

1. ROUSSEAU Y LOS ROUSSEAUISTAS

Durante la jornada de estudios del *Équipe J.-J. Rousseau* del 10 de abril de 2010, Christophe Van Staen reclamó que se adoptase una actitud científica en el estudio de la obra de Rousseau como regla general. La ponencia, publicada bajo el título “Ponerse la piel del gato que araña a falta de poder ser él”¹ atacaba la necesidad de explicar cómo es el Rousseau del que vamos a hablar y el reducto de apelar a una proximidad simpática hacia su persona como justificación de una lectura más o menos acertada.

Su intervención nos animó a considerar la existencia de una crítica emotiva de Rousseau, lo que se tradujo en volver sobre distintas monografías que ya conocíamos a comprobar cuán común es el método de apropiación hermenéutica del autor y, ya advertidos, comprobar en lo sucesivo que esta tendencia está muy difundida en la erudición rousseauista. Nuestra observación se puede resumir como un intento de reforzar o mediar la interpretación propuesta a través de algún tipo de empatía con Rousseau, ya sea por medio de un enjuiciamiento a su biografía o con el relato de la relación entre comentador y comentado. Un método que es cuanto menos peculiar y que hay que sopesar los términos de su pertinencia.

Para emprender nuestro propio camino, volvimos sobre el de Van Staen. Nos dimos cuenta entonces de que no habíamos entendido la referencia de su crítica y que la búsqueda que habíamos emprendido tenía poco que ver con lo que él comentaba. No conocíamos el trasfondo de la ponencia que presenciamos en el anfiteatro Milne Edwards y habíamos extendido los ejemplos más allá de los límites de su contexto dirigiendo la denuncia hacia un objetivo distinto del que tenía en mente el belga. Tal vez por sentirnos interpelados en tanto que rousseauistas, habíamos endosado la crítica a una tradición a la que pertenecíamos cuando la vía por la que avanza el análisis del belga tiene como marco un debate concreto. Van Staen se posiciona ante la aparición de un nuevo método en la interpretación de Rousseau y que se intente defender la necesidad o no de adoptar este cambio con argumentos emotivos. Construye su crítica sobre trabajos anteriores como “La careta o la carne”² o “Un ‘pensamiento sobre lo vivo’ dinámico y heterogéneo. Reflexiones sobre el Rousseau de Christian Destain, Jean-Luc Guichet e Yves Vargas”³, en los que defiende que se ha producido este cambio metodológico.

1 En *Rugosité de Rousseau*; Montmorency: SIAM-JJR 2011 (Etudes Jean-Jacques Rousseau, n.18), pp. 9-24.

2 C. Van Staen, “La masque ou la chair” en *Revue philosophique de Louvain* 106, n°3, 2008.

3 C. Van Staen, “Une ‘pensée du vivant’ dynamique et hétérogène. Réflexions sur le Rousseau de Christian Destain, Jean-Luc Guichet et Yves Vargas” en *Revue belge de philologie et d’histoire*, tome 84, fasc. 4, 2006. pp. 1141-1159.

Su acusación solo tiene sentido si se ha producido un cambio en la manera de desarrollarse los estudios rousseauistas y si esta aparición viene acompañada por un debate entre dos formas distintas de trabajar la obra de Rousseau; que serían: 1) aquella que sigue el patrón de dar una cohesión interna a sus textos e ideas a través de la experiencia vital de manera que vida y obra se convierten en dos objetos de estudio dentro de un proyecto único, y 2) una nueva metodología en la que se trabajaría de una forma más directa sobre los conceptos que maneja el ginebrés reclamándolo desde una historia de las ideas y conceptos. Y el objetivo de la reclamación será que se adopte una actuación más científica a la hora de enfrentarse a esta divergencia aceptando que se trata de un esfuerzo por hacer avanzar el conocimiento antes que de la preeminencia uno u otro bando.

