de sentimientos extremos, sino de responsabilidad, trabajo y aceptación de las imperfecciones humanas, puesto que al final de la novela parece exponer que el verdadero reto del amor no es encontrar un ideal perfecto, sino aprender a lidiar con las limitaciones que nos otorga la realidad.

Lo anterior nos muestra un tipo de dialéctica, donde hay un momento inicial de simplicidad que es el matrimonio de Eduard y Charlotte, porque manifiesta el Estados de orden y estabilidad, que como simplicidad podemos, erróneamente, entender en cualquier caso como una reconciliación. Considerando que el matrimonio es instituido por razones sociales y racionales, determinado por el deber y el compromiso, en este sentido, representando una forma de orden entendida también como orden moral u orden social. Debido a que Eduard y Charlotte van a constituir, mediante el matrimonio, la unión de hombres y mujeres, lo que encarna la introducción en una unidad ética que cumple con las normas de la sociedad y la familia; desde otra perspectiva, este Estados inicial

puede entenderse también como la determinación de la razón en las relaciones humanas. La razón determina las instituciones sociales como el matrimonio, que no sólo satisface a los deseos individuales o el bienestar de las personas, sino también la razón, una razón que cumple una función social o función perteneciente al espíritu objetivo como forma de totalizar el lugar social de los individuos en el mundo; en este caso, el matrimonio de Eduard y Charlotte sintetiza precisamente la razón y el deber, y la vida compartida de Eduard y Charlotte parece aportar estabilidad a la convención social.

La ruptura aparece con la llegada del Capitán y de Otilie, las cuales son fuerzas del lado contrario a la razón y al deber que habían mantenido el orden en el matrimonio. Es decir, la atracción que existe entre Eduard y Otilie encarna la faceta emocional y pasional de la vida humana, la cual en términos de la dialéctica contrasta con la racionalidad que existía en el matrimonio. Una nueva fuerza disruptiva volverá a tensar el equilibrio inicial, creando una ruptura entre el deseo natural y la razón. De modo que, esta fase de ruptura revela lo particular por encima de lo universal. En el orden social que representaba el matrimonio los individuales (Eduard y Charlotte) debían subordinar su deseo particular al todo que era la institución del matrimonio. Sin embargo, la pasión entre Eduard y Otilie es una defensa del deseo particular por encima de las exigencias del orden social. El conflicto entre el deber y el deseo da lugar a una ruptura que es característica de la dialéctica hegeliana en tanto que el individuo se enfrenta al conflicto entre sus inclinaciones internas y las obligaciones externas.

La reconciliación de la dialéctica es el momento en el que las tensiones opuestas descubren una nueva forma para conciliarse de alguna manera. En *Las afinidades electivas* (1809), sin embargo, la reconciliación que se origina de la contradicción entre razón y pasión, entre el deber y el deseo, no se da. La reconciliación no es la reconciliación entre deber y deseo, sino entre la destrucción del matrimonio y los personajes. Eduard se siente devorado por su amor hacia Otilie, razón por la cual actúa en contra del matrimonio que mantiene con Charlotte, en virtud de normas sociales y prioritarias. El rompimiento definitivo de dicha forma de organización se observa en la muerte del hijo de Charlotte y Eduard, un símbolo de su unión, producido por la negligencia provocada por Eduard, quien ha sucumbido en su obsesión por Otilie. La reconciliación no se da, por lo tanto, su lugar lo toma la tragedia que es consecuencia del no poder conciliar las fuerzas opuestas, lo que lleva a la destrucción de la forma de organización, el matrimonio, y la muerte que aparece como

el derrumbamiento inevitable de los valores que lo sostenían. En otras palabras, no hay una reconciliación posible, la dialéctica mostrada o dada en los personajes no se realiza porque no logran mediar entre razón y emoción, de hecho, esa es la crítica que Goethe le hace al Romanísimo.

En *Las afinidades electivas* (1809), la noción de libertad se concibe de forma negativa, es decir, cuando los personajes la pierden al verse sujetos a sus propios deseos, las obligaciones de la moral y las convecciones sociales. Durante el transcurso de la novela, se muestra que los protagonistas intentan recuperar su libertad, pero recuperar la libertad conlleva inevitabilidad una alienación. Eduard, el protagonista masculino, es quien materializa con más fuerza la cuestión de libertad-alienación. Cuando inicia la novela, Eduard parece haber encontrado una libertad que se plasmaría en su matrimonio con Charlotte, asumiendo un pacto social y un deber compartido. Pero, cuando aparece Otilie, la joven que despierta en Eduard el amor, el matrimonio de Eduard y Charlotte se rompe.

En la novela *Las afinidades electivas* (1809), el punto al que ninguno de los personajes logra llegar es aquel donde se produce la reconciliación y por ello los personajes llegan a un Estados de alienación. A la luz de la teoría hegeliana, el libro de Goethe se convierte en un estudio del peligro de una libertad mal entendida; las tentativas de los personajes en satisfacer sus deseos individuales sin tener en cuenta el orden social y el orden ético no los lleva a su realización personal, sino más bien a su destrucción personal. En conclusión, *Las afinidades electivas* (1809) es una novela donde Goethe parece sugerir la búsqueda de la libertad individual sin considerar deberes y compromisos sociales, pero esta búsqueda no puede dar lugar a la realización de uno mismo. La libertad auténtica, por el contrario, es solamente la que consiguen alcanzar los individuos que logran articular sus deseos con las estructuras éticas que devuelven sentido y lugar en la comunidad. En definitiva, Goethe busca mostrar que el amor no se realiza plenamente en el deseo ni tampoco lo hace cuando se da en medio de una racionalidad que no acepta lo sensible, para poder experimentar el verdadero amor se debe de haber una conciliación de ambos y esto es lo que Hegel entiende a perfección y lo desarrollará en su sistema filosófico, especialmente en la sección de la Eticidad que corresponde a la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) y alcanzará la reconciliación que Goethe mostraba como difícil por medio de *Los sufrimientos del joven Werther* (1774) y *Las afinidades electivas* (1809).

Capítulo 3.

Reconstrucción del concepto de amor en el sistema hegeliano

Para abordar el concepto de amor en Hegel es importante comenzar por entender su método: el método de Hegel no es un conjunto de reglas que se deben de aplicar; todo lo contrario, quería elaborar un método que fuera tanto verdadero como idéntico a su contenido. Es decir, una manera correcta de abordar la comprensión de la realidad o más exacto aún: un método que dé cuenta del funcionamiento del pensamiento mismo. Por lo tanto, se podría ajustar a la tríada de afirmación, negación (ruptura) y negación de la negación (reconciliación). No obstante, más que un método se tendría que hablar de un funcionamiento, porque Hegel cree que así funciona el pensamiento mismo, por lo tanto, no es un método vacío que se pueda aplicar a los fenómenos, sino que así es el proceder del pensar, pero se le dice método porque es la teoría del autor y no es una verdad absoluta. El método tiene por nombre dialéctica, pero debemos percatarnos de que esta dialéctica es negativa en el sentido de que las determinaciones del espíritu siempre se entienden en relación con el desarrollo posterior; en otras palabras, las estaciones del espíritu tienen un punto de partida (afirmación), de edición (negación) y un punto de llegada (reconciliación o negación de la negación). Por lo tanto, cada estación se comprende en relación con la siguiente estación, más no en relación con la estación que ya se superó. Siempre se busca negar la estación en la que estamos para llegar a la siguiente; con negar se hace referencia a superar en el sentido de avanzar para encontrar nuevas determinaciones, dándonos cuenta de que estamos inmersos en un proceso de procesos.

La dialéctica es la forma de conocer de nuestra conciencia⁶; es su forma de proceder para conocer la realidad en sí misma. Es el proceso que hace desde que inicia en un punto determinado y como por medio del devenir llega a ser otra, pero en ese cambio llega a ser más conciencia; en otros términos, la conciencia en el camino del devenir se conoce más a sí misma como al mundo, de allí que se diga que es un proceso de procesos. Entonces, con cada estadio que se supera se llega a nuevas determinaciones que hacen más rica a la conciencia. La dialéctica tiene un carácter

⁶ Para Hegel la conciencia es una cualidad fundamental de ser humano y una condición para la libertad, dado que la conciencia es la que conoce: es la mediadora entre el pensar y el mundo. Al ser la que conoce tiene un camino por recorrer cómo se plantea en la Fenomenología de espíritu: “La serie de sus configuraciones, que la conciencia recorre en este camino, es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma para la Ciencia.” (Hegel, 2022, pág. 117)

procesual: por ejemplo, para ser adulto no se cancela el ser niño, sino que el niño es parte del proceso para llegar a ser adulto, dado que es el mismo ser en diferentes etapas de su vida que son parte de un proceso más grande que es la vida misma. Es muy importante tener en cuenta ese proceder de la conciencia, el cual es dialéctico, porque eso significa que tenemos que entender la realidad como un conjunto y no como un cúmulo. De allí que el amor no solo esté presente en la eticidad, sino en todos los estadios anteriores, pero en diferentes momentos.

Lo siguiente que quiero dilucidar es la ubicación de la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) en el sistema hegeliano; de tal forma se podrá tener un mejor panorama, ya que este es el texto fundamental de esta investigación. Elegí esta obra porque es donde se habla más claramente del amor y la familia. Lo primero a considerar es que la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) es el desarrollo parcial del espíritu objetivo. Como se sabe, el espíritu objetivo es la exteriorización o concreción del espíritu; es decir, las manifestaciones sociales, todas las instituciones humanas, las leyes, las costumbres, los diferentes vínculos entre personas, la moral, la historia, entre otros. Haré énfasis en el vínculo entre personas porque es ahí donde se da el amor, tanto filial como de pareja y entre amigos. El espíritu se dividirá en tres partes: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. Digo que es parcial porque estos son trazos fundamentales en forma de apuntes que deberían ayudarle a Hegel a dar sus lecciones orales. Lo segundo a considerar es que para Hegel la filosofía solo se da en el ámbito del pensamiento, por lo cual es pensamiento libre y verdadero; por ende, esencialmente sistema o unidad. Pero no se queda en el plano de lo abstracto; Hegel siempre pensó que la filosofía debe tener impacto en la vida cotidiana del ser humano⁷.

En mi formación científica, que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ello, de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres. (Hegel, 1800)

⁷ Estoy de acuerdo con la interpretación que ofrece Luis Eduardo Gama sobre la carta a Shelling de 1800 y la intención de Hegel con su sistema en la presentación que realiza de la versión de la *Fenomenología del espíritu* traducida por Jorge Aurelio Díaz, dado que explica perfectamente que el sistema de Hegel no es abstracto, sino todo lo contrario, es un sistema orgánico y vivo que debe de hacerse efectivo y real en vida cotidiana del ser humano. (Hegel, 2022, pág. 27)

Lo cual quiere decir que verdadero pensar es orgánico, pues él advierte que el todo es más que la suma de sus partes. Por eso, el todo es un conjunto, tanto lo abstracto como concreto. Esto debido a que el todo no se configura por la simple adición de sus partes, sino que cada parte le da un sentido y una significación a ese todo. En consecuencia, el amor no solo aparece en la eticidad, sino que está en las estaciones anteriores y cada una le da una determinación, que se entiende con relación a la siguiente estación. De allí que haya formado un sistema filosófico conformado por varias obras interrelacionadas entre sí, pues tiene una suerte de coherencia a diferencia de otros sistemas filosóficos que no tienen una unidad. Entonces, el lugar de la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) en este sistema constituye el lugar de la realización del espíritu objetivo y subjetivo, como él atisba al espíritu absoluto. Con esto en claro, podremos entender el lugar y la importancia que tiene la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) en el sistema hegeliano. Podemos ahora entrar a explicar el camino del espíritu objetivo, ya que es ahí donde tiene lugar la eticidad, que es donde se crea la familia que a su vez es la concretización del amor.

