

# L'ÀNIMA BELLA (NOTES D'ESTUDI)

Antoni VICENS

La concepció de la veritat coneix a l'obra de Freud una important inflexió pels volts del pas de segle. Fins llavors la tècnica de la cura psicoanalítica treia els seus fruits del desenvelament d'una veritat que es presentava sota la forma d'amagada; i no ja solament com a mentida social o ficció novel·lística: era oculta per a la significació del subjecte mateix que n'era portador.

El 1905 Freud publica l'historial clínic de la seva pacient «Dora», escrit de fet cinc anys abans. La importància d'aquest cas l'exposa Jacques Lacan al seu escrit «Intervention sur le transfert» (1952 i 1966).

I fins i tot sabent que Lacan fou deixeble d'Alexandre Kojève, el seminari del qual freqüentà, la sorpresa és que faci passar la desarticulació del text freudià per l'ús de dues figures hegelianes, a saber: l'ànima bella i la llei del cor (i el deliri de la infatuació). Que trobarem sovint a l'obra de Lacan.

No ens donem lloc ací per a un estudi d'influència. Proposem que ressalta la coincidència en la descoberta de les lleis de la veritat i de les condicions que imposa a tot subjecte que hi prengui el seu lloc.

És la follia la que ensenya el nas —el terme de *Verrückheit* el trobem al text hegelian. I ens requereix que l'entenguem, i no com un símptoma més a afegir a la col·lecció nosològica: la veritat és follia.

Preguntant-nos què separa les dues figures hegelianes esmentades (res a la *Fenomenologia de l'esperit* n'essenyala la conjunció), però intuït on va l'aparellament de «Novalis» amb «Karl Moor», el nostre estudi hauria de recórrer a l'«Alcest» de Molière (així ho fa Lacan), a un «Hegel jove», o fins i tot a un «Nazarín» (B. Pérez Galdós), i a tants d'altres.

El comencem, aquest estudi, publicant-ne unes notes primeres.

Sigmund FREUD, *Fragment d'una anàlisi d'histeria. Historial clínic de «Dora»* (1905).

De quina manera la realitat pot arribar a ser una coartada, el subterfugi de més recursos per defugir-se?

Quan Freud surt a la recerca de la veritat esperant l'ensopec que li doni seny del camí cap al «trauma», es troba amb una sorpresa: el relat és

d'una realitat impecable. La lucidesa de la pacient es mostra per sobre de la dels seus pròxims, parts del seu símptoma. La veritat s'amaga en una forma d'autoanàlisi per l'estil d'un: «Les coses són així; és la realitat, això. Què hi vol canviar?» (LACAN, *Écrits*, p. 219).

«Quan al tractament psicoanalític —diu Freud— apareix una sèrie de pensaments correctament fonamentats i irreprotxables, sorgeix també un moment de perplexitat per al metge, que el malalt aprofita per preguntar: "Això és doncs del tot veritable i correcte. Què vol canviar a això que li he contat?" No tardem, però, a adonar-nos que idees com aquestes, inatacables per l'anàlisi, han estat fetes servir pel malalt per encobrir-ne d'altres que volen escapar a la seva crítica i a la seva consciència. Una sèrie de retrets contra d'altres persones fa sospitar una sèrie de retrets contra ell mateix i del mateix contingut. Només ens cal tornar a girar (*zurückzuwenden*) cada un dels retrets contra la pròpia persona que parla. Aquesta manera de defensar-se (*verteidigen*) d'un retret contra si mateix, aixecant contra una altra persona el mateix retret, té innegablement alguna cosa d'automàtic. Troba el seu model al «*Retourkutschen*» dels nens petits: quan algú els culpa d'alguna mentida donen com a resposta sense vacillar: «Ets un mentider». L'adult, en l'esforç per tornar la injúria a algú, buscaria un defecte real (*realen*) de l'adversari en lloc de destacar la repetició del mateix contingut. A la paranoia aquesta projecció del retret sobre un altre sense modificació del contingut, i per tant sense suport a la realitat, es fa manifest com a procediment constructor de deliri.» (Cap. 1).