Conociendo el trasfondo de la denuncia que realizó Van Staen podemos entender el título de la ponencia tal como figuraba en el programa del evento: “El ‘salto intencional’, a saber, la presencia bajo la trama científica de tramas ocultas de la crítica”. Desde el desconocimiento habíamos otorgado a la idea del salto intencional un significado crítico hacia lo que nosotros denominaremos proyección emotiva de Rousseau, que sería el uso de las afecciones que los textos tienen en el lector como contenido en la exposición del pensamiento del ginebrés. Pero en su contexto, el salto intencional hace referencia al uso de la recepción emotiva de Rousseau como argumento para defender la preeminencia de una u otra interpretación. Una confusión que se explica porque Van Staen comenta un debate concreto en el que quiere tomar parte mientras nosotros, motivados por este comentario que sacamos de su contexto, nos hemos encontrado un problema más amplio que nos lleva a una crítica distinta que se justifica en el propio contexto que no fuimos capaces de seguir. El lector entenderá que a pesar de la efusividad con la que acogimos la denuncia del belga desde el auditorio hoy nos resulte una crítica insuficiente.

Permítasenos ilustrar en qué consistiría una recepción emotiva con un pequeño juego. Aceptemos como una muestra característica de la actitud con la que se hace un estudio filosófico la primera frase de cuatro monografías que cogemos al azar en nuestra estantería: 1) Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*: “Al comienzo de su Disertación inaugural de 1862 *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*, Brentano anotaba lo presuntuoso que resultaba que después de veinte siglos de comentarios casi interrumpidos y varios decenios de exégesis filológica, pretendiese aportar algo nuevo sobre Aristóteles y pedía que se le perdonase este propósito temerario por su juventud”⁴; 2) Denis

4 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*; París: PUF 2005, p. 1.

Kambouchner, *El hombre de las pasiones*: “Tras tres siglos y medio de crítica filosófica, y cien años de sabias interpretaciones, ¿qué nos queda por explorar en la obra de Descartes?”⁵; 3) David Medina, *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*: “Lo primero que llamó mi atención en Rousseau fue la recurrencia de los problemas relacionados con el lenguaje en sus escritos teóricos”⁶; 4) Mariano Álvarez, *Experiencia y sistema*: “Esta investigación responde al intento de aclarar algunos presupuestos, desde los que pudiera hacerse más comprensible la obra de Hegel”⁷. Confíe o no el lector en la inocencia de nuestra mano, las diferencias entre los elementos que contabilizamos ilustran lo característico de una recepción emotiva: mientras Aubenque, Kambouchner y Álvarez se preocupan del estado de la erudición de la obra del autor que van a trabajar, Medina, el rousseauista, comienza con una aproximación empática al propio Rousseau. Su propuesta, que es tan discordante con la crítica existente como cualquiera de las otras, comienza por defender el caso: introduce la posibilidad de hablar sobre el lenguaje en relación con el autor que ha escogido. Valoremos de salida cómo el propio investigador se pone en duda a sí mismo, pues al defender la relación Rousseau y el lenguaje está poniendo en duda el valor del trabajo que pesa en las manos del lector como si toda su monografía pudiera estar dedicada a algo inexistente. Su justificación además introduce tanto una motivación personal, como si cualquiera de los otros tres comentaristas no la tuviese, como un juicio sobre la biografía del ginebrés puesto que continúa recordando que “en sus obras confesionales se podía constatar también los primeros síntomas, vividos en algunos momentos de forma angustiosa, de lo que se ha dado en llamar ‘conciencia lingüística’”⁸.