1 El camino del espíritu objetivo

La eticidad es la realización del espíritu objetivo, es decir, el espíritu se exterioriza, pero no como naturaleza. Todo lo contrario, se exterioriza como producto cultural, pues el espíritu ya tomó autoconciencia e hizo el trámite para tener en él su saber; en otras palabras, el espíritu obtiene nuevas determinaciones porque ya hubo autoconocimiento porque el sujeto se ha identificado consigo mismo. La eticidad nos habla de la vida en común cómo de las diferentes formas de sociabilidad de los seres humanos en conjunto, de allí que esa exteriorización del espíritu sea producto cultural. Por tanto, la eticidad es el dominio de la vida colectiva y la acción en común donde la sociedad se desenvuelve. La vida humana se resuelve en el orden de la vida colectiva, aquello que nos permite vivir juntos como comunidad, pues el ser humano existe como tal en tanto entidades sociales, esto es, la sociedad le da las posibilidades de existencia al hombre. Algo sumamente importante dentro de la vida social es el amor, que no solo se da en el ámbito familiar o de pareja, sino también a nivel de amistad, esa afinidad por el otro que es innata. Ahora Hegel presentará la conciencia moral y el bien, en un primer momento parecerá como si fuesen autónomas e independientes. Sin embargo, Hegel atisba que solo son dos momentos que parecen estar separados, pero coexisten.

§ 141. El *bien*, por ser lo universal sustancial de la libertad de un modo aún *abstracto*, requiere determinaciones y un principio de estas determinaciones que sean sin embargo

idénticos a él, del mismo modo que la *conciencia moral*, el principio abstracto del determinar, exige la universalidad y objetividad de sus determinaciones. Ambos, elevados de ese modo a la totalidad, devienen lo carente de determinación, que *debe ser* determinado. Pero la integración de ambas totalidades relativas en la absoluta identidad ya está realizada *en sí*, puesto que la subjetividad de la *pura certeza* de sí misma que desaparece por sí en su vanidad es *idéntica* con la *universalidad abstracta* del bien. La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*. (Hegel, 2004, p. 153)

Esto quiere decir que el bien como la conciencia moral ya estas unidas de forma intrínseca, solo que no han sido explícitamente vinculadas. Esa vinculación es la base de la eticidad, “La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo.” (Hegel, 2004, p. 153). Por verdad se entiende aquello que alcanza una forma más concreta, alcanzando su verdadero fundamento, su completa autodeterminación, algo que es concepto. Esto quiere decir, que la eticidad es la superación de las dos estaciones anteriores, derecho abstracto y moralidad, que el espíritu ha recorrido. Dichas estaciones las explicare más adelante. Ahora bien, tanto el derecho como la moralidad se han presentado como una existencia real, por real se debe de entender que es racional y verdadero, por tanto, una existencia real es una manifestación concreta del espíritu, por concreto se hace referencia el llevar a cabo lo pensado (el acto). Pero de una manera unilateral, como si tuvieran una existencia por sí mismos. No obstante, lo que se muestra en la eticidad es que son momentos de una unidad más grande o de un proceso mayor que es la eticidad. Para entender mejor estas dos estaciones se explicarán a continuación, para luego volver sobre la eticidad y la libertad que se alcanza en ella, para así entender el papel fundamental del amor en todo este proceso.

1.1 Derecho abstracto

Es el primer estadio del espíritu objetivo, donde la razón se da de cuenta que no se está solo en el mundo, sino que hay otros, una suerte de objetividad con respecto al individuo. Es el momento de la particularidad de la voluntad, donde tiene un contenido ulterior e individual que se encuentra en lo exterior. En este momento se deja de ser un sujeto para ser una persona, porque una persona contiene la capacidad jurídica, por lo tanto, ahora está dentro del derecho y el precepto del derecho es: sé una persona y respeta a los demás como personas. (Hegel, 2004). Entonces, el derecho es el

modo inmediato en el que se presenta la libertad, esta libertad es el derecho a la propiedad. La cuál es el contenido exterior de la voluntad.

Por lo tanto, la libertad del individuo que se afirma en la exterioridad y que quiere apropiarse de ella como poseedor; de forma más explícita, el espíritu busca exteriorizar su libertad apropiándose de lo material, ya que una voluntad verdaderamente libre no puede ser solo abstracta, sino que tiene que corporeizarse. El material del cual dispone de forma directa para hacerlo son los objetos o las cosas exteriores. Esta esfera exterior de la libertad se llama propiedad, el individuo autoconsciente se afirma así mismo por medio de su capacidad de apropiarse de las cosas. Entonces, cuando el individuo se apropia de una parcela de tierra, un terreno. Lo incorpora al espíritu, incorporar se debe de entender como el proceso donde el individuo le da un contenido racional a lo natural de allí que se espiritualice, volviendo dicho terreno una propiedad. La propiedad es el depósito de la voluntad personal, es el fin de la voluntad, porque ya no se siente ajeno a la realidad. Todo lo contrario, la hace suya, es la realidad realizándose.

Esta determinación es unilateral y abstracta, abstracta en tanto que no considera a las otras voluntades, pues se caracteriza por la volición o el deseo. Por ende, a esta primera estación le corresponde la voluntad inmediata, es decir, una voluntad entregada a los impulsos e inclinaciones inmediatas que no admiten determinaciones exteriores ni interiores; es una reflexión del yo en sí mismo. Esto no le permite estar en comunidad. De ahí que sea necesario racionalmente que las personas entren en relaciones contractuales, puesto que esto tiene una utilidad y cumple el precepto del derecho el cual es: tratar o reconocer a los otros como personas, como propietarios. La propiedad contiene en sí una voluntad, tanto propia como la voluntad común, ya que otras voluntades me están reconociendo como propietario de una cosa en específico. El primer reconocimiento que se le brinda a la persona lo encuentra en el ámbito familiar, esto quiere decir que es un reconocimiento basado en el amor filial y aunque no es explícito termina siendo un tanto evidente que todo sujeto se forma en la familia, para luego ir insertarse en la comunidad. Entonces, los primeros esbozos de propiedad de la persona se dan en su niñez cuando se apropia de sus juguetes para comenzar a experimentar la voluntad y como las otras voluntades le reconocen. De allí que el amor siempre presente y sea fundamental en el camino de la conciencia para alcanzar la libertad.

Para explicar mejor esta estación imaginemos a dos individuos que coexisten en un mismo lugar. Primero cada uno se apropia de un terreno, pues, está es la forma inmediata de la exteriorización de la libertad: la propiedad. Luego, para poder convivir llegan a unos convenios o a un contrato donde se pactan ciertos acuerdos por consentimiento de ambas voluntades. Por lo cual, entre ellos se reconocen, y quieren seguir siendo propietarios. Sin embargo, la volición hace que uno de ellos comience a desear los frutos que se dan en la propiedad de otro individuo, es así como comienza a llevárselos sin permiso; se los roba. Lo cual violenta lo concertado en el contrato, al incumplir el contrato incurre en la injusticia. Por lo cual, se le aplicara una pena al individuo por incumplir el contrato concertado, esto en aras de que haya justicia. De igual forma el individuo al sufrir la pena, entiende que no debe de volver a actuar así e interioriza una ley que le hace entender que en su actuar tiene que estar mediado por los intereses de la comunidad y no por los individuales, volviéndose así un sujeto moral porque se haya en una totalidad, es formado por la ley. El individuo al darse cuenta de ello deja de ser persona jurídica para ser sujeto moral, porque el sujeto moral es aquel que interioriza o comprende de forma profunda la ley y la entiende como fundamento interno del sujeto. Esto configura el paso del derecho abstracto a la moralidad.

1.2 Moralidad

La segunda estación que recorre el espíritu corresponde a la moralidad, aquí el individuo ya reconoce al otro, es consciente de que en su acción debe de participar el otro. En este punto el individuo ya no ve al otro solo como aquello que limita sus intereses, sino que entiende que debe de actuar bajo máximas que los demás puedan aceptar, máximas que el mismo individuo se pone. En este punto la voluntad ya no es inmediata ni indeterminada, todo lo opuesto, es una voluntad reflexiva. Dado que se percata de que al ser propietario sus cosas estarán en múltiples relaciones con los demás, hasta él mismo como sujeto está inmerso en múltiples relaciones, por lo cual pueden ocasionar perjuicios a los demás. Sin embargo, solo soy responsable de aquello que está dentro de mi propósito al hacer cierta acción, porque la acción al trasladarse a la exterioridad puede tener múltiples consecuencias que no depende de mí, sino de fuerzas exteriores. Por eso está la diferencia entre acción y hecho. La acción es la exteriorización de la voluntad subjetiva y el hecho es esa acción con todas las consecuencias que tiene en el mundo, porque las consecuencias de la acción de un sujeto no dependen todo de él, sino también de las fuerzas exteriores.

Debido a ello, aparece la intención, dado que, en la acción, el sujeto puede no haber pensado en esa consecuencia, pero al ser una acción de un sujeto pensante sabe que al exteriorizar su voluntad

se entrega la contingencia de las consecuencias. Por lo tanto, se atiende a una objetividad sobre ese acto. La intención responde a la búsqueda de un bienestar subjetivo que reclama el sujeto, es decir, un sujeto puede volver su necesidad en un fin y buscar alcanzarlo por medio de sus acciones para así llegar al bienestar o felicidad que ese fin le generaría. Este derecho al bienestar es el derecho a la libertad subjetiva y “a su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etcétera, así como también la moralidad y la conciencia moral” (Hegel, 2004, p. 126). Esto quiere decir que en la moralidad también está el amor, la moralidad desarrolla la capacidad de reflexionar sobre las propias acciones y de actuar conforme a principios. En el amor, esta capacidad se orienta hacia el otro, de modo que la voluntad del individuo encuentra su realización en una unidad compartida. Cada estación le da una nueva determinación al amor y a su vez vemos cómo el amor es fundamental en el transcurrir de la conciencia en los estadios correspondientes.

El individuo ya no obedece a la contingencia o volición, ya que al tener una voluntad que vuelve sobre sí no actuará por su simple deseo, pues la característica ponderada de esta estación será la mediación. Entonces, por medio de la deliberación llega a tomar una decisión, pues la voluntad se sabe finita, también que quiere algo de este mundo, de esa objetividad que tiene frente a sí. Esto lo logra abstrayéndose de su apetencia y rigiéndose por unas máximas que tratan de reunir a la totalidad de individuos. Sin embargo, no es posible reunir a la totalidad de los individuos, el percatarse de este fallo es lo que le da paso al dilema moral. Es decir, el individuo se pregunta: ¿cómo hacer el bien?, ese bien que nos reúne a todos, a esto se le llama el deber. Así mismo, debemos de considerar que el bienestar también tiene un papel importante en la busca de ese bien.