Aquest procediment no canvia res a la cosa, però endega un lloc especial a la participació subjectiva en aquesta realitat. Allò que modificarà de manera essencial els continguts de veritat de la paraula de l'analitzant no pot ser de cap manera un procés de verificació: aquesta és garantida d'antuvi per la lucidesa de la descripció. Allò que intervé no és tampoc una reconstrucció del relat, fent-ho amb fins diferents dels que li suposem al psicoanalitzant. Només una inversió dialèctica, sostinguda pel compromís que els presents a la interlocució psicoanalítica han establert, pot representar alguna cosa nova per a la veritat. El símptoma, de què el subjecte és queixa, ve a coincidir amb la realitat que descriu. I en

aquest cas, Dora sap millor que els seus pròxims què és allò que passa. El símptoma agafa la forma d'una anàlisi perfecta. És inabordable.

¿Quina és la meta, el punt de suport que (a) fa possible aquest canvi a la direcció de la cura, i (b) garanteix que aquesta modificació no sigui un deliri més?

És que la figura de l'ànima bella i el pas de la llei del cor no són nous retrets que puguem fer d'altres. Ni tampoc la follia que hi trobem no és mai la del món.

*La realitat mateixa per-al-subjecte té la forma del símptoma.*

La diferència en els tractes a tenir amb ell és ètica. A això es reduirà la psicoanàlisi: a una nova relació subjectiva amb els símptomes, amb la realitat. Vegi's per exemple, de Freud, *La psicopatologia de la vida quotidiana*, on trobarem la distinció ètica entre la posició del psicoanalista respecte a la veritat del símptoma i les posicions que s'hi podrien acostar: la del supersticiós i la del paranoic.

És un lligam estret el que hi ha entre la posició de l'ànima bella i la condició humana. Les condicions mateixes de l'ésser de l'home imposen el pas per aquesta follia i per les il·lusions del narcisisme. Així la reducció d'aquest mecanisme a zero, la supressió total d'aquesta figura, comportaria la pèrdua de l'ésser mateix de l'home.

Un símptoma no és inadaptació a una realitat. Justament, d'adaptada, l'ànima bella ho està prou i massa. On és doncs el defici?

No hi ha solució definitiva del conflicte, però no de les dues parts, subjecte i realitat, sinó del subjecte amb allò que diu. És un dels modes de la interpretació psicoanalítica el que ací es dedueix: «Mira quina és la teva pròpia part al desordre de què et queixes».

Emmanuel KANT, *Crítica del judici*, s. 42: «De l'interès intel·lectual referit a allò que és bell» (1790).

L'ànima bella kantiana és al punt de contacte entre el sentiment moral i el judici estètic. Als dos casos es tracta de meres formes: sense con-

cepte les estètiques, i de llei universal les de les màximes pràctiques.

«Si un home que té prou gust per jutjar sobre els productes de les belles arts amb la més gran exactitud i la finor més gran (diu Kant) abandona a gust la cambra en què es troben aquestes bel·leses que alimenten la vanitat, o almenys els gaudis d'ordre social, a fi de girar-se cap a allò que és bell a la natura i de trobar-hi per al seu esperit la voluptuositat en una meditació que mai no podria acabar completament — hem de considerar amb respecte la seva elecció i suposar-li una ànima bella (*eine schöne Seele*), a la qual no pot pretendre cap *connaissanceur* de l'art, ni cap aficionat, per raó de l'interès que té pels seus objectes».