La conclusión a la que nos invita esta pequeña muestra nos dice que en las monografías de autores como Aristóteles, Descartes o Hegel, la investigación se presenta como una actividad en un contexto de estudios ya realizados que dialogan con la obra de un autor; por nuestra parte, los rousseauistas parecemos entender esta actividad como una constante justificación ante el lector y ante Rousseau. El porqué interpretar una obra en determinados términos, la relación de nuestro trabajo con las experiencias del autor o la importancia que podría dar aquel a nuestras inquietudes, no son ajenas a cualquier otra investigación, forman

5 D. Kambouchner, *L’homme des passions*; Saint-Amand-Montrond: Ed. Albin Michel 1995, p. 11.

6 D. Medina, *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*; Barcelona: Destino 1998, p. 15.

7 M. Álvarez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*; Salamanca: Universidad Pontificia 1978, p. 23.

8 D. Medina, *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*; Barcelona: Destino 1998, p. 15

parte de la cara oculta proceso. La diferencia es que los rousseauista hacemos visible la confrontación al lado humano del autor dando la impresión de que la validez de nuestro estudio se apoya principalmente en la presencia de algún vínculo emotivo entre intérprete y autor. El lector no tendrá la impresión de adentrarse en un trabajo académico sino, más bien, en algún tipo de búsqueda vital que no será un “documento para comparar”⁹ como *Las confesiones* sino que tiende hacia el precepto. Los rousseauistas parecemos olvidar que nuestro trabajo tiene como objetivo entrar en un espacio de diálogo filosófico y lo transformamos en una búsqueda personal. Realizamos para ello un giro extraño para un trabajo académico que consiste en obviar los textos y estudios en pro de centrarnos en lo que se podría definir como un diálogo con una persona del siglo XVIII.

Rogamos que nadie entienda la elección al azar de un texto de nuestra biblioteca como una acusación hacia una persona concreta. Muchas otras monografías sobre Rousseau pueden ocupar el lugar de nuestro ejemplo en los mismos términos; nombres como el de Guy Besse, Christian Destain o Jean Starobinski –otros tres ejemplos cogidos con la mano inocente de la que el lector dudará irremediablemente– podrían ocupar el lugar de David Medina sin perjuicio de la muestra. La cantidad de monografías sobre Rousseau que comienzan o apelan a consideraciones de carácter biográfico, ya sea del filósofo ginebrés o del intérprete, es suficientemente amplia como para que sus autores estén aplicando una norma tácita. Tampoco se debe confundir la presencia de un deje emotivo con el desarrollo de una análisis erróneo. Otro asunto diferente es si a pesar de estar normalizada y no haber impedido que se realicen investigaciones valiosas esta inercia aporta realmente algo o debemos evitarla. Una recepción emotiva de un autor no tiene porque implicar nada más que la presencia de una información que no tiene porqué interesar al lector, el problema surge cuando se transforma en una proyección. Si esto sucede estaríamos hablando de la defensa de una interpretación que no se atendería a la objetividad aconsejable en un estudio académico porque estaríamos intentando ocupar la identidad de una persona en vez de tratar sobre ideas.

Lo que nos pone sobre aviso contra esta inercia es que no parece darse en la erudición de otros filósofos. Por ejemplo, en las ocasiones que hemos acudido a un estudio hegeliano no nos ha coincidido encontrar un relato sobre cómo el intérprete llegó a conocer los textos de Hegel o qué impresión le causa la persona del alemán; si bien, cuando preguntamos a algún especialista al respecto, todos tienen sus propias respuestas. Es inevitable que todos los investigadores vivan una historia compartida con el autor; todos conocen la biografía del hombre que

9 J.-J. Rousseau, *Les confessions* en *Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 3

yace detrás de los textos, pueden contar anécdotas y tienen una imagen de cómo debía ser personalmente. Lo extraño de los rousseauistas es que hemos aceptado como algo normal que estos elementos formen parte de nuestros análisis y los utilicemos como argumentos. Hasta cuando no pensamos “que las referencias biográficas pueden tener en sí mismas algún interés”, las introducimos en nuestras monografías, “quizá como fruto de un insano contagio de Rousseau”,¹⁰ cuando, tal vez, fuese más productivo contagiarnos de otros especialistas que no dudan en desterrarlas de sus textos aún cuando nunca abandonan sus quehaceres. Tampoco queremos afirmar que no hay interpretaciones muy emotivas en otros campos de estudio, la posibilidad de una monografía sobre Foucault que analice su gusto por los descapotables como pieza clave en la formación de su sistema no nos resulta improbable atendiendo a algún que otro comentario al respecto que nos hemos cruzado.

