

LA CONCEPCIÓN DE “ALMA BELLA” EN EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU Y SU DIFERENCIA CON LA CONCEPCIÓN DE “ALMA BELLA” EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

ROUSSEAU’S CONCEPTION OF THE “BEAUTIFUL SOUL” AND ITS DIFFERENCE WITH HEGEL’S

Carlos Alfaro

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

Resumen: A simple vista, podría pensarse que la concepción de “alma bella” expuesta por Hegel en sus escritos es similar al tipo humano homónimo presentado por Rousseau en Julie. Los protagonistas de la novela epistolar rousseauiana son individuos cuya perspectiva personal de la virtud los empuja a evadir o violar las determinaciones establecidas por la sociedad. Esta actitud es comparable a la de la figura hegeliana del Espíritu. Sin embargo, la aparente semejanza entre ambas interpretaciones oculta importantes diferencias que deben ser observadas.

Palabras clave: alma bella, conciencia, autoconciencia, virtud, deber.

Abstract: At first sight, someone could think that Hegel’s own notion of “beautiful soul” is similar to the homonymous human type stated by Rousseau in Julie. The Rousseauian epistolary novel’s characters are individuals whose personal perspectives on virtue allow them to evade or violate the determinations established by society. This attitude is comparable to the Hegelian figure of the Spirit. However, the apparent similarity between both interpretations hides main differences which must be observed.

Keywords: beautiful soul, conscience, self-consciousness, virtue, duty.

A simple vista, podría pensarse que la concepción de “alma bella” expuesta por Hegel en sus escritos es similar a la representación formulada por Rousseau acerca de este tipo humano. El filósofo alemán bien podría haber pensado en la obra del pensador ginebrino cuando concebía la mencionada figura del Espíritu. Varios comentaristas avalan esta hipótesis de lectura¹. Consideran que Hegel se inspiró en la lectura de *Julie* al momento de pergeñar su concepción crítica de “alma bella”. Los protagonistas de la novela epistolar rousseauiana presentan cierta similitud con la noción hegeliana: son individuos que presentan una perspectiva crítica hacia las determinaciones establecidas por la sociedad. Esta actitud es comparable a la del tipo humano expuesto por Hegel. Este se define a sí mismo como la conciencia del deber universal. Por este motivo, desdeña cualquier interpretación de la ley moral que no se ajuste a su visión personal de la misma. Sin embargo, la aparente semejanza entre ambas interpretaciones oculta importantes diferencias que deben ser observadas. Según Hegel, el alma bella cae en la inacción y se aísla de la sociedad. Pero los personajes creados por Rousseau buscan a sus pares e intentan construir una comunidad que se rija por sus preceptos. Las diferencias entre los planteos de ambos pensadores se verán con mayor claridad cuando hayamos expuesto sus respectivas perspectivas.

1. LA CONCEPCIÓN DE “ALMA BELLA” EN EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau desarrolló una concepción de “alma bella” que se manifiesta en *Julie, ou la nouvelle Héloïse*². Rousseau relata en sus *Confesiones* el

¹ Vid. Dudley KNOWLES, *Hegel and the Philosophy of Right*, London, Routledge, 2002, pp. 191-220; Allen SPEIGHT, *Hegel, Literature and the problem of agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 98; Michael H. HOFFHEIMER, “The Influence of Schiller’s Theory of Nature on Hegel’s Philosophical Development”, en *Journal of the History of Ideas* 46, n. 2 (1985) 231-244. Werner HARTKOPF, “Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, n. 4 (1976) 545-66. Benjamin C. SAX, “Active Individuality and the Language of Confession: The Figure of the Beautiful Soul in the Lehrjahre and the Phänomenologie”, en *Journal of the History of Philosophy* 21, n. 4 (1983) 437-466.

² Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa*, Madrid, Akal, 2007. Como se sabe, la mencionada obra es una novela epistolar que trata sobre las vivencias de dos amantes: Julie d’Étange y su tutor. Julie le comunica a su prima Claire que su padre ha concertado el matrimonio entre ella y un amigo de la familia. Ante semejante situación, su amante mantiene la relación en secreto. Édouard, un amigo de los jóvenes amantes, decide intermediar ante el padre de Julie para que acepte al amante de ella como su yerno, pero este rehúsa aceptar la alianza. Julie le escribe para comunicarle que nunca se casará con él sin el consentimiento de su padre, pero que tampoco se casará con otro hombre sin el consentimiento de su amante. Poco tiempo después Julie descubre que su madre ha encontrado las cartas ocultas de su amante. La señora de d’Étange fallece y Julie culpa a su amante por la tragedia, renunciando a él y prometiendo expiar sus pecados por el resto de su vida. Al mismo tiempo, el padre de Julie –el barón de d’Étange– tiene acceso a la correspondencia entre los amantes y le escribe una carta él, llamándolo corruptor y exigiéndole que corte todo contacto con su hija. El amante le responde al barón de d’Étange que él renuncia a Julie porque ella se lo ha pedido. En una esquila adjunta le restituye a Julie el derecho de comprometerse con otro hombre.

proceso intelectual que lo llevaría a escribir la obra en cuestión. El mismo se iniciaría en 1757 al concebir una novela acerca de una joven doncella, buena por naturaleza, que se enamora inocentemente, y que luego se esfuerza por ser virtuosa. Incluso reconoce que el personaje de Julie es parecido a la señora de Houdetot, de quien estaba enamorado³. Rousseau sostenía que los atributos del alma bella son innatos, y no se adquieren mediante la formación estética⁴. En segundo lugar, Rousseau consideraba que la conducta virtuosa de un alma bella no podía ser evaluada con criterios sustentados en la opinión pública, en las costumbres, ni tampoco por medio de la razón⁵. La caracterización de los personajes principales de su novela permite observar los rasgos mencionados.

Édouard, al notar la depresión de su amigo, le propone embarcarse en una expedición que dará la vuelta al mundo. Años después, Julie, advertida del regreso de Saint-Preux –como lo llamaba Claire–, decide contarle su pasado a su marido. Luego de este acontecimiento, el Monsieur de Wolmar –el marido de Julie– le escribe una carta a su ex amante, invitándole a hospedarse en su hogar. El reencuentro entre los antiguos amantes se da ahora en los términos de una amistad, y el Monsieur de Wolmar decide confiarle la educación de sus hijos a Saint-Preux. La novela finaliza con la trágica muerte de Julie, intentando socorrer a su hija Henriette.

³ Jean Jacques ROUSSEAU, *Les confessions*, en *Œuvres Complètes de J.J. Rousseau*, París, Furne, Libraire-Éditeur, 1825, tomo I, pp. 227-30.