En general, ve a dir Kant, l'interès per la bel·lesa no és moral. Només hi hauria un cas en què la inclinació per la bel·lesa denota una qualitat moral: si és un interès immediat, si la contemplació és solitària, si els objectes són de la natura (o creguts com a tals), si no s'hi barreja cap atractiu sensual (això és: no li agrada el producte natural només segons la forma, sinó que ja l'existència sola d'això li plau), si a la cosa no li és lligat cap fi.

Només un objecte de la natura, i mai producte de l'art humana, pot inspirar un interès immediat, diu Kant, puix que per a ell immediat és sinònim de no social. «La natura ha produït aquesta cosa»: aquest pensament és a la base d'un interès no mediat per cap societat. (Recordem ací un «jove Hegel» que al davant de les massisses muntanyes alpines escrivia: «El panorama d'aquestes masses eternament mortes no em va donar altra cosa que la imatge uniforme i a la llarga monòtona que simplement *això és així*»).

«Això és així»: la màxima llei que la natura presa sense signes expressa per a l'home. I l'ànima bella s'ho passa arrestada en això —perquè el seu sentit moral és del mateix ordre immediat: «El cant dels ocells anuncia la joia i el contentament de l'existència».

Per a l'ànima bella la llei moral és del mateix ordre que la llei de la natura: una finalitat sense fi. Pren la natura no com a llei estranya a l'home, que el pot dominar, sinó sobre la base d'una «concordança (...) entre els seus productes i la nostra satisfacció». Fins aquí l'ànima bella no es distingiria; però fa un altre pas: la *signatura rerum* l'emmiralla. Ella es complau a veure-hi la

mateixa realitat que concep per a la llei moral: la d'una finalitat sense fi, «convenient per a la humanitat en general».

Friedrich SCHILLER, *De la gràcia i la dignitat* (1793).

L'ànima bella de Schiller és a la conciliació de la gràcia (*Anmut*) amb «l'esperit auster d'una llei que dirigeix l'home».

La natura no pot ésser proveïda de gràcia; només un subjecte n'és capaç. «La gràcia, diu Schiller, és la bellesa de la forma sota la influència de la llibertat». I aquesta és la capacitat, exclusiva de l'home, d'intervenir a la cadena de les causes —que per als éssers naturals és irrompible. En termes schillerians, l'home és l'únic ésser capaç d'un *joc sense codi*, lliure.

Conciliar la bellesa de la forma amb la llei (austera) és possible a l'ànima bella. Viure com jugant; que el racional i el concupiscible siguin la mateixa cosa; que llei i sentiments siguin una cosa i no una *altra* cosa; que l'instint sigui igual a la seva alteritat: aquest és el concepte d'una ànima bella.

«Es diu bella una ànima quan el sentit moral ha arribat a assegurar-se fins a tal punt de tots els sentiments de l'home, que pot abandonar sense por la direcció de la voluntat a l'afecte i no corre mai perill d'estar en contradicció amb les seves decisions. D'aquí que en una ànima bella no siguin en rigor morals les distintes accions, sinó el caràcter sencer. Tampoc no pot considerar-se mèrit seu una sola d'aqueixes accions, perquè la satisfacció de l'instint mai no pot anomenar-se meritòria. L'ànima bella no té altre mèrit que el fet d'ésser».

L'harmonització de sensibilitat i raó, d'inclinació i deure comporta per a l'ànima bella no saber mai res de la bellesa del seu obrar. Ara bé «l'ànima bella no coneix cap felicitat més dolça que la de veure imitat o realitzat a fora d'ella allò que de sant porta en ella mateixa, i abraçar en el món sensible el seu amic immortals». (L'amic immortal és el legislador-en-ell-mateix.)

Johann Wolfgang von GOETHE, *Anys d'aprenentatge de Wilhem Meister*. Llibre sisè: «Confessions d'una ànima bella» (1795-96).

Renascuda a un món de fantasies, l'ànima bella en conservarà la memòria al llarg de tota la se-

va confessió: «La meva propensió per a l'Invisible», com ella diu. Acompanyada d'una passió pel saber llibresc i experimental.