En síntesis, el individuo en un primer momento piensa que haciendo una retrospectiva o reflexión puede aprehender el deber que se reclama en determinada acción a la cual llegamos por subjetividad, una subjetividad como la que plantea Kant⁸; una subjetividad trascendental, la cual todos tenemos y nos llevará a realizar las mismas operaciones, por ende, todos llegaríamos a la misma solución (imperativo categórico): el bien, pero esto es irrealizable. Por lo cual pasa al segundo momento donde se sugiere volver a una naturalidad primaria que es volver a lo más básico

⁸ Sigo la lectura de *Estudios sobre la filosofía del derecho* (1989) de Gabriel Amengual Coll, apartado: Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana. (Coll, Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel, 1989)

o sensible alejándonos de la razón. Lo cual no es posible porque esa naturalidad primaria es una naturalidad ya espiritualizada y más aún porque en el ámbito de lo natural no hay libertad.

Esto le da paso al tercer momento donde se comienza a marcar el paso a la eticidad. La moralidad y el amor están relacionados porque ambos representan intentos de trascender el egoísmo individual y lograr una forma superior de libertad. Sin embargo, mientras que la moralidad opera en el ámbito de la subjetividad reflexiva, el amor introduce una dimensión concreta y comunitaria. La moralidad es una preparación para el amor, porque la moralidad desarrolla la capacidad del individuo para reflexionar sobre sus acciones, asumir responsabilidades y actuar conforme a principios morales. Esta capacidad es fundamental para el amor, ya que implica reconocer y respetar la voluntad del otro. En la moralidad, la libertad es esencialmente interna: el individuo se guía por sus propias convicciones. En el amor, esta libertad se realiza externamente, en una relación concreta con otro sujeto. Así, el amor trasciende la unilateralidad de la moralidad, el amor supera la abstracción de la voluntad individual y la une con la voluntad de otro, constituyendo así una unidad ética. (Hegel, 2004). En la moralidad, el individuo puede sentir que actúa por deber (como una obligación). En el amor, en cambio, el actuar no surge de una imposición externa, sino de un querer libre y espontáneo. Este querer refleja una libertad más plena, ya que está en armonía con la voluntad del otro. Por eso es necesario el paso a la eticidad, dado que el amor en la moralidad se centra en la subjetividad individual y no siempre está en armonía con las normas sociales o éticas.

2 Eticidad

La eticidad es el nivel más elevado del desarrollo de la libertad humana, superando los estadios del derecho abstracto y la moralidad. En este contexto, el amor ocupa un lugar central porque es el principio que da origen a la familia, que es la primera esfera concreta de la eticidad. El amor, para Hegel, es más que un sentimiento o un vínculo emocional: es una unidad ética que realiza a la libertad al reconciliar la subjetividad individual con la universalidad del todo. Ese es valor del amor, su capacidad de reconciliación, “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” (Innerarity, 1990, p. 82). Hegel destaca que el amor no es solo un sentimiento privado, sino un principio ético que da contenido concreto a la libertad, por medio de esa capacidad de unificar. Para Hegel la libertad no es meramente la capacidad de hacer lo que se desea, sino la integración de la voluntad individual

en una totalidad ética racional. El amor permite esta integración porque se basa en el reconocimiento mutuo y en la interdependencia libre. Mientras que el derecho abstracto regula las relaciones externas entre las personas y la moralidad enfatiza la subjetividad del individuo, el amor da un contenido afectivo y comunitario a estas dimensiones. En el amor, los principios éticos no son impuestos desde fuera ni reflexionados únicamente desde dentro, sino son vividos y compartidos con el otro. En el amor, los principios éticos universales (como el cuidado, la justicia o la solidaridad) se viven de manera concreta en las relaciones humanas. Esto convierte al amor en un puente entre las normas universales y su realización práctica. Pero, es prudente describir más a fondo lo que es la eticidad.

La eticidad es la comunidad: sus costumbres, leyes y ética. Lo cual quiere decir que es esa objetividad que nos recoge a todos, es ese bien objetivo que une la moral y las leyes. Por lo tanto, une lo subjetivo con lo objetivo. En suma, “La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo” (Hegel, 1997, p. 538). Nos da derechos como deberes para educarnos en el bien, en lo ético. Por eso, el problema de la moralidad se ve resuelto en la eticidad, dado que el sujeto ya no debe pensar en cómo llegar al bien objetivo de forma singular, sino que se percata de que ya nació en una comunidad donde ya hay un contenido objetivo como fijo de lo bueno y de lo justo. El individuo es educado en su familia para ser insertado en la sociedad o en la vida pública, por eso mismo esa eticidad es inherente a su existencia, porque desde que nace ya se está dentro de una eticidad, aunque no nos demos de cuenta ya participamos de una comunidad donde ya hay leyes e instituciones que guían a dicha comunidad. Es aquí donde el individuo es libre. La base de toda comunidad o sociedad es la familia, el origen de la familia se da en el amor y por eso el amor es la base de la eticidad.

La libertad siempre ha estado presente en el camino del espíritu, pero en las dos estaciones anteriores era una libertad meramente formal o parcial; en otras palabras, son momentos previos o momentos constitutivos de la libertad que se da en la eticidad, la cual es una libertad ya alcanzada. Es decir, ya no solo es un concepto o un propósito; ya es la libertad realizada efectivamente en el mundo. En este punto el derecho abstracto se inscribe en la vida en comunidad y la conciencia moral actúa ya no por su propia determinación, sino en un mundo objetivo donde comparte con otros el concepto del bien. Como se sabe la libertad es el concepto guía de toda obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004), pero en la eticidad toma su forma acabada, en palabras de Hegel;

§ 142. La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*. (Hegel, 2004, p. 157)

La autoconciencia alcanzó la certeza de que la libertad es un hecho humano, al tomar conciencia de ello lo volvemos un saber. Por lo tanto, la vida ética se sabe a sí misma como su propia obra, es allí donde es su propio objeto de reflexión. De forma más explícita, la vida ética sabe que su único objeto de reflexión es ella misma, porque su reflexión sobre sí fue lo que posibilitó que se volviera un hecho humano y por ende no le concierne ningún otro estudio más que el de sí misma. Hegel admite que hay un orden o unas leyes naturales de las cosas. No obstante, esas leyes, aunque importantes como racionales (racionalidad totalmente exteriorizada), no están por encima de la autoridad de las leyes éticas que los individuos le han dado al mundo. Debido a que esas leyes están espiritualizadas y como se sabe el espíritu está por encima de lo natural porque lo natural está relacionado con la figura de la contingencia y por eso las leyes éticas son muy superiores. Aunque las leyes naturales también son una manifestación del espíritu, pero es solo la primera manifestación porque se refieren a la estructura racional y objetiva de la naturaleza, dicha naturaleza es la base donde se desarrolla la vida ética, que se centra en la acción humana. Por eso las leyes éticas que rigen el mundo no son ajenas al hombre, aunque lo superen, como lo expone Hegel:

§ 147. Por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas aparece, como en su *propia esencia*, el *testimonio del espíritu*. Allí tiene su *orgullo* y vive en su elemento, que no se diferencia de sí mismo. Es una relación inmediata, aún más idéntica que la de la *fe* y la *confianza*. (Hegel, 2004, p. 158)

Esto quiere decir que el mundo sustancial y sus leyes no son ajenas al individuo, todo lo contrario, el individuo encuentra allí su propia esencia como el testimonio de su propia historia porque la historia es el desarrollo de la libertad. Es ese desarrollo que han logrado a lo largo de la historia de la humanidad, de allí que viva en su elemento y no se diferencie de sí mismo porque se encuentra sumergido en ello y sabe que aquello lo constituye. Otro elemento para destacar es que la relación del individuo con la eticidad es más profunda que la de fe o la confianza. Esto se debe a que al ser un desarrollo del mismo ser humano está en cualquier cosa y por eso no le tenemos fe ni confiamos.

Todo lo contrario; lo asumimos como cierto porque somos parte de ello y al mismo tiempo lo estamos viviendo. La sustancia es obra de los individuos y es más grande que cada uno de nosotros, por eso no es extraña a ningún individuo, mucho menos a nuestra acción colectiva, en palabras de Hegel:

§ 514. La *sustancia* que se sabe *libre* y en la que el *deber-ser* absoluto es igualmente *ser*, tiene realidad efectiva como espíritu de un *pueblo*. La disyunción abstracta de este espíritu es la singularización *en personas* de cuya autosuficiencia él es su fuerza [o poder] interior y necesidad. Pero la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como su fin final absoluto, [y ese fin es] tanto un *más acá* alcanzado como algo que la persona *produce* mediante su *actividad*, pero que más bien simplemente *es*; de este modo la persona cumple su deber sin reflexión electiva, como *lo suyo* y como *ente*, y en esta necesidad se posee a sí misma y a su libertad efectivamente real. (Hegel, 1997, p. 539)

Esta cita hace explícito que el individuo al ver el resultado de la sustancia la entiende como suya y como esencia de él mismo, de allí que se apropia de la misma y entiende que mediante su actividad es que se produce o se sigue nutriendo. De esta forma se particulariza la sustancia constituyendo así sus obligaciones éticas. Esa obligación es un deber, pero ese deber no es una limitación para el individuo, todo lo contrario, es una liberación porque la palabra deber hace referencia a un sistema de costumbres o hábitos de una sociedad. Entonces, el individuo en el deber alcanza la libertad sustancial, de allí que lo ético se refleja en el carácter individual cuando el individuo cumple con el deber. En la vida sustancial se considera virtud el obrar de forma voluntaria a favor de la realidad y el sacrificarse por ella. Dicho de otro modo, lo ético es esa forma natural de actuar de la conciencia, como lo expone aquí Hegel:

§ 151. En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu. (Hegel, 2004, p. 161)

Aquí se ve lo ético como una especie de tradición, entiéndase tradición como ese cúmulo de saberes establecidos por la sociedad para llegar a acuerdos que faciliten la creación de las leyes como de las instituciones. Por lo cual esas costumbres o hábitos corresponden a ese contenido sustancial de la voluntad del espíritu que convierte esa primera naturaleza del individuo en una naturaleza espiritualizada, pues, en esa naturaleza espiritualizada ya no se encuentra esa contradicción entre la voluntad natural y la voluntad subjetiva, esa conciliación se logra por medio de amor, cuando me uno al otro para llegar a algo más grande. Por consiguiente, se ha eliminado toda voluntad o conciencia moral que se pueda contraponer a la validez de la sustancialidad ética que es universal. Hay que aclarar que no se elimina la subjetividad, pero si toda posibilidad de una libertad individualista, donde el sujeto se pone por encima de lo universal y es precisamente contra ello que lucha Hegel, pues, para él lo ético es un motor universal inmóvil. Sin embargo, reconoce el papel de la subjetividad dentro de la realización efectiva de la libertad como él mismo lo aclara:

“La subjetividad, que constituye el campo de la existencia del concepto de libertad y que en el punto de vista moral aún se diferenciaba de este concepto suyo, es en el ámbito de la eticidad la existencia adecuada a ese concepto” (Hegel, 2004, p. 162)

Por lo tanto, la subjetividad ya no es una particularidad ensimismada como lo era antes, que estaba aislada de las otras voluntades y solo se concebía así misma, sino que es la aspiración que tiene la voluntad particular de llevar a cumplimiento la universalidad de la libertad, donde se reconoce a sí misma en una totalidad que la une a una comunidad o pueblo. Porque es mediante el accionar particular guiado por la costumbre o hábito que existe tanto la libertad como lo ético. Es así como el individuo obra bajo esas buenas costumbres éticas para tener una actitud virtuosa y obtener una sensación de satisfacción por el deber cumplido. De allí que la subjetividad sea la existencia del concepto de libertad, porque el concepto para Hegel es la unidad o articulación de lo universal, lo particular y lo singular. Esto quiere decir que desde la subjetividad se da esa articulación, dado que el individuo en su subjetividad recoge la libertad universal porque está dentro de la historia de la humanidad. Que a su vez es particular porque es la libertad de una comunidad determinada por sus leyes e instituciones, en un tiempo específico y es singular porque le pertenece a él y no a otro. En suma, la ética no es abstracta, sino que es real y se expresa por medio del actuar particular que responde a lo universal. Se hace mucho hincapié en ello porque Hegel critica fuertemente a la concepción de una libertad atomista o individualista que huye de los problemas de una sociedad. Por lo que la libertad es la cotidianidad de una comunidad y de allí que no haya espacio para una

libertad individualista, dado que la realización de la libertad se plasma en la participación de una realidad ética sustancial. En otras palabras, la libertad está ligada a la construcción de un Estado con buenas leyes. La eticidad está dividida en tres secciones que son:

A. Espíritu ético inmediato o *natural: la familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así

B. *sociedad civil* unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por lo tanto *formal* por medio de *sus necesidades*,⁴⁸ a través de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este *estado exterior* se retrotrae y reúne en la

C. *constitución del Estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella. (Hegel, 2004, p. 164).

Estos son los tres momentos de la eticidad, cada uno tiene una gran importancia. Sin embargo, en esta investigación solo se estudiará el primero, la familia. Porque es en ella donde el amor será protagonista y nos mostrará su importancia en el alcance de la libertad y del reconocimiento. Desde la familia se hará un rastreo del concepto de amor en la obra de Hegel para sustentar su importancia y transversalidad a toda su obra. Sin más se entrará en materia.