⁴ Robert E. NORTON, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Itaca, Cornell University Press, 1995, p. 138. Robert E. Norton sostiene que hay un cambio dramático en el tratamiento del tema en cuestión, al dejar de lado la categoría “belleza moral” y reemplazarla por “alma bella”. En el primer caso, se observa la definición de un atributo que puede ser aprehendido por la conciencia individual mediante una correcta formación. La “belleza moral” sería entonces una cualidad ética aprehensible. El pensamiento de Shaftesbury es un ejemplo de ello: el filósofo británico creía en la bondad innata de los hombres. Pero esta última debía ser cultivada para que el ser humano fuera un “virtuoso” que alcanzara la “belleza moral”. En el segundo caso, se asiste a un atributo innato. Es decir, una cualidad que el hombre posee desde su nacimiento. Como le es connatural, la posesión de un “alma bella” no depende de la formación que reciba el individuo.

⁵ Irving BABBITT, *Rousseau and Romanticism*, Memphis, General Books, 2010, pp. 72-3, 78, 102. Irving Babbitt tiene una perspectiva crítica sobre la concepción rousseauiana de alma bella. Considera que esta se caracteriza por su indolencia y la evasión de la responsabilidad moral, valiéndose de la noción de bondad innata como excusa. Babbitt sostiene que, en lo ideal, la inclinación del que rechaza el orden externo por la espontaneidad sería el altruismo. Pero en la realidad, lo que se da es el egoísmo. Para el comentarista, la doctrina del alma bella es una parodia de la doctrina de la gracia. Pues la primera sostiene que el hombre actúa correctamente, no por propia motivación, sino porque la naturaleza a través de él lo determina. Del mismo modo, la doctrina de la gracia sostiene que el hombre actúa correctamente, no por propia motivación, sino porque Dios lo determina. Pero, en el caso del alma bella, la humildad desaparece y el orgullo permanece, ya que esta tiene una imagen superlativa de sí misma. Así, puede refugiarse en su interioridad ante cada delito que cometa. La perspectiva de Babbitt encuentra cierto fundamento en la cuarta de las *Cartas Morales* de Rousseau. (Cfr. Jean Jacques ROUSSEAU, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, pp. 143-9). El pensador ginebrino sostiene que un alma sensible está determinada a actuar de acuerdo con la virtud.

Rousseau amplía su perspectiva en la carta moral V y afirma que la conciencia es un principio innato de justicia y de verdad moral. Es decir, la conciencia es un instinto compartido por todos los hombres. (*Ibid.*, pp. 151-8). Cuando se procede con arreglo a la justicia y la verdad moral, se actúa pensando en el bienestar del alma. Este interés moral es la única motivación que la virtud se propone. El pensador ginebrino lo afirma en una carta dirigida a

Es posible sostener que Julie –el personaje protagónico de la obra– posee rasgos atribuibles a los de un “alma bella”. De hecho, su amante le atribuye un “alma bella” en la carta X de la primera parte de la obra⁶. En primer lugar, la protagonista insiste constantemente en la adhesión a la virtud como principio rector de su vida. En segundo lugar, Julie sostiene la identidad de la virtud con la conciencia del deber. En tercer lugar, identifica la conciencia del deber con la disposición a ayudar al prójimo. En cuarto lugar, la disposición a servir a los demás se revela como una inclinación natural que trasciende la conciencia del deber. En quinto lugar, su inclinación natural no sólo trasciende la conciencia del deber, sino que entra en conflicto con esta última.

Son las propias afirmaciones de su amante las que permiten corroborar que Julie identificaba la virtud con la conciencia del deber: él sostenía ante la señora d’Étange, la madre de la protagonista, que Julie le había enseñado a sacrificar la dicha en nombre de la obligación⁷. Pero la conciencia del deber no basta para definir al personaje de Julie como un “alma bella”. Un atributo que la define como tal es su inclinación por el bienestar de los demás. En efecto, la preocupación que la protagonista de la novela siente hacia los desposeídos realza la figura de un “alma bella” que se ocupa de la felicidad de quienes la rodean. Semejante conducta fue corroborada por su amante, tal como se lo comunicó a su amigo Édouard en la segunda carta de la quinta parte de la novela. En la misma, Saint-Preux se refería a la vida cotidiana en la casa de Julie –la cual giraba alrededor de la protagonista de la novela–. Ella siempre se mostraba solícita a la hora de ayudar a quienes lo necesitaran, fueran ellos miembros de la familia, o vecinos que habitaran en las cercanías⁸. Ya anteriormente, el mismo Saint-Preux le escribía a Julie y le afirmaba que, si la amaba con tanta pasión era porque ella no podía desear nada que no fuera bueno⁹.

Grimpel d’Offreville, el 4 de octubre de 1761. (*Ibid.*, pp. 205-10). Pero una persona virtuosa no solamente es tal por ser justa, sino porque ha triunfado sobre las pasiones. Tal como lo sostiene Rousseau en su carta a Monsieur de Franquières, el 15 de enero de 1769 (*Ibid.*, pp. 311-29).

De lo anteriormente establecido se infiere que la mayoría de los hombres sólo pueden ser virtuosos si vencen sus pasiones y actúan de acuerdo con los dictámenes de sus respectivas conciencias. Pero algunas almas sensibles actúan virtuosamente, sin que medie tensión entre lo que desean y lo que deben hacer. Pues su deseo es actuar con arreglo a lo que establece su conciencia.

⁶ Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa*. p. 64: “¡Qué razón tiene, mi querida Julia, cuando dice que todavía no la conozco! Cada vez que creo conocer todos los tesoros de su hermosa alma, descubro otros nuevos.”

⁷ *Ibid.*, tercera parte, carta II, p. 347: “Pero Julia me ha mostrado demasiado bien cómo hay que inmolar la felicidad al deber; ella me dio ejemplo, tan valientemente, como para que, al menos por una vez, sepa imitarla.”

⁸ *Ibid.*, quinta parte, carta II, pp. 575-6.

⁹ *Ibid.*, segunda parte, carta XII, p. 259: “Pero, ¿sabes por qué te amo así? ¡Ah, mujer incompatible! Es porque tú no puedes querer nada que no sea honrado, y que tu amor por la virtud es más invencible que el que yo siento por tus encantos.”

Pero si su amante y sus allegados no dudaban de las inclinaciones de Julie, ella en cambio sí lo hacía. A través de la obra se encuentran frecuentes muestras de remordimiento por las pasiones que se generaban en su seno, así como exhortaciones de sus allegados para que evitara martirizarse con la culpa que todo esto le provocaba. Por ejemplo, la carta XIII de la cuarta parte de la obra es una esquila de Claire remitida a Julie, la cual se inicia con una exhortación a esta última para que no tema a sus propias inclinaciones, pues es una persona virtuosa¹⁰. También Saint-Preux, su amante, le señalaba el excesivo celo que ponía en controlar sus sentimientos, y le advertía que con ello pasaba de la virtud a la cobardía¹¹. Se observa así el conflicto que subyace en el interior de la protagonista: temía que sus inclinaciones afectivas se opusieran a la conciencia del deber. El dilema se resolvía normalmente a favor de sus tendencias afectivas. Al respecto, resulta muy reveladora la carta XV de la tercera parte de la obra¹²: luego de un tiempo, y ya comprometida con el Monsieur de Wolmar, Julie le escribía nuevamente a su amante, confesándole que le era imposible olvidarlo, y que nunca dejaría de amarlo¹³. Las obligaciones que se había impuesto fueron imposibles de cumplir, pues se opusieron a las tendencias naturales. Por este motivo, Julie prefirió seguir sus inclinaciones, antes que continuar descariándose por culpa de la razón¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, cuarta parte, carta XIII, p. 542: “Pobre prima, ¡cuántos tormentos te infliges sin cesar, con tantas razones como tienes para vivir en paz! ¡Todo el mal viene de ti, oh Israel! Si siguieras tus propias reglas, como son: que en cuestión de sentimientos sólo hay que escuchar a la voz interior y que el corazón haga callar a la razón, te entregarías sin escrúpulo a la tranquilidad que tu corazón te inspira, y no te esforzarías, en contra de su testimonio, en tener miedo de un peligro que sólo puede venir del mismo corazón.”