«...Però mai no se'm va ocórrer pensar què era de mi, ni si la meva ànima estava formada de la mateixa manera, ni si era com un mirall que reflectís la llum del sol etern, car això per descomptat jo ho tenia com a segur».

A través del novel·lesc entreveiem els sainets als quals es mostra la seva habilitat inconscient de convertir la circumstància en maldestre.

De dos candidats amb els quals coqueteja, en tria el malalt —com ella, diu— per fer-ne el seu anyellet, i per tornar a l'Invisible.

A la cort la seva por és més la manca de dissimulació que la dissolució.

Netejada de la sang que un Narcís ferit li paga a canvi de la seva «medicina moral» (carícies i abraçades, de fet), s'adona que el seu cos nu li és atractiu a ella mateixa. La claredat, però, amb què seduï el jove és de la mateixa categoria que el dubte que ella instal·la a la relació.

L'Invisible amic, és clar, en paga els plats trencats; Déu i dubte semblen d'arrel comuna. Remarquem, però, el pam i pipa que li dedica: presentada ben vestida al seu davant, li dona el mateix tracte que als seus —diguem-ne— amants: «Un cortesà s'ompliria d'inquietud si el seu príncep, del qual n'espera la seva fortuna, es captingués així amb ell; jo, però, no m'inquietava per això. Tenia tot allò que necessitava: salut i comoditats. Si el meu record li agradava a Déu, tant de bo; si no, jo pensava haver complert el meu deure».

L'aparició de l'home a la seva vida es dobla sempre amb el renovament d'una aliança amb l'Invisible. Convertint-lo amb l'objecte del seu desig, alhora desqualifica allò Visible i justifica el seu anhel de solitud amb «tot l'ordre de la creació».

En efecte, «¿com arranjar-se en un món al qual tot és indiferent o foll?». I aquesta és la qüestió que precedeix el seu examen de consciència («jo no desconeixia la meva ànima», diu) i el seu treure's la màscara.

Això dona pas a la llei del cor: «Em vaig treure la màscara i vaig procedir en cada ocasió segons em dictava el cor».

Ara bé: «Jo seguia estimant Narcís amb la mateixa tendresa», diu. «Narcís va començar a re-treure's i a captenir-se com un extrany».

Mestressa dels seus actes en una infantívola legalitat («a qui no em mereixia un respecte infantil, l'engegava de mala manera»), l'ànima bella es fa admirar del gineceu.

A diferència d'un cartesianisme de bona llei, ella estava disposada a refusar les discussions amb la part afectada i a «certificar la certesa amb la pèrdua del promès estimat». Li comunica la decisió quan ell ha esdevingut invisible; ella sola amb la llei del seu cor es basta per fer-lo feliç sense necessitar-lo.

Caigut el teló d'aquesta comedieta, desinteressada ella ja de l'afer, tranquil·la ja, diu: «Podia examinar la meua ànima tant com volia, de manera que havia sortit guanyant amb aquella pèrdua».

«Res no em lligava al món, i estava segura de no trobar-hi mai justícia». No és d'estranyar que després d'això «el seu camí propi» el trobés a la beateria.

Entengui's que no és mala fe el que denunciem, sinó que després de tanta experiència digués encara: «El dolent, allò que és dolent (...) era encara un misteri per a mi (...) No em tenia per dolenta, i trobava el meu estar abellidor. Si no s'haguessin interposat circumstàncies i relacions especials...»

No és gens sorprenent que aquesta reflexió sobre el mal vagi seguida d'una extraordinària exclamació: «Oh! per què haurem de valer-nos, per parlar d'aquestes coses, d'uns símbols que fan només referència a estats exteriors?» És que la natura del seu Déu és la indiferència: «On són al davant d'Ell l'alçària i la profunditat, la claredat i la foscor? Només per a nosaltres existeix el dalt i el baix, el dia i la nit». —Sí, i justament en això som homes.