La familia

La familia es la primera de las tres esferas de la eticidad como se mostró anteriormente y la que trataremos en este trabajo por su importancia, dado que aquí es donde se presenta con más fuerza el concepto amor, dicho concepto es la base misma de esta investigación que busca mostrar tanto su importancia como su desenvolvimiento lógico en el sistema hegeliano. Para comenzar, se debe tener en cuenta que la familia como el amor en términos generales no son cuestiones que se hayan tomado mucho en cuenta, por lo cual no se le ha dado la importancia que se merece en la filosofía hegeliana. Pero, esta investigación pretende mostrar su valía y exaltar su importancia en el sistema hegeliano. Hegel define a la familia como:

§ 158. En cuanto sustancialidad inmediata del espíritu, la familia se determina por su unidad sentida, el amor. De acuerdo con ello, se tiene en esta unidad, en cuanto esencialidad que es en y por sí, la autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona por sí sino como miembro. (Hegel, 2004, p. 165)

Pareciera que, en la definición de familia se despersonalizará al individuo y por ello se es miembro, pero no persona, lo que busca Hegel señalar es una despersonalización de la persona abstracta, de esa persona que es para es solo para sí. Esto para que se llegue a una persona formada en el ámbito familiar, deja de existir la persona abstracta por la unión inmediata que significa el amor, se trata de un proceso en el cual dos individuos, los esposos, por ejemplo, trascienden su particularidad individual y se encuentran en una relación en la que ambos participan como partes de un todo común. Sin embargo, esta superación no implica la pérdida de la individualidad, sino su realización en una unión más plena. Lo cual quiere decir que es una persona consciente del carácter irremplazable del otro y lo lleva al comportamiento del amor como de la existencia recíproca, que los inserta en una comunidad ética llamada familia. Es ética porque en el vínculo de la familia, su unidad será el amor, lo que a su vez le permitirá una satisfacción de las necesidades del otro por medio del amor recíproco que acontece en una unión que se da con el otro y del otro conmigo. Por eso para Hegel la familia es el ámbito de la intimidad que brota de los afectos, esto no excluye la subjetividad, sino que implican actos de voluntad y, por lo tanto, actos de libertad.

La familia, a diferencia de las otras esferas de la eticidad, se diferencia por su naturalidad e inmediatez siendo su vínculo el sentimiento del amor, hay que tener presente que para Hegel el amor es la forma natural de la eticidad porque el amor significa conciencia de mi unidad con el otro, superando así cualquier tipo de contradicción. Siendo así, el amor como la familia algo transversal a toda su obra. Dado que la familia es la primera institución ética y por eso Hegel dice que la familia es sustancialidad inmediata del espíritu. Para entender el concepto hegeliano de familia hay que entender su lugar en el sistema y a su vez como este refleja su lugar en la historia, pues, al ser la primera esfera de la eticidad su ámbito conceptual ya viene limitado al mismo tiempo presupone las dos primeras partes de la obra *Principios de la filosofía del derecho* (2004) que son el derecho abstracto y la moralidad. Es decir, la existencia jurídica de la persona con su derecho a la propiedad como el derecho de establecer contratos con otras personas y la existencia del sujeto moral que es capaz de actuar, pero también hacerse responsable de su accionar y que está en busca del bienestar subjetivo y del bien de la comunidad. Esto no quiere decir que, aunque la institución de la familia sea inmediatez o naturalidad, no sea ética, de hecho, la familia es la unión de lo natural con lo ético. Dado que la familia es “la vida en su totalidad de la especie y su proceso se transforma en unidad interior, en la autoconciencia, en amor autoconsciente” (Coll, 2001, p. 410). Lo cual

quiere decir que la unidad natural que es el amor es unidad querida como consciente, por lo cual deja de ser puramente natural y pasa a ser humano, a ser algo ético.

El amor es la unidad de la familia, porque por medio del amor el individuo se percata de que no está aislado, sino que consigue su autoconciencia al abandonarse para ser unidad del otro consigo mismo; mejor expuesto, el individuo siente que está incompleto y busca a otro ser que lo complemente, esta acción es guiada por el amor, en busca de aquello que Goethe denominó *afinidad electiva*, esa conexión genuina que no tiene explicación. “Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo”. (Hegel, 2004, p. 165). Este es el amor romántico, de pareja, no se da por interés o de forma aleatoria, la unión es guiada únicamente por el amor y cuando se ama a otra persona es cuando el individuo pasa a quererse conquistar en ese otro, se deja así mismo para volverse a encontrar en esa otra persona y valer por ella. Pero, al mismo tiempo le sucede eso a la otra persona, se da una unión consensuada, mutua. Porque no puedo encontrarme en la otra persona si ella no se encuentra en mí, por eso es unión y es tan importante la reciprocidad. El amor es la unidad sustancial de la familia como de la pareja y cualquier relación interpersonal significativa.

Hay que distinguir los diferentes tipos de amor, el primero es el amor que se da entre los amantes, entre pareja: padre y madre, ese amor romántico que se explicó en el párrafo anterior; dicho amor da nacimiento a la familia que es segundo tipo de amor y es donde se da el amor filial, pero dentro de la familia hay dos tipos de amor, el amor entre padres e hijos y el amor entre hermanos. Por último, está el amor que se da en la amistad. En el amor entre padres e hijos uno no decide irse al otro para amarlo, ese amor nace con el otro, ese amor es inmediato, la madre no elige irse o encontrarse en su hijo, sino que su hijo es un reflejo de ella misma. No hay mediación de la voluntad, el acto de voluntad está en decidir ser padres, pero no se elige amar a un hijo, porque ese amor es inherente a la existencia del otro, solo por vivir la madre ama a su hijo y su hijo ama a su madre, el único requisito para su amor es la existencia de otro. En este caso no hay una elección ni una búsqueda ni un encuentro con esa persona para entregarnos al amor. Desde que la madre está embarazada ya ama a su hijo y su hijo ama a su madre; es algo natural.

El amor entre hermanos es un amor entre iguales, lo cual tiene una suma importancia en el desarrollo de la conciencia ética. Hegel presenta el amor entre hermanos como una relación igualitaria y no sexualizada, basada en la unidad ética y afectiva de la familia, que trasciende los

lazos puramente biológicos. Este vínculo desempeña un papel clave en la transición del ámbito familiar hacia la participación en esferas más amplias, como la sociedad y el Estado. El amor entre hermanos significa un reconocimiento mutuo entre iguales, que se diferencia del reconocimiento que le dan sus padres, porque hay una subordinación o jerarquía en la relación, dado que los padres son los que guían y los hijos son los guiados. Mientras que los hermanos son percibidos como iguales en el ámbito familiar, en este vínculo, los hermanos experimentan el reconocimiento mutuo y la solidaridad, aprendiendo a trascender el egoísmo individual. A través de este amor, la familia cumple su función como la primera comunidad ética, proporcionando una base esencial para el desarrollo del espíritu ético universal: “La familia, en cuanto fundamento inmediato del espíritu, tiene su realización no en sí misma, sino en algo diferente de ella, en el Estado. Pero en la familia, el amor entre los hermanos es la transición de una unidad natural hacia un reconocimiento ético más universal.” (Hegel, 2022, p. 380)

El último tipo de amor es el que se da entre amigos, en *La fenomenología del espíritu* (2022), Hegel enfatiza que el reconocimiento mutuo es una condición esencial para el desarrollo ético y la realización de la libertad. En este contexto, la amistad puede entenderse como una relación en la que ambos individuos se reconocen como iguales y como seres libres. A diferencia de otras formas de amor, como el amor romántico o familiar, la amistad⁹ es más voluntaria y se basa en un respeto mutuo y desinteresado. “La autoconciencia solo logra su satisfacción cuando se encuentra en otra autoconciencia, que la reconoce como tal.” (Hegel, 2022, p. 197). Esto se logra mediante la amistad porque la amistad, al igual que otros tipos de relaciones éticas, puede ser vista como una unión libre de individuos que se relacionan desde la igualdad y el respeto mutuo, sin buscar subordinación o utilidad.

Los sujetos tienen autonomía para formar familia, como se expuso anteriormente: la subjetividad no queda anulada, solo que ahora se entiende en unidad a lo universal. Esta autonomía es característica de una familia moderna nuclear. Lo que une a los sujetos para formar una familia es el sentimiento como ya se expuso, pero también la voluntad para saber el consentimiento de la otra persona. Para así constituir una única persona, porque el amor significa que la autoconciencia

⁹ Aunque Hegel no discute explícitamente la amistad, su pensamiento está influido por la tradición clásica, especialmente por Aristóteles: “Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa.” (Aristóteles, EN VIII, 1155^a-30). En este sentido, la amistad, para Hegel, podría ser vista como un vínculo ético que contribuye al desarrollo del individuo y de la comunidad.

abandona mi ser para saberme como unidad de mí con el otro y del otro conmigo, por eso es una única persona. Cabe aclarar que, el amor se da de forma genuina, por una *afinidad electiva* entre ambas personas, no es un contrato ni se da por interés. Es una decisión de dos personas libres para unirse por medio del amor. Lo que significa que el amor es parte de la realización de la libertad, tanto subjetiva porque es un acuerdo de voluntades y objetiva porque es reconocida por la comunidad o sociedad.

El concepto de familia que expone Hegel presupone el surgimiento del individuo como de la subjetividad que se hace presenta con la decisión personal y que cuenta con un ámbito de intimidad. Su visión de familia es muy diferente a la visión griega como a la visión medieval de familia. Porque no es esa gran familia económica como la que trata Aristóteles en su libro *Política*, que es regida por el padre y donde la mujer, los hijos como los esclavos le pertenecen, la cual es basada en una estructura de trabajo y de necesidades poco diferenciadas. Para Aristóteles la familia es algo económico, en sus palabras “el gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la familia, que se llama Economía, o es por el bien de los gobernados, o a lo menos por algún bien común a todos” (Aristóteles, 1988, p. 184). Entonces, termina siendo una gran familia económica, por lo que no sería un sistema ético, sino un sistema de producción donde no hay unidad. Tampoco se acerca a visión de familia medieval cuyo fin es mantener el linaje, esto debido a que no se respeta la autonomía del sujeto para elegir por medio del sentimiento con quien casarse y al no estar presentes las *afinidades electivas* del sujeto, tampoco hay posibilidad de consentimiento por parte de los individuos. Es decir, todo se hace de forma arbitraria respondiendo solo al fin de mantener el linaje, por un interés, haciendo del matrimonio un contrato. De forma que estaría ignorando el sentimiento que es la base de toda unión.