¹¹ *Ibid.*, sexta parte, carta VII, pp. 725-7.

¹² Para comprender la misma es necesario tener en cuenta que la madre de Julie, luego de descubrir la correspondencia entre su hija y su amante, había sido presa de una enfermedad que la llevaría a la muerte. La protagonista de la novela culpaba del fallecimiento de su progenitora al descubrimiento que esta había hecho de la relación clandestina entre los amantes. Por este motivo, había jurado terminar con el vínculo que existía entre ella y Saint-Preux. De esta manera, decía, expiaría la culpa que la asediaba.

¹³ Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa*, tercera parte, carta XV, p. 375: “Es demasiado, es demasiado. Amigo mío, has vencido. No estoy hecha a prueba de tanto amor; mi resistencia se agotó. Usé todas mis fuerzas; mi conciencia es mi consolador testigo. ¡Que el cielo no me pida más de lo que me ha dado! Este corazón que tantas veces compraste y que tan caro le valió al tuyo, te pertenece sin reservas; fue tuyo desde el primer momento en que te vieron mis ojos, seguirá siendo tuyo hasta en mi último suspiro. Bien lo mereciste como para perderlo, y estoy cansada de servir a una quimérica virtud en perjuicio de la justicia.”

¹⁴ *Ibid.*, tercera parte, carta XV, p. 375: “Sí, tierno y generoso amante, tu Julia seguirá siendo tuya, te seguirá amando. Lo necesito, lo quiero y lo debo. Te entrego de nuevo el poder que te dio el amor; nunca te será arrebato. En vano una engañosa voz murmura en el fondo de mi alma, pero ya no va a engañarme. ¿Qué son los vanos deberes que me impone, en comparación con el deber de amar siempre a quien el cielo me hizo amar? El deber más sagrado de todos, ¿no es para contigo?, ¿no es sólo a ti a quien yo prometí todo? El primer voto de mi corazón, ¿no fue el de no olvidarte jamás?; tu inviolable fidelidad, ¿no es un nuevo compromiso para la mía? ¡Ah!, en este arrebato de amor que me devuelve a ti, mi único pesar es el haber luchado contra sentimientos tan queridos y tan legítimos. ¡Naturaleza, oh dulce naturaleza!, retoma

Pareciera entonces que la concepción de virtud supuesta por la protagonista es opuesta y anulada por la reafirmación de sus inclinaciones afectivas. La identificación que hacía de la virtud con la conciencia del deber es, en primer lugar, rebasada por su amor al prójimo. Posteriormente, su propia afectividad va más allá de lo establecido por su propia conciencia del deber, al negar la normatividad impuesta por la razón y contradecirla. La definición de virtud que sustenta Julie queda sujeta al arbitrio de sus propias pasiones. La protagonista de la novela rechaza la opinión pública como parámetro intersubjetivo que permita establecer a qué se refiere al hablar de la virtud. Por otro lado, no acepta una concepción de virtud que pueda ser fundamentada racionalmente: o las reglas del entendimiento varían de acuerdo a la coyuntura histórica y la idiosincrasia de los pueblos, o las exigencias de la razón no pueden ser satisfechas en la vida cotidiana¹⁵. Julie fundamenta su

todos tus derechos; abjuro de las bárbaras virtudes que te aniquilan. Las inclinaciones que me has dado, ¿han de ser más engañosas que esta razón, que tantas veces me engañó?"

¹⁵ Cfr. Irving BABBITT, *op. cit.*, pp. 76-7. Para Rousseau, el amor no es el perfeccionamiento de la ley, sino su sustituto. Así, el rousseauiano desprecia la ley positiva y está dispuesto a considerar como un alma bella a cualquiera que sea reprobado por la sociedad. Se sustituyen otros valores por la lástima y la benevolencia. Se produce entonces una inversión de valores que convierte al criminal en un hombre virtuoso. La perspectiva de Babbitt es objetable. Rousseau no considera que todo infractor a la ley sea un hombre virtuoso que se ha rebelado contra las injusticias de la sociedad a la que pertenece. El pensador ginebrino sostiene incluso que la conspiración política no es un acto heroico, sino un delito punible: el conspirador no es un héroe, sino alguien que quiere servirse de la política para su propio beneficio. Rousseau realiza esta afirmación en una carta dirigida a la condesa de Wartersleben, el 27 de septiembre de 1766. Jean Jacques ROUSSEAU, *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, pp. 293-8. Varios comentaristas discrepan con la interpretación esbozada por Babbitt. Silva Camarena sostiene que el virtuoso rousseauiano somete su interés particular a la voluntad general, porque sigue una norma universal. (Juan Manuel SILVA CAMARENA, "Leer a Rousseau ¿Las cadenas de la libertad?", en *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de filosofía* 6, n. 10-11 (2005) 7-21). Kelly afirma que Rousseau busca comprender las causas de la corrupción moral, pero no intenta justificar las actividades delictivas. (Christopher KELLY, "Rousseau's Confessions", en Patrick RILEY (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 302-28. Velázquez Delgado sostiene que Rousseau se pregunta cómo vivir con virtuosismo en una sociedad corrompida por el individualismo posesivo. (Jorge VELÁZQUEZ DELGADO, "Crítica moderna y actualidad de Rousseau", en *Casa del Tiempo* 1, n. 2-3 (2007-2008) 68-74). Cisneros Sosa sostiene que la concepción rousseauiana de virtud es definida como el control que el individuo ejerce sobre sí mismo para alcanzar la libertad. (Armando CISNEROS SOSA, "Rousseau, el hombre libre", en *Fuentes Humanísticas* 47 (2013) 121-35. Gauthier sostiene que el núcleo de la crítica social rousseauiana se funda en el análisis del *amour-propre*: la tendencia del individuo a la afirmación de su propia valía mediante la ventaja comparativa de sus cualidades personales con respecto a las cualidades de los demás. La dinámica del *amour-propre* conduce a la alienación, porque los hombres viven pendientes de la opinión del otro. Es decir, los individuos basan su existencia en la imagen que los demás tienen de ellos, y no en la satisfacción de sus propias necesidades. El fruto del prestigio logrado en algún rubro particular suele ser la riqueza económica. Luego, la posesión se transforma en un atributo del prestigio alcanzado. Aquellos que poseen riquezas exigen que se reconozca la propiedad privada por ley. Con el surgimiento de la propiedad privada se agudiza la desigualdad en el seno de la sociedad. El vicio y el crimen nacen de la lucha por alcanzar el prestigio y el favor de los demás. Pero Rousseau no pretende exculpar a los criminales por sus actos. El pensador ginebrino busca una explicación para las conductas viciosas y un modelo social alternativo que permita evitarlas. (David GAUTHIER, *Rousseau: the Sentiment*