Todos los campos tienen sus propias hierbas pero, insistimos, en esta ocasión nos movemos en el terreno rousseauista, donde reina una flor deseosa de empatizar con el personaje, ponerse en la piel del autor y establecer una imposible amistad con un hombre finado hace más de dos siglos. Nos preocupa una situación en la que es demasiado común encontrar confesiones sobre los mensajes ocultos tras los textos del ginebrés y en la que nos agotamos hablando del quién, del cuándo y el cómo dejando el qué para otra ocasión. Nos preocupa que la justificación de este quehacer pueda ser realmente la presencia de una inercia o un contagio, como señalaba Pintor-Ramos en la cita anterior. Y por esta preocupación queremos reflexiones sobre la recepción y proyección emotiva de Rousseau aprovechando que somos jóvenes y nos resuenan en la cabeza las palabras de Brentano que recoge Aubenque sobre la juventud como justificación de la impertinencia.

2. ROUSSEAU COMO PROBLEMA

Debemos conceder a los rousseauistas que Rousseau es un autor complicado. Tanto por sus gestas –héroe de la Revolución francesa, iniciador de géneros literarios, pionero en el fenómeno *blockbuster*, etc.– como por sus gestos –hace copias de las cartas que recibe corrigiendo como mínimo la expresión, se viste de forma extravagante, recibe a los nobles y aristócratas en una pequeña cocina llena de humo, etc.– es tan peculiar como personaje que cuesta centrarse en sus

10 A. Pintor-Ramos, *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*; Salamanca: UPSA 2007, p. 9

textos. Qué decir, además, de lo problemático de toda su labor autobiográfica, de todo ese material en el que el propio Rousseau explica los motivos de sus textos para defenderlos del agravio público o justifica sus decisiones en pro de que no se confundan sus actos con su obra. Estudiar a Jean-Jacques Rousseau supone bañarse en aguas turbias pero cabe preguntarse cuánto lo están por culpa de la corriente y cuánto por culpa de los bañistas.

Hemos recorrido una parte pequeña por la cantidad de tinta que ya se ha secado pero representativa de los estudios dedicados al ginebrés y hay una presencia constante en todos los trabajos de una cierta desconfianza en Rousseau. Esta desconfianza podría tener mucha culpa del desarrollo de una recepción emotiva; tanto en cuanto los vínculos de amistad y empatía son lo que nos permite confiar en la vida cotidiana. Pero habría que valorar si esta desconfianza es causa o efecto, si es producto de una recepción emotiva previa o se genera de forma objetiva. Es decir, ¿desconfiamos de Rousseau porque no nos parece una persona de fiar o porque sabemos que intenta engañarnos? La pregunta, en estos términos, no parece tener demasiado sentido ya que, por un lado, fiarse de una persona que lleva muerta más de doscientos años no es una actividad relevante de por sí y, por el otro, la capacidad que tiene para engañarnos un sujeto en tales condiciones recae en los vivos.