El amor en la familia no es solo su unidad sentida, sino también su consciencia de la unidad con el todo, de tal manera que ninguno se concibe aislado ni independiente de los demás, siempre se concibe como uno con los otros miembros. Sin embargo, la unidad que brinda el amor no interfiere con la individualidad, “la renuncia de las libertades particulares en el seno de la familia no supone una disminución de la libertad, sino el verdadero logro de una autoconciencia sustantiva en la que se multiplican posibilidades de satisfacción” (Fernández, 2008, p. 4). Esto nos muestra que el amor es parte de la realización de la libertad misma como se lleva exaltando en este capítulo, es parte del despliegue de la libertad sustancial, porque mediante el amor el individuo se siente satisfecho de la unidad y del reconocimiento mutuo.

Se comienza a ver como el amor sin ser nombrado explícitamente hace parte de los procesos importantes en la obra Hegel. Como se sabe, el reconocimiento es un tema central de la *fenomenología del espíritu* (1809) como de toda su obra. El amor, comienza a tomar importancia cuando nos percatamos que está involucrado en los procesos más importantes de la obra hegeliana, como lo son la libertad, el reconocimiento y la vida ética. Para hacer patente esta importancia es que se ha recorrido todo este camino, mostrando que el amor siempre está presente desde que el sujeto nace y en todo el proceso de realización de la libertad, la autoconsciencia, haciéndonos ver que sin el amor estos procesos estarían incompletos. Dado que para Hegel el amor es muy importante para la construcción de su ética y de las instituciones éticas como la familia o el matrimonio, esta concepción hegeliana del amor se contrapone a visiones como la kantiana o la del Romanticismo, bien dice Hegel que el amor es la eticidad en su forma natural, o sea lo ético en su forma primigenia. Es decir, sin esa eticidad primera no habría una ética hegeliana, tal cual la conocemos.

La familia tiene su fin en sí misma, pues su fin no es otro que el cuidado de sus miembros esto le da una característica muy importante a la concepción de amor en Hegel, ya que el amor al ser parte de la realización ética está en una medida perfecta entre sentimiento y razón, por eso el fin del amor también es ético, el amor de una madre, según Hegel, es una forma de sacrificio ético que no es vivido como una pérdida, sino como una realización ética plena. La madre se entrega al cuidado de sus hijos, pero este sacrificio no es impuesto ni se percibe como algo que va en contra de su libertad, sino como una expresión natural de su amor y su rol ético dentro de la familia. Hegel considera que la familia es la primera institución ética, y la madre, como parte fundamental de esta unidad, desempeña un rol clave en la formación ética, emocional y social de los hijos. El amor materno ofrece una experiencia inicial de seguridad y reconocimiento que prepara a los niños para integrarse en relaciones más amplias en la sociedad.

La familia es la raíz de la ética del Estado, puede que la realización de familia de Hegel no sea la máxima, pero Hegel si entiende muy bien que la base de la concepción de toda familia es el amor y la voluntad libre, por eso sin ella no hay libertad. En síntesis, sin amor no hay voluntad libre, tampoco familia, por lo tanto, no habría libertad. Además, desde la familia se formaron los primeros estados. Tanto la familia como el Estado son instituciones que realizan la voluntad libre y en ella se realiza el fin último de la voluntad que es la libertad. Por otro lado, ambas son instituciones éticas porque tienen su fin en sí mismas. Aunque la familia se basa en el sentimiento

y en el amor, mientras que el Estado se basa en la razón y la libertad tienen en común que ambas integran a los individuos en una comunidad que es un nosotros. También ejercen de condición para la constitución del yo, la identidad y la libertad de sus miembros. Por lo dicho anteriormente, la familia y el Estado son las únicas grandes totalidades éticas, aunque se contrapongan. Podemos decir que la familia es una institución que se realiza por la voluntad libre y que tiene en sí misma su fin, aunque Hegel plantea en un momento que la familia no tiene su fin en sí misma, que lo tiene en el Estado, pero lo que busca señalar es que el fin de la familia está a beneficio del Estado, pero si tiene su fin en sí misma porque cumple con un propósito, el cual es el cuidado y la formación por medio del amor.

Al ser lo ético lo en sí universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la sensibilidad ni el comportamiento del amor. Lo ético parece que deba cifrarse ahora en el comportamiento del miembro singular de la familia hacia la familia en su totalidad como la substancia, de tal modo que su obrar y su realidad sólo tengan como fin y contenido a la familia. (Hegel, 2022, p. 373)

Por otro lado, la familia es ante todo una institución ética, aunque su arraigo está en lo natural. El vínculo que une a la familia es el amor y dentro de este vínculo el individuo no vale como persona, sino solo como miembro. En otras palabras, no se forma parte de la familia como individuo abstracto, sino como padre, madre, hijo o hermano. Lo que convierte ético el ámbito familiar es la unidad recíproca del amor que encuentra satisfacción en el cumplimiento de las necesidades del otro. El amor es fundamental en la familia porque permite que esta funcione como la primera instancia de la eticidad, donde los individuos aprenden a integrar su libertad personal en una comunidad ética basada en el reconocimiento mutuo y el cuidado. Sin el amor, la familia carecería de contenido ético y no podría educar a los individuos para participar en comunidades más amplias, como la sociedad civil y el Estado. Por tanto, el amor no solo asegura la cohesión de la familia, sino que también actúa como el punto de partida para toda la estructura ética en la filosofía de Hegel, sin amor no hay familia y por lo tanto no habría eticidad. La familia se realiza plenamente bajo tres aspectos, estos son:

§ 160. La familia se realiza en los tres aspectos siguientes:

- a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*;
- b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado;

e) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia. (Hegel, 2004, p. 166)

2.1.1 A. El matrimonio.

El singular está inmediatamente reconocido, vinculado por el amor; esta vinculación es una totalidad de muchas referencias; procreación natural, vida en común, cuidado, sustento, educación... la vinculación es este todo; lo singular se halla absorbido en este todo. Este todo es así como tal para la ley, para lo general: es *matrimonio*. (Hegel, 2006, p. 194)

La característica más importante del matrimonio es la conjunción de la dimensión natural y la dimensión ética, puesto que por definición se trata de una institución ética con arraigo en lo natural: el amor. El matrimonio consiste en llevar a unidad estas dos determinaciones contradictorias, el carácter natural y el carácter ético o espiritual. También, serán llamados por Hegel la vitalidad natural para referirse al sentimiento y la unidad consentida como acto racional de voluntad para el matrimonio. Entonces, el matrimonio es la transformación de la vitalidad natural en unidad espiritual. Por otro lado, también se concilia la exterioridad de lo natural con la interioridad de la autoconciencia, todo esto se une en el concepto del matrimonio. La primera determinación fundamental del matrimonio consiste en que por un lado contiene en sí:

el momento de la vida natural, y en realidad, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la especie y su proceso (véase Enciclopedia de las ciencias filosóficas § 167 y sigs. y 288 y sigs.). Pero, en segundo lugar, la unidad sólo interior o en sí, y precisamente por ello en su existencia sólo exterior, se transforma en la autoconciencia en una unidad espiritual, en amor autoconsciente. (Hegel, 2004, p. 166)

Con esta transformación que se da de lo natural a una determinación ética o espiritual Hegel deduce el deber ético de ingresar en el estado del matrimonio, ya que para él esto es una liberación que exige una superación del nivel de lo puramente particular o natural. Es decir, en el matrimonio también se alcanzan determinaciones de la libertad porque superamos el ámbito particular, en otras palabras, superamos nuestra arbitrariedad de la inclinación que solo busca satisfacer su volición mediante el cambio constante de pareja que da cuenta de una falta de libertad.

En el matrimonio se da un amor entre iguales, entre dos individuos libres que se reconocen mutuamente y que por medio de su consentimiento deciden casarse impulsados por el amor. “El saber es precisamente este doble sentido; cada uno es igual al otro en aquello en que se le ha

opuesto. Por consiguiente, su distinguirse del otro es su sentirse como igual a él.” (Hegel, 2006, p. 171). El amor romántico de pareja es un impulso genuino por el otro, Hegel considera el amor como el punto de partida del matrimonio, pero este no es suficiente para sostenerlo como una institución ética. El amor en Hegel es entendido como una experiencia en la que los individuos trascienden su individualidad, sintiéndose completos en su unión con otra persona. Sin embargo, para que el matrimonio sea estable, el amor necesita complementarse con deberes y compromisos éticos, este no es solo un contrato entre dos personas, aunque incluye un componente legal que lo formaliza. Según Hegel, lo que lo diferencia de un contrato ordinario es que no se trata de un acuerdo para intercambiar bienes o servicios, sino de una unión ética que busca establecer una comunidad duradera y moralmente significativa. La formalización legal refuerza la seriedad y la estabilidad de esta unión.

Lo natural es concebido como algo particular, subjetivo y sensible por lo cual debe de ser elevado a lo ético o espiritual. Sin embargo, esta naturalidad tiene validez a la hora de la elección recíproca de los amantes, en la que entra en juego la inclinación particular o afinidad y la disposición ética que se ve en el consentimiento libre de la unión. Esta unidad significa constituir una nueva persona abandonando así su persona individual y natural:

Inmanente superación implícita de ambos. Cada uno es igual al otro precisamente en aquello en que se le opone; o el *otro* aquello a través de lo cual el otro es par a él es él mismo. Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. *Amor*. (Hegel, 2006, p. 171)

Pero, como ya se explicó; no es una limitación, todo lo opuesto, es alcanzar la libertad porque esa unión solo se da en la autoconciencia sustancial. Otro aspecto para resaltar es que el matrimonio no es una relación contractual, pues Hegel busca salir del punto de vista del contrato, esto se debe a que lo primordial del matrimonio es el amor y dentro de un contrato solo hay interés, es una crítica la visión del matrimonio en Kant:

Este todo cerrado en sí no es vinculación por un contrato; cierto, ambos contratan sobre su propiedad, pero no sobre su cuerpo. Es una barbarie la concepción kantiana de que consienten en entregarse el uso de sus partes sexuales y luego todo el cuerpo como una especie de propina. Lo mismo se les podría obligar a vivir juntos por la fuerza de las armas. (Hegel, 2006, p. 194)

Se comienza a ver cómo Hegel se aleja radicalmente de la visión del amor y del matrimonio que tenía Kant y también de la visión del Romanticismo, al imponer el matrimonio como cumplimiento de la ley, pero con base en el sentimiento logra un consenso entre amor y razón, superando esa contradicción que parecía irreconciliable en las novelas de Goethe. Para Hegel el matrimonio es indisoluble, él es consiente que la separación es posible, pero esto se da por la volición y de allí que plantea que las leyes deben de dificultarlo. Todo se debe a que el matrimonio es una unión espiritual que no depende de lo contingente, está elevado por encima de los caprichos particulares. Pero, como hay una autoridad que reconoce el derecho al matrimonio y hace que la comunidad reconozca esta unión, también la misma autoridad está obligada a reconocer su disolución.