concepción de conducta virtuosa en los designios de la divina Providencia. Según Julie, la fe en Dios es la única guía que el hombre tiene para realizarse como virtuoso¹⁶, pues la imagen pública puede construirse a base de engaños¹⁷, y el parámetro que nos entrega el entendimiento de lo que es la virtud cambia constantemente según la cultura, la época y el lugar¹⁸. Pero su fe no es determinada por un culto religioso particular, sino que es reducida al acuerdo entre su conciencia y la “voz interior” que ella identifica con la voz divina. Como su religiosidad consistía en la interiorización de los preceptos religiosos, Julie rechazó toda fórmula ceremonial de la religión como un mero formalismo exterior¹⁹.

of Existence, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 22-47, 76-82). Michael Locke McLendon sostiene que la crítica rousseauiana está dirigida a una sociedad corrompida por el individualismo posesivo. Los miembros de dicha sociedad están alienados por la exacerbación del *amour-propre*: su representación de la figura del virtuoso se ha transformado en la glorificación del prestigio individual mal ganado. (Michael LOCKE MCLENDON, “The Limits of *Amour-Propre*: Rousseau and the Minimal Self”, en *Social Science Research Network Electronic Journal*, 5 de Septiembre de 2012, 1-29).

¹⁶ Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa*, tercera parte, carta XVIII, p. 398: “Concluyo que la virtud es bella si considero el orden que produce; que es buena, por su utilidad pública.”

¹⁷ Vid. *Ibid.*, tercera parte, carta XVIII, p. 399.

¹⁸ *Ibid.*, p. 399: “En fin, que si el carácter y el amor por lo bello está impreso por naturaleza en el fondo de mi alma, guardaré las reglas mientras esta huella no se desfigure. Pero ¿cómo puedo estar segura de conservar siempre en su pureza esta imagen interior que no tiene, entre los seres sensibles, modelo al que se la pueda comparar? ¿Y no es sabido que los amores desordenados corrompen el juicio y la voluntad y que la conciencia se altera y se modifica insensiblemente en cada siglo, en cada pueblo, en cada individuo según la constante o lo variables que sean los prejuicios?”

El rechazo que la protagonista siente hacia la opinión pública como criterio de validación de un acto virtuoso, podrá observarse nuevamente con respecto a cierto acontecimiento que involucra a su amante. En su estadía en París, este último le escribía constantemente a Julie, quejándose de los hábitos y costumbres decadentes de la alta sociedad parisiense. Una de sus esquelas es la confesión de la visita a un burdel. A la vergüenza que manifiesta el amante de Julie, ella le replica, no con una crítica a sus nuevos malos hábitos, sino con una exhortación para que se enmiende y vuelva a la virtud. Pero sí reconoce que le ha molestado la falta de convicción de su amigo, quien ha pensado más en la imagen que daba ante quienes lo rodeaban, que en la defensa de sus propios valores.

De esta manera, se observa la distinción entre la imagen pública y la virtud, a la vez que se afirma implícitamente la ausencia de correlación entre ambas instancias. De hecho, en la mencionada réplica es posible encontrar que la virtud se opone al juicio de las masas. El criterio de demarcación entre un acto virtuoso y una acción inmoral o viciosa no puede ser la aceptación o el rechazo público, porque los círculos sociales pueden estar corrompidos por malos hábitos. Luego, la virtud se sostiene idéntica a sí misma, sin importar las alteraciones en las costumbres. Así, la virtud sólo puede corresponderse con lo divino, ya que Dios es inmutable. (*Ibid.*, segunda parte, carta XXVII, pp. 332-9).

¹⁹ *Ibid.*, tercera parte, carta XVIII, pp. 397-8. Esta convicción es reafirmada más adelante, ante el reproche que le hace su amante, por su inclinación hacia el pietismo y su compulsión al rezo constante (*Ibid.*, sexta parte, carta VII, pp. 718-29). Como se sabe, el pietismo era una corriente del protestantismo, cuyos seguidores rechazaban las fórmulas ceremoniales ortodoxas, para concentrarse en el vínculo personal entre el creyente y Dios. Su fórmula consistía en la interiorización de los preceptos religiosos y en la puesta en práctica constante de los mandamientos ordenados por la Biblia, para que su conducta en la vida fuera una manifestación y modelo intachable de beatitud.

Si el perfil de Julie coincide con el de un “alma bella”, el de su amado es definido explícitamente como tal²⁰. Más específicamente, la protagonista concebía el alma bella de su amante como su atributo más relevante. Señala que las cualidades del alma bella eran la honradez y la virtud. Julie sostenía además que su aspecto reflejaba su virtud²¹. Más adelante, relacionaría la virtud con el amor por la patria y la defensa de la misma²². De la misma manera, su amante sostenía que la virtud marca su impronta en el sentimiento patriótico de los ciudadanos que defienden su nación sin esperar una recompensa pecuniaria a cambio²³. Sin embargo, la identificación que Saint-Preux hacía de la virtud con el civismo y el patriotismo, resulta confusa en algunos pasajes de la obra. Por ejemplo, en la carta XXI de la tercera parte de la novela, dirigida a su amigo Édouard, expresaba su deseo de suicidarse porque su existencia se había vuelto para él una agonía. Como justificación de su conducta, pensaba en célebres ciudadanos romanos que se habían quitado la vida²⁴. Édouard criticaría esta identificación entre el suicidio de los republicanos romanos y la inclinación de su amigo a terminar su vida al no poder estar junto a su amada²⁵: los ciudadanos romanos se quitaban la vida porque no aceptaban vivir bajo el yugo de un déspota, mientras que Saint-Preux se suicidaría porque una mujer lo había desairado.

²⁰ *Ibid.*, primera parte, carta XIII, pp. 73-4: “Desde el momento en el que la sed de amar se amparó de mi corazón y que sentí nacer en él la necesidad de un tierno afecto, no pedí al cielo que me uniera a un hombre digno de amor, sino a un hombre cuya alma fuese grande, ya que bien sabía que, de todos los atractivos que se pueden tener, es el que menos expuesto está al hastío, y que la rectitud y el honor adornan los sentimientos que acompañan. Por haber escogido bien mis preferencias, he tenido, como Salomón, lo que había pedido con lo que no había pedido.”

²¹ *Ibid.*, tercera parte, carta XVIII, p. 382: “Creí ver en su rostro los caracteres del alma que le faltaban a la mía. Me pareció que mis sentidos eran sólo el vehículo de sentimientos más nobles, y amé en usted no tanto lo que veía como lo que creía sentir en mí misma.”