A partir d'aquí la vida de la bella ànima troba en aquest Déu la coartada per a la desafecció i l'aliment de les seves fantasies. Un món reduït a la unitat del seu narcisisme, a la mesura dels seus sentiments; un Déu sotmès a la pura llei del seu cor; l'impuls identificat amb el bé —és el corol·lari d'una ànima que «entén tan poc de limitació com de penediment», i que no vol res que no li sàpiga mal.

G. W. F. HEGEL, *L'esperit del cristianisme i el seu destí*, «[El càstig com a destí suscitat per l'home]» (1799).

Hegel no considera aquí cap més acció d'altri que l'agressió injusta.

Les dues opcions a què això aboca, defensar-se i deixar de defensar-se, comporten conseqüència de patiment: es pateix tant en la lluita com en la passivitat. I als dos casos els és comú de no fer abandó del dret propi.

Aquells que lluiten consideren la possibilitat de la pèrdua; la posen en joc sense sotmetre's al destí. Deixen que sigui la realitat (el poder i la força) qui decideixi a propòsit del dret. O bé es lliuren desarmats (com si estiguessin morts) a l'arbitri d'un tercer, jutge.

Aquell que decideix de sotmetre's al destí i passar patiment queda lligat a la pèrdua.

Ambdues opcions aboquen a una contradicció entre el concepte del dret i la seva realitat —aquest és un sinònim hegelian de l'agressió injusta.

Doncs bé, «la veritat dels dos oposats, de la valentia i la passivitat, s'unifica a la bellesa de l'ànima. Del valent, en conserva la vida tot i eliminant l'oposició. Del passiu li queda la pèrdua del dret mentre que el seu dolor desapareix. Sorgeix així una superació (*eine Aufhebung*) del dret sense patiment, una elevació vivent i lliure per damunt de la pèrdua del dret i per damunt de la lluita».

Com assenyala Eugenio Trías al seu llibre *El lenguaje del perdón*, aquí s'insinua allò que de «*huida del escenario real*» (p. 46) té aquesta ànima bella. En efecte: «L'home que deixa anar allò a què un altre s'apropa amb hostilitat, que deixa d'anomenar-se l'objecte que un altre toca, se salva de ser manipulat per l'altre o pel jutge, se salva de la necessitat de manipular els altres. Si algun costat seu arriba a ser tocat es retira d'ell i abandona a l'altre una mera cosa que, des del mateix moment de l'agressió, ha transformat en cosa d'altri».

Aquesta sargantana moral es «dessolidaritza» (mot d'E. Trías) i d'aquesta manera «tots els sofriments que li vénen són justos; són el seu destí infortunat (*unglückliches Schicksal*) que ella mateixa ha suscitat amb consciència, i el seu honor és sofrit amb justícia, puix que s'ha elevat tant per sobre d'aquests drets que els ha volgut tenir com a enemics. I puix que aquest destí és arrelat a ella mateixa, el pot suportar, es pot enfrontar amb ell, car els seus sofriments no representen

mateixa realitat que concep per a la llei moral: la d'una finalitat sense fi, «convenient per a la humanitat en general».

Friedrich SCHILLER, *De la gràcia i la dignitat* (1793).

L'ànima bella de Schiller és a la conciliació de la gràcia (*Anmut*) amb «l'esperit auster d'una llei que dirigeix l'home».

La natura no pot ésser proveïda de gràcia; només un subjecte n'és capaç. «La gràcia, diu Schiller, és la bellesa de la forma sota la influència de la llibertat». I aquesta és la capacitat, exclusiva de l'home, d'intervenir a la cadena de les causes —que per als éssers naturals és irrompible. En termes schillerians, l'home és l'únic ésser capaç d'un *joc sense codi*, lliure.