Para la *separación* del matrimonio se requiere la positiva voluntad de separarse en uno de los cónyuges.

Ante la ley o *de suyo* el matrimonio no se contrae por la promesa matrimonial ni por el coito sino por la voluntad *declarada*, el pronunciamiento, esto es lo que *vale*. Tampoco se rompe *de suyo* por el adulterio, abandono culpable, incompatibilidad de caracteres, despilfarro doméstico, sino sólo si ambos así lo *ven* y *quieren*. Pero la cuestión reside en si *de suyo* es también como ellos lo ven; y, a la inversa, si las partes quieren *ver* lo que es de suyo; su primer a voluntad de contraer matrimonio ha cambiado, pero exactamente igual puede cambiar su segunda voluntad. La rígida ley podría aferrarse a aquella voluntad primera declarando indisoluble el matrimonio, o también considerar lo *natural*, lo *implícito* y disolverlo. (Hegel, 2006, p. 194)

Dicha autoridad es la encargada de crear la necesidad de la unión y con ella las obligaciones recíprocas que adquieren fuerza vinculante, por lo que la única forma de disolver el matrimonio es la falta de amor o desaparición de aquel amor subjetivo. Cuando esto pasa el matrimonio puede ser disuelto por la autoridad competente. Por último, una condición del matrimonio es la monogamia, porque esta se basa en la confianza como en la entrega al otro. De esta forma, se reconocen recíprocamente como personas, tal reconocimiento es parte de los fundamentos de la eticidad de una comunidad y de allí que la institución del matrimonio sea presentada como uno de los momentos de la fundación de los estados.

De esa unidad natural espiritual que representa el matrimonio, Hegel deduce su carácter indisoluble y monogámico, dado que es una unidad que no depende de lo contingente ni de lo particular. Por eso mismo, el matrimonio es una institución ética porque esta elevado por encima

de las contingencias de las pasiones como de los caprichos particulares. Lo sustancial del matrimonio es su vínculo espiritual, que es indisoluble en sí. En consecuencia, el vínculo determina la identificación de las personalidades, debido a eso la familia es una persona y los miembros son accidentes en el sentido de que ya están determinados. Es decir, la familia hegeliana o moderna está compuesta por mamá, papá e hijos: roles que pueden ser ocupados por cualquiera.

El matrimonio es la unión del amor y de la razón, lo que les quita validez a las concepciones del amor y del matrimonio que tenía tanto el Romanticismo como Kant, aunque estas eran extremos opuestos tenían en común que ambos estaban errados en su visión sobre el amor. Si bien, ambas se pueden efectuar en la vida, vivir el amor en alguno de esos dos polos es empobrecer la experiencia humana, es una muestra de que no han alcanzado la libertad en su máxima expresión. Ver el amor sólo por medio del prisma de la razón es tan pobre como vivir el amor sólo desde el sentimiento desenfrenado que es guiado por la volición. Hegel lo entendió a la perfección y por eso en su sistema filosófico vemos al amor en su máximo esplendor, es ese amor al que todos debemos de aspirar para experimentar una verdadera libertad.

Por último, queda la exposición de los roles de género, la cual omitiré dado que no es pertinente para esta investigación. Desde mi perspectiva, es la parte que nos muestra la distancia temporal de la exposición hegeliana con la época actual, por ello es la que más críticas provoca. Sin embargo, eso no le quita la importancia al resto de la exposición. Para finalizar, Hegel expone que la familia manifiesta su realidad externa a través de la propiedad, la cual, únicamente se da en la forma de un patrimonio, dará lugar a la existencia de su personalidad sustancial.

2.1.2 B. El patrimonio de la familia.

Como se ha afirmado desde el principio, la familia es como una persona y por lo tanto tiene derecho a la propiedad, puesto que el matrimonio no es una relación externa de dos personas, es la unidad esencial formada por dos personas. Lo cual, quiere decir que jurídicamente aparecen como una nueva persona singular, y de acuerdo con el concepto mismo de persona que define Hegel, la persona tiene su existencia exterior mediante la propiedad. Sin embargo “La familia no sólo tiene propiedad, sino que, para ella, en cuanto persona *universal* y *perdurable*, aparece la necesidad y la determinación de una posesión *permanente* y *segura*, de un patrimonio.” (Hegel, 2004, pág. 173). Lo anterior quiere decir que la familia no solo tiene propiedad, como una persona común, sino que tiene derecho a algo que perdure en el tiempo, “en *el* matrimonio *la familia* tiene *propiedad*, no es propiedad de cada uno sino de ella, es *patrimonio familiar*” (Hegel, 2006, pág.

196). Otra diferencia, es que el patrimonio busca el cuidado de los integrantes de la familia, por eso se convierte en algo ético.

Que sea la familia la que tiene derecho al patrimonio implica varias cosas. La primera y más importante es que el patrimonio le es común a todos los miembros de la familia, por eso el patrimonio propende por el cuidado, porque es una propiedad común para el bienestar de la familia y por esto mismo es algo ético, como ya se había dicho. La segunda implicación es que la familia, como una persona colectiva, necesita que alguien la represente frente a los demás, según Hegel esa obligación la tiene el hombre como cabeza de la familia. Debido a que “Le conciernen además preferentemente la ganancia exterior, la atención de las necesidades y la disposición y administración del patrimonio familiar.” (Hegel, 2004, pág. 173).

La última implicación es que la familia nueva, recién constituida, es autónoma, esto quiere decir que son independientes respecto a las familias de procedencia de cada uno, su vínculo con ellos es de consanguinidad. Mientras que su nueva familia está unida por el lazo del amor ético, por lo cual la propiedad está en conexión esencial con su relación matrimonial.

El patrimonio es una extensión del cuidado del amor; los bienes y recursos materiales no son solo posesiones aisladas, sino expresiones concretas del compromiso, la protección y la responsabilidad que surgen de los lazos amorosos del matrimonio y la familia. Este concepto combina elementos éticos, afectivos y materiales para mostrar cómo el amor encuentra su traducción práctica en el cuidado que expresa el patrimonio.

El amor no solo es un sentimiento, sino una fuerza que impulsa a las personas a proteger, proveer y garantizar el bienestar de quienes aman. El patrimonio, como extensión del cuidado del amor, no se limita a un valor económico, sino que se convierte en un medio para expresar responsabilidad, compromiso y protección hacia quienes amamos. Así, el amor encuentra en el cuidado del patrimonio una forma de trascender, convirtiendo los bienes materiales en vehículos para sostener y perpetuar los vínculos afectivos a través del tiempo. Esto subraya que, cuando se administra éticamente, el patrimonio se transforma en un acto de amor en sí mismo. Dentro de ese acto de amor y cuidado, también entra la educación de los hijos.

2.1.3 C. La educación de los hijos y la disolución de la familia.

2.1.3.1 La educación de los hijos

La educación de los hijos es una de las formas más claras y profundas en las que se manifiestan el amor y el cuidado de los padres. Educar no solo implica proporcionar conocimientos académicos, sino también transmitir valores, habilidades, experiencias y actitudes que les permitan a los hijos desarrollarse plenamente como personas autónomas y éticas para que luego se inserten en la sociedad. Educar a los hijos requiere tiempo, esfuerzo y sacrificio. Estas acciones son expresiones tangibles de amor, ya que implican priorizar el bienestar de los hijos sobre otras necesidades o intereses, eso mismo lo convierte en un acto ético. La educación de los hijos no se limita a conocimientos académicos; también incluye la transmisión de los valores éticos que guían el comportamiento, por eso la familia es una de las instituciones éticas, es una totalidad ética al igual que Estado. La educación de los hijos es, en esencia, una extensión del amor y el cuidado. “La totalidad viviente que corresponde a este estamento no es el pueblo, sino la familia, constituyendo su finalidad una educación adecuada para los niños, así como asegurar la continuidad de la institución en el aspecto económico.” (Hegel, 1983, pág. 32) Es un acto de entrega que busca formar a los hijos no solo como individuos con conocimiento, sino como personas completas, capaces de vivir con autonomía y valores. A través de la educación, los padres no solo aseguran el presente de sus hijos, sino también su futuro, dejándolos preparados para el mundo.

En la educación de los hijos la familia se realiza plenamente, dado que la educación de los hijos se arraiga en la esencia del amor entre los padres. El matrimonio alcanza en los hijos una existencia que es para sí, que es objeto de su propio amor y es su existencia concreta sustancial. Lo cual quiere decir, que la unidad sustancial del matrimonio ha salido de la intimidad y consigue existencia exterior mediante los hijos, estos son la unidad existencial que abarca a los dos sujetos en los que antes estaba separada. En palabras más sencillas, los hijos le dan objetividad al amor que hay entre los padres, son una concretización de ese amor, porque es a través de los hijos que los padres alcanzan la totalidad de la unión, pues “En el hijo la madre ama al marido y éste a su esposa; ambos tienen en él ante sí su amor”. El hijo es el resultado del amor entre los padres, son la unión espiritual, por eso los padres aman a sus hijos y al mismo tiempo son amados por los hijos.

“Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados y educados* con el patrimonio familiar común.” (Hegel, 2004, pág. 174). Esto nos muestra que Hegel ve a los hijos como seres libres en sí y por lo tanto son titulares de derechos, lo cual va en contra del estatuto romano que veía a los hijos como esclavos pertenecientes a sus padres. La educación de los hijos contempla Hegel que es la

formación humana que se lleva a cabo en la vida familiar misma, la cual es impulsada por ese amor ético, infundiendo así el ánimo de amor, confianza y obediencia. Con esto los forma para así salir de la unidad natural de la familia. De tal forma la familia cumple su misión social de formar personas que actuarán en la sociedad civil como en el Estado.

El amor de los hijos hacia sus padres se da desde que nacen, es natural. Cuando nacen se encuentran en un estado de total dependencia de los padres, quienes les cuidan y protegen. Esta relación genera una confianza y un vínculo amoroso. El amor filial refleja una unidad ética, ya que los hijos se reconocen en los padres no solo porque les dieron la vida, sino también porque son quienes los guían hacia la realización de su propia libertad. En la infancia, el amor filial es directo e instintivo, basado en el cuidado recibido. Los hijos ven a los padres como figuras de autoridad y protección a medida que los hijos crecen, buscan afirmarse como individuos libres. Esto puede generar conflictos o tensiones con los padres, lo cual Hegel considera una parte natural del desarrollo. En la adultez, los hijos llegan a un reconocimiento más profundo del papel de los padres y del amor que han recibido. Aquí el amor filial se convierte en un acto consciente, basado en la gratitud y el respeto. Los hijos, al madurar, comienzan a reconocer el trabajo, las renuncias y el esfuerzo de los padres para proveerles bienestar y educación. Este reconocimiento fortalece el amor filial. El amor de los hijos hacia los padres se expresa como retribución ética, especialmente cuando los padres envejecen y necesitan cuidado. Este acto de cuidado es una manifestación del concepto de reconocimiento mutuo, central en la filosofía de Hegel. Con la educación de los hijos terminada, lo siguiente es la disolución de la familia.

2.1.3.2 Disolución de la familia

Los hijos tienen doble papel, porque con ellos la familia alcanza su existencia completa, y también con ellos llega la disolución de la familia. Aunque la primera opción que muestra para la disolución de la familia es el divorcio. La disolución que se da por medio de los hijos es la disolución ética. La cual consiste en que los hijos educados para la personalidad libre sean reconocidos cuando cumplan la mayoría de edad como personas jurídicas, lo que les permite tener una propiedad libre, y poder fundar una familia. Es la disolución de la familia originaria, pero es la fundación de una nueva. Esta característica muestra la perspectiva moderna que tenía Hegel de la familia, porque deja a un lado la función de conservación del linaje familiar, lo cambia por la intimidad y la constitución de un ámbito afectivo.