²² *Ibid.*, segunda parte, carta XI, p. 256: “Perdona estos impulsos, mi querido amigo, sabes que me vienen de tí; se los debo al amor y al amor se los devuelvo. No quiero enseñarte ahora tus propias máximas, sino darte ejemplos para que puedas usarlas; puesto que es hora de poner en práctica tus propios razonamientos, y demostrar que sabes llevar a cabo lo que tan bien sabes exponer. Si no es cuestión de ser Catón o un Régulo, todo hombre sin embargo, debe amar su país, ser íntegro y valiente, incluso a expensas de su propia vida.”

²³ Vid. *Ibid.*, segunda parte, carta XIV, p. 265, nota al pie. Rousseau insiste con la identificación entre virtud y patriotismo en otras obras. En el *Emilio*, el autor sostiene que la educación de los antiguos romanos y de las *poleis* de la Grecia clásica era dirigida a formar ciudadanos que antepusieran su patria frente a cualquier otro fin, incluyendo su propio bienestar. La edad moderna, en cambio, no logra reducir la primacía de los afectos naturales. Por este motivo, los hombres no logran adecuarse al orden civil. El burgués no tiene convicción alguna y le da lo mismo pertenecer a una nación que a otra. En esta instancia, Rousseau expone, como expondría en otras obras suyas, que para ser algo uno debe estar determinado a tomar una posición y actuar de acuerdo con la postura asumida. Cfr. Jean Jacques ROUSSEAU, *Émile o de l'éducation*, en *Ceuvres complètes de J.J. Rousseau*, Paris, Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, 1846, tomo 2, p. 402.

²⁴ Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa* tercera parte, carta XXI, pp. 420-2.

²⁵ *Ibid.*, tercera parte, carta XXII, pp. 430-2.

Entonces, es posible sostener que el amante de Julie presenta un comportamiento temerario que él mismo tiende a confundir con una conducta virtuosa. Su padecimiento no suele ser causado tanto por la preocupación en el bienestar general, sino por situaciones de su existencia particular que lo afectaban como individualidad. Sus concepciones de la virtud y del vicio son afectadas constantemente por las peripecias que experimenta en su vida. Si bien es cierto que es de esperar que su desarrollo intelectual se viera afectado por nuevas experiencias, llaman la atención las drásticas transformaciones percibidas en su estado de ánimo. El camino de su pensamiento presenta así un rumbo errático, ya que el personaje se deja llevar por sus pasiones.

Así, puede establecerse que tanto Julie como Saint-Preux son dos individuos a quienes es factible atribuirseles un alma bella. Ambos se identifican entre sí. De hecho, Édouard²⁶ les atribuye esta cualidad en una carta dirigida a Claire, la señora de Orbe²⁷. Los personajes de la novela parecieran pertenecer a una selecta minoría, a quienes no se aplicarían las leyes que afectan al común de los miembros de la sociedad²⁸.

Finalmente, es digna de mencionar la contribución de la perspectiva del Monsieur de Wolmar²⁹. Si bien es cierto el mencionado personaje no puede ser considerado como un alma bella, su énfasis en la ausencia de secretos y en la concordancia entre el pensamiento y la acción pueden ser considerados como cualidades atribuibles a la mencionada condición. La postura del Monsieur de Wolmar se muestra claramente en la administración de la baronía de d'Étange, y especialmente en la quinta de Clarens³⁰. Se establece, en principio,

²⁶ Curiosamente, Julie también le atribuye a Édouard Bomston un alma bella. Tal como se desprende de la carta LVIII, de la primera parte, dirigida a este último. *Ibid.*, p. 187: “Dicen, milord, que usted tiene un alma *bella* y un corazón sensible.” Las palabras en cursiva son nuestras.

²⁷ *Ibid.*, segunda parte, carta II, p. 223: “Esas dos *almas bellas* salieron de manos de la naturaleza siendo la una para la otra; y en esa tierna unión, en el seno de la felicidad, es donde, libres de desplegar sus fuerzas y de ejercer sus virtudes, hubiesen iluminado la tierra con su ejemplo.” Las palabras en cursiva son nuestras.

²⁸ *Ibid.*, primera parte, carta LX, pp. 191-2. Tal como lo sostuviera Édouard Bomston ante Saint-Preux al sostener que a las almas de la joven pareja no se aplican las reglas comunes, pues son extraordinarias. *Cfr.* Robert E. NORTON, *op. cit.*, pp. 169-70. La noción rousseauniana de “alma bella” se presenta como una concepción aristocrática.

²⁹ Judith N. SHKLAR, “Rousseau’s Images of Authority (Especially in *La Nouvelle Héloïse*)”, en Patrick RILEY (ed.), *op. cit.*, pp. 154-192. Para la comentarista, Monsieur Wolmar es el verdadero héroe y la figura principal de *Julie*. Wolmar es omnisciente y perfecto: cura, construye, salva, y su moralidad es ejemplo para los demás. Aunque Wolmar no busca posicionarse como un tirano, su autoridad benevolente implica la dependencia del subordinado. Se reemplaza el yugo por la dependencia emocional. El gobierno de Wolmar sobre Clarens es invisible, pero completamente necesario. Sin él, la finca caería. Clarens no es “natural”, como no lo es ninguna sociedad civil. La inequidad y el constreñimiento también existen en Clarens. El gobierno de Wolmar se distingue por su efecto paliativo y su justicia. Aunque todos piensen que hacen lo que quieren, la mano de Wolmar los guía.

³⁰ Jean Jacques ROUSSEAU, *Les confessions*, p. 225, 238-9. Con respecto a la sociedad imaginaria que pergeña Rousseau en estos pasajes de la obra, es digno de mencionar que él mismo

evitar demasiada severidad en el encuentro inocente de ambos sexos. De esta manera, se impide que los hombres y mujeres traten de huir de la vigilancia y la norma, encontrándose clandestinamente. Es preferible que se frecuenten en público, antes que lo hagan en secreto³¹.

Pero el orden que propugna Rousseau presupone una inequidad básica, ya que se basa en un orden patriarcal, con un solo hombre como árbitro de justicia y ley. Para lograr el cometido de su comunidad de “almas bellas”, Rousseau afirma la necesidad de control social, sostenido por medio del vasallaje y el espionaje. Mientras se prohíbe a los vasallos que sostengan relaciones clandestinas, quien los dirige no duda en ocultar sus acciones para mantener el orden establecido. Así, el alma bella cae en la hipocresía de la que supuestamente intentaba escapar³².