Conciliar la bellesa de la forma amb la llei (austera) és possible a l'ànima bella. Viure com jugant; que el racional i el concupiscible siguin la mateixa cosa; que llei i sentiments siguin una cosa i no una *altra* cosa; que l'instint sigui igual a la seva alteritat: aquest és el concepte d'una ànima bella.

«Es diu bella una ànima quan el sentit moral ha arribat a assegurar-se fins a tal punt de tots els sentiments de l'home, que pot abandonar sense por la direcció de la voluntat a l'afecte i no corre mai perill d'estar en contradicció amb les seves decisions. D'aquí que en una ànima bella no siguin en rigor morals les distintes accions, sinó el caràcter sencer. Tampoc no pot considerar-se mèrit seu una sola d'aqueixes accions, perquè la satisfacció de l'instint mai no pot anomenar-se meritòria. L'ànima bella no té altre mèrit que el fet d'ésser».

L'harmonització de sensibilitat i raó, d'inclinació i deure comporta per a l'ànima bella no saber mai res de la bellesa del seu obrar. Ara bé «l'ànima bella no coneix cap felicitat més dolça que la de veure imitat o realitzat a fora d'ella allò que de sant porta en ella mateixa, i abraçar en el món sensible el seu amic immortal». (L'amic immortal és el legislador-en-ell-mateix.)

Johann Wolfgang von GOETHE, *Anys d'apprentatge de Wilhem Meister*. Llibre sisè: «Confessions d'una ànima bella» (1795-96).

Renascuda a un món de fantasies, l'ànima bella en conservarà la memòria al llarg de tota la se-

va confessió: «La meua propensió per a l'Invisible», com ella diu. Acompanyada d'una passió pel saber llibresc i experimental.

«...Però mai no se'm va ocórrer pensar què era de mi, ni si la meua ànima estava formada de la mateixa manera, ni si era com un mirall que reflectís la llum del sol etern, car això per descomptat jo ho tenia com a segur».

A través del novel·lesc entreveiem els sainets als quals es mostra la seva habilitat inconscient de convertir la circumstància en maldestre.

De dos candidats amb els quals coqueteja, en tria el malalt —com ella, diu— per fer-ne el seu anyellet, i per tornar a l'Invisible.

A la cort la seva por és més la manca de dissimulació que la dissolució.

Netejada de la sang que un Narcís ferit li paga a canvi de la seva «medicina moral» (carícies i abraçades, de fet), s'adona que el seu cos nu li és atractiu a ella mateixa. La claredat, però, amb què seduï el jove és de la mateixa categoria que el dubte que ella instal·la a la relació.

L'Invisible amic, és clar, en paga els plats trencats; Déu i dubte semblen d'arrel comuna. Remarquem, però, el pam i pipa que li dedica: presentada ben vestida al seu davant, li dóna el mateix tracte que als seus —diguem-ne— amants: «Un cortesà s'ompliria d'inquietud si el seu príncep, del qual n'espera la seva fortuna, es captingués així amb ell; jo, però, no m'inquieta va per això. Tenia tot allò que necessitava: salut i comoditats. Si el meu record li agradava a Déu, tant de bo; si no, jo pensava haver complert el meu deure».

L'aparició de l'home a la seva vida es dobla sempre amb el renovament d'una aliança amb l'Invisible. Convertint-lo amb l'objecte del seu desig, alhora desqualifica allò Visible i justifica el seu anhel de solitud amb «tot l'ordre de la creació».

En efecte, «¿com arranjar-se en un món al qual tot és indiferent o foll?». I aquesta és la qüestió que precedeix el seu examen de consciència («jo no desconeixia la meua ànima», diu) i el seu treure's la màscara.

Això dóna pas a la llei del cor: «Em vaig treure la màscara i vaig procedir en cada ocasió segons em dictava el cor».

Ara bé: «Jo seguia estimant Narcís amb la mateixa tendresa», diu. «Narcís va començar a re-treure's i a captenir-se com un extrany».