El otro modo de disolución de la familia es la disolución de modo natural, es decir, por la muerte. Esta forma de disolución trae consigo la herencia, donde interviene el derecho para contribuir a la independencia de las personas y de la familia en la sociedad civil. Para concluir, podemos ver que la familia es la primera esfera de la eticidad, pero también es la primera en el orden histórico. Su prioridad se debe al carácter elemental de sus funciones, cuya base es el amor, pues el amor es la expresión natural de la ética. Lo que significa que el amor es fundamental para todo el proceso de libertad, porque es la base de la familia que es donde se forman las personalidades de los individuos que estarán en sociedad civil y en el Estado. Entonces, el amor es indispensable para el correcto desenvolvimiento de la dialéctica del sistema hegeliano. Queda claro el lugar tan importante que tiene la familia y más importante aún el lugar del amor, porque sin amor no hay familia, por ende, no habría libertad realizada. Se hace evidente el lugar de la familia y del amor en el sistema hegeliano, ya es claro que está en todos los procesos, mostrando su valía.

El amor ocupa un lugar fundamental en el sistema filosófico de Hegel, especialmente en su concepción de la vida ética (*Sittlichkeit*). Hegel no lo entiende únicamente como un sentimiento subjetivo o personal, sino como una fuerza dialéctica que une a los individuos al superar su aislamiento egoísta, estableciendo la base de la familia y, en un sentido más amplio, de las relaciones humanas y éticas.

Para Hegel, el amor no es un simple impulso natural, sino una categoría ética que tiene un papel estructural en el desarrollo del Espíritu Ético. Es la fuerza que permite la creación de comunidades humanas basadas en la reciprocidad y el reconocimiento mutuo (*Anerkennung*), permite la transición de las relaciones puramente biológicas o naturales hacia relaciones éticas, como el matrimonio o la educación de los hijos. En la visión dialéctica de Hegel, el amor es un ejemplo de cómo se superan las tensiones y contradicciones: en sí, los individuos están separados, cada uno existe en su aislamiento. En el *para sí*, el amor pone en conflicto este aislamiento al unir a los individuos en una relación. *En y para sí*: la unión amorosa preserva la individualidad, pero la trasciende en una unidad ética superior. Este movimiento dialéctico no solo ocurre en las relaciones personales, sino que también tiene implicaciones en la vida social y política, ya que el amor es la primera manifestación del Espíritu Ético que culmina en la comunidad universal del Estado.

Por ello, atendiendo a la esencia propia del amor, lo concibe como algo esencialmente distinto de estas facultades: "El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento (...) no es razón (...) no es nada ilimitador, nada limitado, nada finito". Y la causa por la

cual no es nada "limitador" ni "limitado" ni "finito ", radica en que para Hegel -como se verá más adelante- el amor es un sentimiento del todo a través del cual el hombre se vincula al proceso infinito en el que se despliega la multiplicidad de la vida. (Rendón, 1994, p. 172)

Capítulo 4.

En contra del Romanticismo

Se ha hecho una exposición la visión del concepto de amor en Goethe y del desenvolvimiento lógico del concepto en Hegel, todo para llegar a este momento, poder ver tanto las similitudes como las diferencias en su concepción del amor. Para poder derrumbar la concepción Romantista del amor se unieron las visiones de amor de Hegel y Goethe, veremos en qué se acercan y en qué discrepan, pero sin importar esas diferencias siempre tienen el horizonte común de ir de contra del Romanticismo. Aunque Goethe es precursor del movimiento del Romanticismo también lo crítica, porque consideraba que el Romanticismo, con su énfasis en la subjetividad, la melancolía y el anhelo infinito, llevaba a una desconexión con la realidad y a una peligrosa tendencia al escapismo. Según él, los románticos glorificaban en exceso las emociones y la irracionalidad, algo que, para Goethe, era contrario a los valores de claridad, medida y objetividad que defendía. Goethe defendía los principios del Clasicismo¹⁰, que buscaban la armonía entre razón y emoción, humanidad y naturaleza, y promovían el equilibrio y la proporción en el arte. Para él, el objetivo del arte y de la vida no era el anhelo inalcanzable de lo infinito, como sostenían los románticos, sino la búsqueda de un ideal de perfección que pudiera alcanzarse mediante el esfuerzo humano consciente. Esta postura se refleja en su obra *Fausto I* (1808) y *II* (1832), donde el protagonista, pese a su insatisfacción perpetua y su búsqueda de lo absoluto, encuentra la redención no en el anhelo infinito, sino en la acción y el compromiso con el mundo.

Aunque Goethe se opuso al Romanticismo como movimiento, su influencia fue fundamental para muchos románticos. Obras como *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), con su exaltación de la emoción y su enfoque en el amor y el sufrimiento, fueron leídas como precursoras del

¹⁰ El Clasicismo es un movimiento cultural, estético e intelectual que busca recuperar los patrones estéticos y filosóficos de la Antigüedad clásica. Este movimiento resalta valores como la armonía, la proporción y el orden, y ha influido en diversas disciplinas artísticas a lo largo de la historia. Por eso Goethe también está en desacuerdo con la visión Ilustrada del amor.

Romanticismo. Sin embargo, Goethe lo que buscaba con este libro era hacer una crítica a la visión ilustrada del amor, porque esa subjetividad ponderada por Kant y las obligaciones morales son las que llevan Werther a la desesperación al no ser capaz de mediar esas obligaciones con su sentimiento. El subjetivismo característico de los románticos es inspirado por el subjetivismo kantiano, formulación que a Goethe le disgusta porque cree que ese subjetivismo fracciona al ser humano, el subjetivismo de Kant se va al extremo de la racionalidad y el subjetivismo del Romanticismo se va al extremo de la pasión. Las dos visiones desgarran al ser humano en facciones desprovistas, quitándole la capacidad de realización plena al ser humano. Goethe compartía con los románticos una profunda admiración por la naturaleza, aunque su enfoque era más científico y racional. Su interés por la biología y la morfología natural contrastaba con la tendencia de los románticos a interpretar la naturaleza como un símbolo de lo espiritual y lo divino. En *El Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán* (2012), Safranski describe cómo Goethe, pese a influir en algunos románticos, se distanció de sus ideas centrales.

La relación de Goethe con el Romanticismo fue compleja y ambivalente. Aunque rechazó muchos de los valores fundamentales del movimiento, sus obras y su figura influyeron profundamente en los románticos alemanes. Goethe representaba un modelo intelectual y literario que los románticos admiraban, pero al mismo tiempo, él se mantuvo distante y crítico hacia el rumbo que este movimiento tomó. Sin importar la distancia que Goethe quiso mantener, los románticos lo veneraban como una figura intelectual esencial. Autores como Novalis y Friedrich Schlegel veían en él a un genio creador que había transformado la literatura alemana, y a menudo lo situaban como una influencia crucial. Para ellos, obras como *Fausto* (1808), *Torquato Tasso* (1827) y sus poemas revelaban un espíritu profundo que conectaba con las inquietudes románticas, como el anhelo de trascendencia y la exploración de la subjetividad. Sin embargo, esta admiración no siempre fue correspondida. Goethe consideraba que el Romanticismo carecía de una dirección clara y que se entregaba demasiado al sentimentalismo y al ensueño. Mientras que los románticos celebraban lo sublime y lo irracional, Goethe prefería un enfoque más estructurado y equilibrado.

Para Goethe, los románticos estaban demasiado centrados en las emociones individuales, lo que los llevaba a un desequilibrio personal y artístico. Mientras los románticos celebraban la introspección y el subjetivismo, Goethe temía que esta tendencia al egocentrismo los alejara del compromiso con el mundo. En sus propias palabras, el Romanticismo: “Cubre de arabescos los

cristales empañados, mientras que el Clasicismo los limpia y permite que entre la luz.” (Innerarity, 1990, p. 74). Otra de las críticas de Goethe al Romanticismo es su exaltación de lo irracional y lo fantástico. Si bien Goethe no rechazaba por completo estos elementos, consideraba que debían estar al servicio de una estructura equilibrada y comprensible. Para él, el arte debía tener un propósito formativo y educativo, mientras que el Romanticismo, en su opinión, era demasiado caótico y subjetivo.

Como resultado, la visión del amor en la obra y el pensamiento de Goethe es compleja, rica y profundamente humana. Más que idealizar el amor de forma abstracta o mística, como lo hicieron muchos románticos, Goethe lo aborda desde una perspectiva que combina lo emocional, lo espiritual y lo terrenal. Para él, el amor es tanto una fuerza poderosa que transforma al individuo como una experiencia que puede ser al mismo tiempo fuente de plenitud y sufrimiento. Su enfoque del amor refleja su búsqueda constante de equilibrio entre pasión y racionalidad, un tema recurrente en su obra.

En cuanto a Hegel, este también comparte una ambivalencia con el Romanticismo, pero no tiene una conexión tan profunda como Goethe, Hegel fue parte del movimiento filosófico conocido como *Idealismo alemán*, que incluye figuras como Kant, Fichte y Schelling. Aunque el Romanticismo tiene su raíz filosófica en este idealismo, Hegel ocupa una posición intermedia. Por un lado, compartía con los románticos la preocupación por la libertad, la individualidad y el desarrollo espiritual, por otro, rechazaba el enfoque romántico excesivamente emocional y subjetivo. Hegel intentó reconciliar estos aspectos en su sistema filosófico, que buscaba integrar al individuo con la totalidad de la realidad histórica y espiritual.

Las conexiones de Hegel con el Romanticismo son varias, una es el anhelo de totalidad, comparten una preocupación por el todo. Para los románticos, esto se manifiesta en un anhelo infinito de conexión con la naturaleza, lo divino o la belleza. Hegel toma esta idea y la convierte en el núcleo de su sistema filosófico: el desarrollo de la razón absoluta. En su obra, el espíritu (Geist) es una fuerza histórica que busca reconciliar todas las contradicciones y alcanzar la totalidad. De ahí sale la segunda conexión o similitud, que es la importancia del espíritu y lo absoluto. El Romanticismo, especialmente en la obra de Novalis y Friedrich Schlegel, se caracteriza por una inclinación hacia lo espiritual y lo trascendental. Hegel adopta este interés, pero lo redefine en términos filosóficos. Para él, el espíritu no es una abstracción inalcanzable, sino una fuerza concreta que se despliega

en la historia, la cultura y las instituciones humanas. Su concepto de lo *Absoluto* es similar al anhelo romántico por lo infinito, pero Hegel lo ve como algo que se realiza en la práctica y en la historia, no como un ideal irrealizable. La última similitud es que ven a la historia y arte como manifestaciones del espíritu, Hegel, al igual que los románticos, otorgó gran importancia al arte, la religión y la historia como expresiones del espíritu humano. En sus *Lecciones sobre la estética* (1838), Hegel describe el arte como una manifestación esencial del espíritu, capaz de capturar verdades profundas sobre la condición humana. Sin embargo, para Hegel, el arte es solo una etapa en el desarrollo del espíritu, que culmina en la filosofía.