2. LA CONCEPCIÓN DE “ALMA BELLA” EN LA FILOSOFÍA DE GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.

Hegel define sintéticamente su concepción de “alma bella” en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*. Al respecto, sostiene: “Esta [el alma bella] es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura –la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu– no sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello.”³³ El alma bella se desdobra en la conciencia del deber y la autoconciencia. La primera se caracteriza porque es la intuición de la universalidad del deber. Este no es intuitivo como una esencia de la realidad ética exterior, sino como una determinación propia. Es decir, el contenido del deber es puesto por el alma

reconocía cierta fascinación por este tipo de elucubraciones. Encontrándose normalmente aislado de los demás hombres, se complacía en imaginar sociedades quiméricas que le resultaban un modelo de perfección. Pero no sólo la sociedad en su conjunto, sino los miembros de ella eran mentados como criaturas virtuosas, que no eran movilizadas por motivos egoístas. La construcción mental de una comunidad ideal, conformada por hombres de un virtuosismo sólo imaginado por el autor, se constituye en una sociedad de almas bellas. Las mismas carecen de los vicios conocidos en los conglomerados humanos. De hecho, semejante sociedad es definida explícitamente como una comunidad de almas bellas en el título de la séptima ilustración de la segunda edición de la novela, tal como lo señalaran Dudley Knowles, (Dudley Knowles, *op. cit.*, pp. 210-11) y Robert E. Norton, (Robert E. Norton, *op. cit.*, pp. 170-1).

³¹ Jean Jacques ROUSSEAU, *Julia, o la nueva Eloísa*, cuarta parte, carta X, pp. 502-4.

³² Robert E. NORTON, *op. cit.*, pp. 171-5. El jardín que Julie ha preparado es una alegoría de la concepción rousseauiana de alma bella. Los amantes se encontraban en secreto en este mismo jardín, años atrás. La protagonista, ya desposada por el Monsieur de Wolmar, lo ha dispuesto de tal manera, que el mismo pareciera abandonado a las fuerzas de la naturaleza. Pero, en realidad, es un arreglo que simula naturalidad. De la misma forma, la virtud del alma bella simula ser un producto de la condición humana; pero, de hecho, es resultado de un estricto orden social, que tiene como fundamento la vigilancia constante y la manipulación de la conducta de quienes se encuentran subordinados.

³³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 464-5. La expresión entre corchetes es nuestra.

bella³⁴. Pero si el contenido del deber es puesto por el alma bella, la conciencia del deber intuye su propio contenido: se intuye a sí misma. La autoconciencia es el momento de reconocimiento de la intuición de sí como intuición de la universalidad del deber. Luego, la autoconciencia del alma bella reconoce que ella se impone su propia ley moral: ella se condiciona a sí misma. O sea, el alma bella asume que no es condicionada por factor externo alguno; o, lo que es lo mismo, que es incondicionada. Pero lo incondicionado es lo absoluto o divino. Por consiguiente, la autoconciencia del alma bella asume que ella es lo divino que se intuye a sí mismo³⁵.

Puede observarse que el vínculo entre ambas instancias se constituye como una igualdad: la autoconciencia posee el mismo contenido que la conciencia del deber. Por este motivo, Hegel declara que “la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo=yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia”³⁶. Sin embargo, la autoconciencia y la conciencia del deber no comparten la misma determinación formal. En primer lugar, la autoconciencia es una

³⁴ *Ibid.*, pp. 358-68. Debemos remitirnos a la figura del Espíritu que precede al “alma bella” –“la representación moral del mundo”– para comprender esta afirmación. La “representación moral del mundo” se caracteriza por que el hombre concibe el deber como lo esencial para él. Identifica el deber con su libertad: mientras respete la ley moral, será libre. Por otro lado, es consciente de su existencia como singularidad sensible. El hombre reconoce su pertenencia a la naturaleza debido a la materialidad de su cuerpo y sus apetencias. Se produce un conflicto entre ambos ámbitos –la conciencia del deber y la conciencia de la naturaleza–, ya que el cumplimiento de las obligaciones no implica la dicha. El hombre no puede anular la naturaleza. Por este motivo, él intenta lograr la armonía entre esta y el deber. Pero el objetivo en cuestión no puede concretarse, ya que la conciencia del deber actúa como el límite de la sensibilidad: sólo se actúa por deber si el único móvil para la realización de una acción es el respeto a la ley moral. Por consiguiente, la armonía entre la naturaleza y la ley moral resulta imposible.

La actividad del sujeto no logra anular el hiato entre la universalidad formal de la moralidad y la singularidad del contenido sensible. La conciencia del deber considera que la conciencia que actúa es un individuo contingente, cuyo deseo sigue afectado por la apetencia sensible. Por este motivo, la conciencia del deber juzga que la actividad del individuo como sujeto moral siempre es imperfecta. La conciencia que actúa intuye que la realidad moral es la representación de un fin inalcanzable, ya que su plena realización es imposible. Es decir, el deber no es un objeto de la realidad ética exterior. Al contrario, el deber es una determinación de la conciencia que lo percibe. O sea, la conciencia del deber intuye la ley moral en sí misma. Por consiguiente, la conciencia se impone a sí misma el deber. En esta instancia, accedemos a la figura del Espíritu conocida como “alma bella”.

³⁵ H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1997, p. 458. Harris sostiene que el alma bella no obedece ninguna ley por encima de ella. Sólo obedece a su propia convicción. Es decir, su propia voz interior. Ya no es sólo un legislador autónomo, sino un “creador”. Su conciencia es su “dios”, pues es la donante de ley. La conciencia deviene así la esencia creativa. Sin embargo, es necesario recalcar que la conciencia, como voz interior, es un momento del alma bella. Es el lado universal del alma bella. El otro momento del alma bella es su “sí mismo” como determinación individual. Esta aclaración es necesaria para comprender luego el movimiento de desdoblamiento del alma bella en una conciencia que juzga y una conciencia que actúa: la primera es la instancia comprendida como conciencia del deber universal, mientras que la segunda es el momento de la singularidad.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, p. 383.

determinación individual. Es decir, esta es una singularidad afectada por factores particulares. En segundo lugar, la conciencia del deber es una determinación universal. O sea, esta es la intuición de la esencia universal contenida en ella misma. El vínculo establecido entre la autoconciencia y la conciencia del deber es una identidad abstracta. Pues no contempla las determinaciones del individuo y el universal intuido. Semejante relación sólo es posible si la autoconciencia permanece abstraída de las particularidades del mundo exterior, ya que el yo individual se objetiva en la acción. Es decir, la subjetividad del yo individual se transforma eventualmente en un resultado objetivo, mediante la acción concreta en la exterioridad. La objetividad conquistada es una existencia finita, determinada en un espacio y tiempo concretos. Una autoconciencia que asume su finitud no puede identificarse con la conciencia del deber, pues la universalidad abstracta de la ley moral no se adecúa a las particularidades de una individualidad concreta. Por este motivo, la autoconciencia del alma bella no se involucra en ninguna actividad y permanece inmaculada³⁷.