Mestressa dels seus actes en una infantívola legalitat («a qui no em mereixia un respecte infantil, l'engegava de mala manera»), l'ànima bella es fa admirar del gineceu.

A diferència d'un cartesianisme de bona llei, ella estava disposada a refusar les discussions amb la part afectada i a «certificar la certesa amb la pèrdua del promès estimat». Li comunica la decisió quan ell ha esdevingut invisible; ella sola amb la llei del seu cor es basta per fer-lo feliç sense necessitar-lo.

Caigut el teló d'aquesta comedieta, desinteressada ella ja de l'afer, tranquil·la ja, diu: «Podia examinar la meua ànima tant com volia, de manera que havia sortit guanyant amb aquella pèrdua».

«Res no em lligava al món, i estava segura de no trobar-hi mai justícia». No és d'estranyar que després d'això «el seu camí propi» el trobés a la beateria.

Entengui's que no és mala fe el que denunciem, sinó que després de tanta experiència digués encara: «El dolent, allò que és dolent (...) era encara un misteri per a mi (...) No em tenia per dolenta, i trobava el meu estar abellidor. Si no s'haguessin interposat circumstàncies i relacions especials...»

No és gens sorprenent que aquesta reflexió sobre el mal vagi seguida d'una extraordinària exclamació: «Oh! per què haurem de valer-nos, per parlar d'aquestes coses, d'uns símbols que fan només referència a estats exteriors?» És que la natura del seu Déu és la indiferència: «On són al davant d'Ell l'alçària i la profunditat, la claredat i la foscor? Només per a nosaltres existeix el dalt i el baix, el dia i la nit». —Sí, i justament en això som homes.

A partir d'aquí la vida de la bella ànima troba en aquest Déu la coartada per a la desafecció i l'aliment de les seves fantasies. Un món reduït a la unitat del seu narcisisme, a la mesura dels seus sentiments; un Déu sotmès a la pura llei del seu cor; l'impuls identificat amb el bé —és el corollari d'una ànima que «entén tan poc de limitació com de penediment», i que no vol res que no li sàpiga mal.

G. W. F. HEGEL, *L'esperit del cristianisme i el seu destí*, «[El càstig com a destí suscitat per l'home]» (1799).

Hegel no considera aquí cap més acció d'altri que l'agressió injusta.

Les dues opcions a què això aboca, defensar-se i deixar de defensar-se, comporten conseqüència de patiment: es pateix tant en la lluita com en la passivitat. I als dos casos els és comú de no fer abandó del dret propi.

Aquells que lluiten consideren la possibilitat de la pèrdua; la posen en joc sense sotmetre's al destí. Deixen que sigui la realitat (el poder i la força) qui decideixi a propòsit del dret. O bé es lliuren desarmats (com si estiguessin morts) a l'arbitri d'un tercer, jutge.

Aquell que decideix de sotmetre's al destí i passar patiment queda lligat a la pèrdua.

Ambdues opcions aboquen a una contradicció entre el concepte del dret i la seva realitat —aquest és un sinònim hegelian de l'agressió injusta.

Doncs bé, «la veritat dels dos oposats, de la valentia i la passivitat, s'unifica a la bellesa de l'ànima. Del valent, en conserva la vida tot i eliminant l'oposició. Del passiu li queda la pèrdua del dret mentre que el seu dolor desapareix. Sorgeix així una superació (*eine Aufhebung*) del dret sense patiment, una elevació vivent i lliure per damunt de la pèrdua del dret i per damunt de la lluita».

Com assenyala Eugenio Trías al seu llibre *El lenguaje del perdón*, aquí s'insinua allò que de «*huida del escenario real*» (p. 46) té aquesta ànima bella. En efecte: «L'home que deixa anar allò a què un altre s'apropa amb hostilitat, que deixa d'anomenar-se l'objecte que un altre toca, se salva de ser manipulat per l'altre o pel jutge, se salva de la necessitat de manipular els altres. Si algun costat seu arriba a ser tocat es retira d'ell i abandona a l'altre una mera cosa que, des del mateix moment de l'agressió, ha transformat en cosa d'altri».