Las críticas de Hegel al Romanticismo son similares a las críticas de Goethe. El exceso de subjetividad es algo que Hegel criticaba al Romanticismo y también a Kant. Para los románticos, el individuo y sus emociones eran el centro de la experiencia, mientras que Hegel veía esto cómo un enfoque limitado: “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” (Innerarity, 1990, p. 68). En su filosofía, lo individual solo cobra sentido en relación con lo universal y lo colectivo. Según Hegel, el espíritu no puede reducirse a la experiencia individual, sino que debe entenderse en su desarrollo histórico y social. Así mismo, les criticaba la desconexión con la realidad histórica, porque Hegel también rechazaba el escapismo que caracterizaba a algunos románticos, quienes idealizaban lo infinito y lo sublime como un refugio frente a las imperfecciones del mundo real. En contraste, Hegel veía la historia y las instituciones humanas como el lugar donde se desarrolla el espíritu y donde se realiza lo absoluto. Criticaba a los románticos por su tendencia a evadir la realidad concreta y refugiarse en lo puramente emocional o fantástico. Otro punto importante, es la crítica a la fragmentación en el arte romántico, en sus *Lecciones sobre la estética* (1838), Hegel reconoce el valor del arte romántico, pero lo considera una etapa intermedia en el desarrollo del arte. Según él, el arte romántico refleja una lucha entre lo espiritual y lo terrenal, pero no logra resolver completamente esta tensión. Para Hegel, el arte clásico, con su armonía entre forma y contenido, representa un ideal más alto. El arte romántico, con su énfasis en la subjetividad y el simbolismo, es visto como un reflejo de un espíritu en crisis.

El concepto de amor en la filosofía de Hegel está profundamente conectado con su sistema filosófico, en particular con su visión de la libertad, la relación dialéctica entre el individuo y la totalidad, y su idea del desarrollo del espíritu. Para Hegel, el amor no es simplemente un sentimiento privado o una pasión irracional, sino una forma elevada de unión en la que se superan las contradicciones entre lo individual y lo universal, logrando una unión que enriquece y eleva a ambas partes. En la obra de Hegel, el amor se entiende como una reconciliación entre las polaridades del yo y el otro. Es una relación dialéctica en la que el individuo se trasciende a sí mismo al unirse con otro ser, pero, al mismo tiempo, conserva su identidad. Para Hegel, la libertad no es simplemente la capacidad de actuar según la propia voluntad, sino la realización del yo en el contexto de relaciones sociales y comunitarias. El amor, según Hegel, es una de las manifestaciones más altas de esta libertad, ya que en él el individuo se libera del egoísmo y del aislamiento al reconocer y valorar al otro como un igual. Esta idea se encuentra en continuidad con su filosofía ética, donde el individuo solo alcanza su verdadera libertad en la interacción y la reconciliación con los demás.

El amor, en la filosofía de Hegel, es una expresión de su método dialéctico. La relación amorosa implica una superación de la contradicción entre el yo y el otro, donde ambos se pierden momentáneamente en el otro, pero luego se reconcilian en una unidad superior. Esta unidad no elimina la individualidad de cada parte, sino que la eleva a un nivel más alto de existencia. Este concepto de amor como reconciliación dialéctica tiene implicaciones tanto en el ámbito personal como en el social. En el nivel personal, el amor implica un reconocimiento mutuo que permite a los individuos desarrollarse plenamente. En el nivel social, el amor se convierte en la base de instituciones éticas como la familia, que son fundamentales para el desarrollo de la sociedad y del espíritu humano.

“El amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo carácter ajeno (...). En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido”. 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. (Innerarity, 1990, p. 82)

Las similitudes entre Hegel y Goethe son muchas; su visión del amor es casi idéntica, aunque la de Goethe es un poco más sensible y entregada a lo más profundo del alma. No obstante, ambos viven en busca del punto medio perfecto que reconcilie el amor y la razón. Mientras que Hegel ve el amor como una fuente dialéctica de reconciliación, el amor por sí mismo puede reconciliar toda dualidad. Sus diferencias son radicales en su enfoque; uno es literario y el otro filosófico, siendo ambos de los mejores en su campo. En el sistema filosófico de Hegel, el amor está profundamente conectado con su concepción de la libertad. Para Hegel, el amor es una forma en que el individuo trasciende su egoísmo y encuentra su libertad al unirse con otro en una relación de reconocimiento mutuo. En el matrimonio, que para Hegel es una expresión ética del amor, se supera la mera subjetividad del deseo, y la pareja se une como una unidad concreta en un marco social. En la obra de Goethe, el amor es más ambivalente en su relación con la libertad: aunque se presenta a menudo como una fuerza liberadora que conecta al individuo con algo más grande, también puede ser una experiencia que limita y consume. Por ejemplo, en *Los sufrimientos del joven Werther* (1774), el amor lleva al protagonista a un estado de pasión obsesiva que finalmente lo destruye, mostrando cómo el amor puede esclavizar en lugar de liberar.

Otra diferencia es la dimensión social y ética del amor. En la filosofía de Hegel, el amor trasciende la esfera puramente individual y se convierte en la base de la familia, una institución ética esencial que conecta al individuo con la sociedad y el Estado. Para Hegel, el amor dentro de la familia es un ejemplo de cómo lo particular (los individuos) se reconcilia con lo universal (la comunidad). El amor, por tanto, tiene una función ética y social que lo sitúa más allá de lo meramente personal. Mientras que Goethe se centra en las experiencias individuales y emocionales del amor, sus obras tienden a explorar los conflictos que surgen cuando el amor se enfrenta a las normas sociales o éticas. En *Las afinidades electivas* (1809), muestra cómo el amor puede chocar con las estructuras sociales, llevando a la tragedia. Goethe no conceptualiza el amor como una institución ética, sino como una experiencia profundamente personal que puede desafiar o incluso destruir las normas sociales.

Por último, este amor y su trascendencia: el amor en Hegel tiene un carácter trascendental en la medida en que permite al individuo superar su aislamiento y conectarse con lo absoluto a través de relaciones éticas y sociales. Es una forma de realizar el espíritu en el mundo, pero siempre en el contexto de la realidad concreta. Mientras que en Goethe el amor también tiene una dimensión

trascendental, esta se manifiesta más a nivel individual y espiritual. En sus obras, el amor aparece como una fuerza que conecta a los personajes con lo divino o lo infinito, pero a menudo lo hace a través del sufrimiento o el sacrificio. Goethe explora cómo el amor puede ser una experiencia que eleva al individuo por encima de lo cotidiano, aunque a menudo de forma ambivalente o trágica. Sin embargo, estas diferencias no son significativas y se deben a su enfoque: Goethe, al ser un literato, tenía que mediar entre su pensamiento y la trama de la historia. Por eso, sus obras son tan complejas, porque esconden una gran crítica tanto al Romanticismo como a la visión ilustrada del amor. En general, los autores buscan la conciliación entre razón y amor, porque creen que de esa forma se podrá vivir el amor en su máxima manifestación. Goethe se queda a medio camino de esa reconciliación, y el trabajo lo culmina Hegel, quien encuentra en el amor el fundamento de su dialéctica. El resultado de ello es que el amor puede conciliar toda dualidad u oposición, porque en el amor no se domina ni es dominado: "la relación consigo mismo debe pensarse de tal manera que incluya al mismo tiempo el pensamiento en relación con el otro y viceversa " (Innerarity, 1990, p. 83). Esto ya no da cabida a la visión Romantista, porque está superada.

Conclusiones

Podemos ver cómo los dos autores derriban la visión Romantista del amor; entienden que lo romántico es importante, pero el punto medio entre razón y amor es lo que garantiza una experiencia sublime del amor. Ni en el extremo de la razón ni en el extremo del sentimiento se puede vivir un amor bello, que llene nuestra existencia y le dé sentido. El amor es el sentimiento más puro y valioso que tiene el ser humano, permitiéndole sacrificarse por sus seres amados. El amor es la actitud natural de la ética, dado que, sin pensar, actuamos en beneficio de aquellos que queremos. Esta visión del amor que construyen Hegel y Goethe es la mejor que se puede asumir para la vida, porque desde ella podemos actuar en el mundo sin dejarnos abrumar por el sentimiento o el peso de la razón.

El Romanticismo es valioso como momento cultural, pero se queda muy corto para la experiencia humana porque la limita a un campo de abstracción donde el ser humano queda ensimismado en su sentir. Lo aparta de la realidad concreta y objetiva, perdiéndose en un abismo interno que no tiene salida más que la desesperación. Mientras que el amor, como lo ven Hegel y Goethe, debe ser el conciliador de toda contradicción que se presente en el mundo, el amor es donde despunta

la fuerza vital y espiritual del ser humano, que encuentra más vida en la mirada amorosa de su madre que en el resto del universo. La fuerza inconmensurable que expresa el amor lo sitúa por encima del entendimiento o de lo lógico. No obstante, es fundamental para alcanzar la verdadera libertad, porque no se es libre cuando no se ha amado ni me han amado de verdad, de esa forma que nos muestran Hegel y Goethe.

El Romanticismo solo acertó en que el amor nos trasciende y nos hace fuertes, pero se equivoca al verlo idealizado, porque eso mismo lo coloca en un lugar inalcanzable. Realmente, el amor es lo primero que nos llega como seres humanos, desde el vientre de nuestras madres, y el reconocimiento que se nos da sin haber nacido, el cual es impulsado por el amor. Ciertamente, Hegel dijo que el amor nos lleva a lo universal, porque no hay nada más bello que amar mientras se es amado. Ese sentimiento nos permite contemplar, desde nuestra individualidad, que podemos alcanzar lo universal y pensar en un todo. La visión Romanticista del amor es insostenible y sucumbe ante el desarrollo lógico del concepto de amor de Goethe y Hegel, porque es ese el que nos llevará a un nuevo estadio de libertad y realización humana.

Bibliografía

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Madrid : Gredos .
- Aristóteles. (1988). *Política* . Madrid: Gredos.
- Coll, G. A. (1989). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* . Madrid : Centro de estudios constitucionales .
- Coll, G. A. (2001). *La Moral como Derecho. Estudio sobre la Moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Fernández, Ó. B. (11 de Abril de 2008). La familia como momento de la esfera de la eticidad. *Azoscación andaluza de filosofía*, 9. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfefindmkaj/https://elbuho.revistasaaafi.es/buho6/barroso.pdf
- Goethe, J. W. (2000). *Las afinidades electivas*. (H. C. Gabaudan, Trad.) Madrid: Alianza editorial.
- Goethe, J. W. (2016). *Los sufrimientos del joven Werther*. (J. M. Valverde, Trad.) Barcelona: Penguin randomhause grupo editorial.
- Hegel, G. W. (2 de Noviembre de 1800). Carta N° 29: De Hegel a Schelling. Frankfurt.
- Hegel, G. W. (1983). *El sistema de la eticidad* . Madrid: Editora nacional .
- Hegel, G. W. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* . Madrid: Alianza editorial.
- Hegel, G. W. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos aires: Sudamericana.
- Hegel, G. W. (2006). *Filosofía real* . Madrid: Fondo de cultura económica de España .
- Hegel, G. W. (2022). *Fenomenología del espíritu*. (J. A. Díaz, Trad.) Bogotá: Siglo del hombre.
- Innerarity, D. (1990). El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor. *Revista de filosofía Número 7*, 67-90.
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. (J. Conill Sancho, & A. Cortina Orts, Trads.) Madrid : Tecnos .
- Rendón, C. E. (1994). El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana. *Revista de estudios de filosofía* , 169- 182.
- Safranski, R. (2012). *El romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Barcelona : Tusquets Editores.