El mundo exterior siempre se nos presenta como una serie de objetos particulares. Por consiguiente, el objeto de la conciencia que actúa es un particular. Luego, el deber no es el objeto de la conciencia actuante, pues este es un universal. La conciencia que actúa sostiene que la universalidad abstracta del deber no se adecúa a las particularidades que enfrenta en su actividad, y afirma que aplica la ley moral con arreglo a su praxis. El alma bella juzga que el comportamiento de la conciencia actuante es una inmoralidad, ya que considera que la reducción de la universalidad del deber a una mera interpretación personal es la negación de la ley moral. Pues la ley es un parámetro universal que no puede adecuarse a cada instancia particular que se presente. La conciencia actuante se defiende de tal acusación y sostiene que ella actúa de acuerdo con su intuición del deber. Sin embargo, ella observa que ninguna otra subjetividad actúa en concordancia con su interpretación particular de la ley moral. Luego, la conciencia que actúa reconoce que la normatividad que se ha impuesto no es universal, sino una interpretación particular que se adecúa a sus intereses egoístas. Por este motivo, la conciencia actuante confiesa que ha actuado con "maldad" y suplica perdón a la conciencia que juzga por su inmoralidad.

La conciencia que actúa no concibe su confesión como una humillación, pues considera que la conciencia que juzga es culpable de la misma inmoralidad en la que ella ha incurrido³⁸. En primer lugar, ella ha observado que la conciencia

³⁷ *Ibid.*, p. 384. Vid. Charles TAYLOR, *Hegel*, New York, Cambridge University Press, 1975, pp. 148-96.

³⁸ Cfr. Alan SINGER, "Aesthetic Community: Recognition as Another Sense of Sensus Communis", en *Boundary 2*, 24, n.1 (1997) 227-36. La hipocresía de la conciencia subjetiva está representada por el alma bella. La hipocresía se caracteriza como una especie de esteticismo indulgente en el concepto de "alma bella" de Hegel: la figura del Espíritu mencionada se contrapone a la *Sittlichkeit*, valiéndose de su propia intuición de la armonía entre el deber universal y la acción particular. La solución a este problema descansa en la autoconciencia,

que juzga intuye el deber como una determinación de su propio contenido. O sea, el deber intuido es su propia ley interior. La conciencia que juzga rechaza esta acusación y considera que su juicio se basa en la intuición del deber tal como es "en sí". Pero las posturas de las demás conciencias, que sostienen interpretaciones particulares divergentes del deber, demuestran que su intuición del deber universal es tan sólo otra interpretación particular de la ley moral.

En segundo lugar, la conciencia juzgante considera que la actividad de la conciencia actuante presupone la desigualdad entre la universalidad del deber y la autoconciencia. Ella considera que es preferible la inacción antes que la realización de una actividad que implique la oposición al deber universal. Pero la enunciación de juicios también es una acción. La conciencia que juzga sostiene que la denuncia de acciones que no han sido motivadas exclusivamente por el respeto al deber es una obligación moral. Pero las críticas realizadas por la conciencia que juzga se fundan en su interpretación particular del deber. Por este motivo, sólo la propia conciencia que juzga considera que su crítica a la actividad de los demás es una acción en concordancia con la ley moral. El discurso crítico de la conciencia que juzga se funda en la igualdad del contenido de la interpretación particular del deber y el contenido de la autoconciencia. Es decir, el fundamento de su actividad es la igualdad entre una determinación particular y su propia autoconciencia. Luego, la conciencia que juzga comete la misma inmoralidad que la conciencia que actúa. A saber, ella actúa determinada por particularidades, y no en consonancia con el deber universal. El fundamento de sus juicios es la desigualdad entre el lado universal y el lado individual. Su crítica a la conciencia que actúa se funda en un interés egoísta: la vanagloria del alma bella, que se considera virtuosa frente a la conciencia que actúa.

El alma bella niega que su condición de conciencia que juzga sea motivada por un interés personal. Su rechazo a la intervención de determinaciones particulares en la realización de una actividad resulta en la abstracción con respecto al mundo exterior. Ella es un individuo que repele la comunidad con el otro, para conservarse como singularidad. Se rebela contra el Espíritu. Su rebelión es el intento de sostener la igualdad consigo misma como la realidad desde la cual juzga a los demás. Pero el Espíritu tiene la potestad de la realidad

que exige una reevaluación de la conciencia. Es decir, sólo la autoconciencia es capaz de asumir que su percepción del deber es una perspectiva particular. La conciencia, en contraste con la autoconciencia, es la sustancia en la cual el acto asegura realidad. O sea, el acto es un momento reconocido por los otros. La conciencia obtiene de la acción su diferenciación y se distancia de los demás. Este distanciamiento es experimentado por el otro como una injuria: la conciencia juzgada se ha rebelado contra el deber. Por este motivo, la conciencia juzgada exige el perdón. La noción de "perdón" en el pensamiento de Hegel nos muestra el abismo entre las condiciones ideales del conocimiento, presupuestas por el yo, y las exigencias actualizables del conocimiento dictadas por la situación social (*Sittlichkeit*). Este abismo sería un constreñimiento necesario para cualquier reflexión sobre lo social condicionada por la distinción original hegeliana entre autoconciencia y conciencia, donde la identidad de la autoconciencia es ironizada por la contingencia de la conciencia.

efectiva. Los individuos actúan en el marco del Espíritu universal que los rebase y comprende. El Espíritu abarca y trasciende a los humanos y los vínculos que sostienen entre sí: los miembros de una sociedad comparten el universal como aquello que tienen en común. Un hombre puede exponer su particular perspectiva del mundo y de las relaciones humanas para actuar con arreglo a sus preceptos, pero no puede imponer los mismos a los demás, y menos aún esperar que los acontecimientos se desarrollen según lo que haya proyectado³⁹.

El alma bella se mantiene en la igualdad consigo misma. Su supuesta infinitud descansa en la intuición del deber como su fundamento esencial. Ella se percibe como la autoconciencia que ha sido puesta por el deber ser universal. Cuando enuncia que es consciente de sí, sostiene que es consciente de su ser-puesto por la ley que ha concebido como universal. El individuo debe actuar en consonancia con su ley interior. Si cometiera un acto que no se ajustara a lo establecido por esta última, se sentiría alienada del universal. Con su perseverancia en esta identidad abstracta, desconoce su "otredad". Es decir, afirma que sólo actúa en conformidad con el deber. Al aseverarlo, niega que sus juicios sean motivados por su particular vanidad moral más que por respeto a la universalidad de la ley. Su negativa al reconocimiento de los móviles patológicos que impulsan sus decisiones implica el rechazo a su propia determinación individual concreta⁴⁰. Su individualidad es una abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. La expresión más clara de esta situación es la censura al momento de actuar: el alma bella se limita a juzgar a las conciencias que actúan. Su abstención con respecto a todo aquello que rebase el plano de lo meramente discursivo también está fundada

³⁹ Cfr. Heinz WELL, *Die "schöne Seele" und ihre "sittliche Wirklichkeit": Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Staat bei Hegel*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986, pp. 79-91. El comentarista sostiene que la esencia de la conciencia del alma bella no es el predicado de la acción. Es decir, la convicción del alma bella no se funda en sus acciones. La certeza de ella se funda en sus propias creencias. O sea, la esencia de la conciencia del alma bella es el predicado del yo. Para conocerla se necesita de otro medio de exteriorización, distinto al obrar: el lenguaje se transforma en la exteriorización inmediata de la autoconciencia. La inmediatez de la conciencia se traduce en una "realización" por medio del lenguaje de la convicción, y no por medio de la acción. El contenido de la conciencia es la esencialidad moral de la convicción subjetiva. Por consiguiente, la conciencia misma cae automáticamente en la categoría de la veracidad. La conciencia se funda en la contemplación de sí misma: el goce estético de la presentación de sí. La contemplación subjetiva no implica la superación de su propia reflexión, sino su permanencia en una subjetividad desprendida de toda objetividad, que es concebida como núcleo. El alma bella identifica inmediatamente el "yo" formal con el "yo" concreto, pues confunde el plano discursivo con la acción. En segundo lugar, identifica inmediatamente el "yo" formal con el universal. Por este motivo, el alma bella no concibe un universal determinado. Es decir, ignora la sustancia espiritual.