Aquesta sargantana moral es «dessolidaritza» (mot d'E. Trías) i d'aquesta manera «tots els sofriments que li vénen són justos; són el seu destí infortunat (*unglückliches Schicksal*) que ella mateixa ha suscitat amb consciència, i el seu honor és sofrir amb justícia, puix que s'ha elevat tant per sobre d'aquests drets que els ha volgut tenir com a enemics. I puix que aquest destí és arrelat a ella mateixa, el pot suportar, es pot enfrontar amb ell, car els seus sofriments no representen

una pura passivitat, una dominació vinguda d'un altre, sinó que són el seu propi producte.

Un destí sense fortuna, un *automaton* sense *tyché*, en termes aristotèlics, és el producte de la seva consciència. Amb la «bellesa d'ànima» se suscita un mecanisme en el qual ella no és implicada més que per la seva posició ètica. L'ànima bella s'anihila al davant del seu propi *Schicksal*. «L'home [d'ànima bella] per salvar-se [del conflicte ètic] es dóna la mort; per tal de no veure allò que és seu [no la cosa, sinó la seva pròpia subjectivitat, el seu *Schicksal*] en mans d'un altre, deixa d'anomenar-ho seu».

Ara bé, el destí el pot portar, a còpia d'agresions d'altri i d'anihilacions, a punt al qual hagi hagut de «retirar-se completament al buit».

Aquí apareix l'ambigüitat hegeliana (cf. E. Trías, p. 43): «l'home, diu Hegel, en col·locar-se al seu davant el destí de la manera més completa, s'ha aixecat ell mateix per sobre de tot destí». ¿No és l'ànima bella la que ací parla?: «és la vida la que se li ha tornat infidel, no és ell qui d'ha tornat infidel a la vida».

En tot cas, «abans de convertir la vida en el seu enemic, abans de suscitar al seu davant un (subratllem: *un*) destí, fuig de la vida.» D'aquesta manera, «*die höchste Freiheit ist das negative Attribut der Schönheit der Seele*, la més alta llibertat és l'atribut negatiu de la bellesa de l'ànima, això és, la possibilitat de fer renúncia de tot,

per salvar-se». Segons Hegel (ací), això és el que obre a la reconciliació.

Així és associada la culpa suprema amb la més alta innocència. Tota ofensa s'esvaeix, tota ferida guareix, al cor no li queda cap sentiment hostil, ni cap consciència tampoc. Aquesta és lliurada a les mans de l'altre i el subjecte queda a la innocència. Tan net queda el subjecte, tan descixit, que no sabem on trobar-lo.

Hegel sí que el troba: al cor, en un cor que no insisteix. El destí de l'ànima bella s'identifica amb la seva fortuna. El dret, al qual venien a presentar-se el seu destí i el mal geni de l'altre, ja no existeix. El destí, que ella havia armat en contra d'ella mateixa, s'ha esvanit als aires de la nit. (A la *Fenomenologia de l'esperit*, en canvi, és la mateixa ànima bella la que es dissol a l'aire obrint el reconeixement del mal.) Aquí Hegel considera que aquell que no embelleix la seva ànima reforça «les determinacions que interdiuen anar més enllà de les seves pròpies realitats, més enllà de les seves faltes».

«No jutgeu i no sereu jutjats, perquè amb la mateixa mesura amb què amideu sereu amidats»: aquest és el manament suprem de l'ànima bella; i com a resposta real a l'absència de mesura el que suscita és la vida, el que manté és la incommensurabilitat del cor humà. Una ànima bella és «per damunt de la llei i del destí» —i això ho paga amb la pèrdua de la realitat.