⁴⁰ Cfr. Otto PÖGgeler, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, H. Bouvier u. Co., 1956, pp. 94-137. El comentarista sostiene que el "alma bella" es una figura del Espíritu cuya subjetividad no va más allá de su propia particularidad. El yo se concibe como universal. Pero su temor a individualizarse en la acción le impide obrar. Paradójicamente, esta situación no le permite realizar su pensamiento y formar parte del Espíritu. Por este motivo, el alma bella no logra trascender su propia particularidad. Se escinde así de la sustancia espiritual.

en la negación de su individualidad concreta. Si el alma bella actuara, su acción estaría limitada por las condiciones espaciotemporales, históricas, culturales en las que todo acto se encuentra condicionado. Más aún, el impulso interior que la conduciría a la acción no sería el respeto a la objetividad del deber, sino la subjetividad expresada en el sentimiento personal de satisfacción por la exteriorización de su propia interioridad⁴¹.

3. DIFERENCIAS ENTRE LAS CONCEPCIONES DE AMBOS PENSADORES.

La noción de “alma bella” expuesta por Rousseau presenta ciertos atributos en común con la homónima figura del Espíritu formulada por Hegel. En primer lugar, su noción de virtud no se relaciona con la imagen que pueda tener un individuo frente a la opinión pública. Los miembros de la sociedad juzgan a sus pares, basando su criterio en los usos y costumbres. Pero estas últimas son normas particulares de una cultura, que varían a través del tiempo. Por consiguiente, no constituyen un parámetro válido para la realización de juicios de valor. Luego, el individuo que encarna el “alma bella” rousseauiana se repliega de la vida en sociedad. Pues la comunidad con sus pares no le brinda respuestas o soluciones a sus planteos morales. Presenta un comportamiento asocial, del mismo modo que la figura del Espíritu concebida por Hegel.

En segundo lugar, el alma bella no confía en una concepción de virtud fundada sobre los principios racionales: la supuesta necesidad lógica, inherente a la reflexión, se ve afectada por las determinaciones históricas, culturales y lingüísticas de cada pueblo. El alma bella considera que el único fundamento válido de su concepción de virtud es la fe en Dios. Pues los preceptos del hombre virtuoso son las leyes divinas. Pero ella confunde la “voz interior” de su conciencia con la voz divina. El tipo humano expuesto por Rousseau cree que su conciencia es la voz de Dios. La figura de la *Fenomenología del Espíritu* cree que intuye el mandato divino cuando escucha la voz de su conciencia⁴².

El vínculo “inmediato” establecido entre la autoconciencia y la conciencia del deber constituye a la figura del Espíritu analizada por Hegel en una

⁴¹ Cfr. Terry PINKARD, “What is a ‘Shape of the Spirit’?”, en AA. VV, *Hegel’s Phenomenology of Spirit – A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 112-129. El comentarista sostiene que la figura del Espíritu conocida como “alma bella” es un intento de solución estética a un problema ético. La acción que refleja una apariencia bella es determinada por la armonía entre la intencionalidad y la realización. De tal manera que sólo un acto bello puede ser considerado bueno. Pero la concordancia entre ambas instancias –intención y acción– se sustenta en la identificación entre la conciencia del deber y la motivación para actuar. Es decir, la correcta intencionalidad sólo puede ser establecida por la conciencia del deber. Desde la perspectiva del alma bella, el deber es la esencia universal sobre la que fundamenta su existencia. Pero desde el punto de vista de los demás, la concepción de deber que sostiene el alma bella es una arbitrariedad. La supuesta belleza de las acciones del alma bella no puede ser comprobada por nadie más que ella misma. Por este motivo, el alma bella cae en el aislamiento.

⁴² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, p. 382.

individualidad asocial, incapaz de comprometerse con su entorno. Las perspectivas particulares de los otros son dejadas de lado frente a la universalidad del puro deber. El alma bella elige la inacción, como medio para evitar la caída en el “pecado” de la individuación. Sin embargo, los personajes creados por Rousseau se comprometen con aquellos que consideran sus iguales. Las almas bellas rousseauianas construyen incluso una comunidad en Clarens. La misma se asemeja a su ideal de una “comunidad de almas bellas”. Es decir, los protagonistas de *Julie* son capaces de constituirse en actores políticos y sociales.

El modelo de sociedad presentado por Rousseau es objeto de críticas cualitativamente distintas a las esbozadas por Hegel con respecto a la noción de “alma bella”. La comunidad de almas bellas que ha imaginado Rousseau sólo puede constituirse por medio de un sistema patriarcal. Los vasallos son la base de este modelo piramidal de sociedad. Ellos deben relacionarse en público, para no ocultar las intenciones de sus actos ante los demás. Se considera que la falta de transparencia es el inicio de las acciones y motivaciones indecentes. Pero el señor vigila en secreto a los siervos: los espía, y oculta sus verdaderas intenciones frente a ellos. La comunidad de almas bellas, fundada en la pureza de los móviles subjetivos de una acción, padece una contradicción en el seno de su principio fundante. Pues Rousseau reconoce implícitamente que el único modo de llevarla a cabo es mediante la manipulación de los actores sociales. Al menos uno de ellos es excluido del principio bajo el cual actúan los demás. Es decir, mantiene ocultas sus intenciones y sus acciones. Se espera que quien controla sea movilizadado por su deseo del bienestar general. Pero no puede sostenerse que sea así necesariamente.

El señor o patriarca de esta “comunidad de almas bellas” se refiere a sí mismo como garante de un nuevo orden. Este último se presenta como la promesa del fin de las inequidades que encontramos en los anteriores modelos sociales. Pero el fundamento de este nuevo modelo de comunidad es un individuo que se autoexcluye de la normatividad impuesta a los otros⁴³. El individuo que encarna la figura del Espíritu concebida por Hegel rechazaría este proceder por considerarlo inmoral. Un alma bella no aceptaría la manipulación de los miembros de la sociedad como método para el control social. Su objetivo no es la imposición de un régimen, sino la aceptación unánime de su particular perspectiva del deber.

Carlos Alfaro
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Entre Ríos 758
S2000 CRN Rosario, Santa Fe, Argentina
arnolfo30@hotmail.com

⁴³ Vid. Robert SOLOMON, *In the Spirit of Hegel: A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 511.