Si la desconfianza recae realmente en el autor, tendríamos que trasladar hacia un personaje histórico aquella crítica del propio Rousseau hacia los que se ganan el favor del público fingiendo ser lo que no son para darle al público lo que cree: “No vayamos a confundir, como se hace, a los corazones sensibles con los calaveras que componen sus discursos, acciones y escritos desde el deseo de brillar y que para ganarse el aplauso de los jóvenes y de las mujeres se empeñan en hacer gala de una sensibilidad de la que carecen”¹¹. Pero, permítasenos insistir en este punto, ¿por qué habríamos de trasladar hacia un personaje histórico esta necesidad de fama y aplauso cuando los monumentos que se le acreditan los disfrutamos y cuidamos los vivos? No podemos encontrar una razón para la desconfianza que no sea la presencia de una recepción emotiva previa. Solo podemos desconfiar de la repercusión y los reconocimientos que se dan a su obra e ideas, su persona no puede entrar en nuestros juicios.

Si la desconfianza recae sobre nuestra actividad, debemos reflexionar sobre qué material hemos empleado para generarla. Desde el interés filosófico y queriendo localizar las ideas que articulan su pensamiento, los textos son el último testigo y el cargo. Surge entonces una razón objetiva para la desconfianza en

11 J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 863

la voluntad que tiene Rousseau de evitar un discurso sistemático. El intento de escribir de corazón a corazón se presenta al intérprete filosófico como un tarro lleno de ítems diversos que lo obliga a conocer el texto, situar el contexto, manejar la expresión y trabajar sobre los contenidos. De por sí esta dificultad debería solventarse con un mayor esfuerzo y mejor información, pero la particularidad de Rousseau nos juega una mala pasada porque en la necesidad de contextualizar tenemos que cotejar el material autobiográfico con las fuentes biográficas. No podemos evitar pensar en que si las reflexiones autobiográficas de Rousseau solo fuesen sus *Cartas a Malesherbes*¹² se habrían minimizado las posibilidades de que se generase toda una crítica emotiva; si bien seríamos los primeros en lamentar la pérdida de textos en los que se desarrollan reflexiones de gran interés. Así que solo podemos aceptar las reglas del juego por muchas complicaciones que añada la apuesta de Rousseau, quien inicia *Las confesiones* consciente de que una labor autobiográfica no tenía porqué aportar claridad a su caso. El ginebrés no tiene una visión solipsista ni del mundo ni de la historia, sabe que su perspectiva de los eventos que conforman su vida es tan parcial como la narración de quienes los presenciaron y que la objetividad recaerá en la posterior composición histórica de los hechos. Puede ser que esta sensación de fracaso predestinado con el que escribe su memoria sea la razón que lo hace volver sobre ellas una y otra vez generando un material autobiográfico que se convierte en su gran estudio sobre la formación de las identidades. El resultado, a fin de cuentas, es que nos encontramos con una cantidad importante de material autobiográfico que choca y se complementa con un número ingente de documentos históricos en los que se menciona un personaje tan público como Rousseau. Las diferencias y similitudes entre estas dos fuentes han servido tanto para ensalzarlo como para desacreditarlo, creando un sinfín de imágenes del ginebrés a las que podríamos achacar, con un cierto peso científico, la desconfianza de la que venimos hablando.

Otro problema, ahora que podríamos hablar de una fuente de desconfianza relativamente objetiva es que la desconfianza sobre la biografía no debería afectar a una investigación de carácter filosófico. Se puede argüir que la desconfianza puede ser contagiosa y que por eso se llega a desconfiar de las propias declaraciones de Rousseau. Hasta el punto de que si él afirma un esfuerzo por evitar una exposición sistemática, se le acusa de no ser más explícito por falta de capacidad. No sería una justificación, pero sí podría darse el caso de que un contexto biográfico complejo generase un debate sobre la veracidad de los documentos históricos que nos lleva a desconfiar de aquellos documentos publicados por el autor como son su herencia literaria y filosófica.

12 J.-J. Rousseau, "Quatre Lettres à M. Le Président de Malesherbes. Contenant le vrai tableau de mon caractère et les vrais motifs de toute ma conduite" en *Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, pp. 1130-1147

Como ya hemos señalado, ante estas dificultades que convierten a Rousseau en un autor problemático porque su contexto es más complejo, la solución no debería ir más allá de la realización de un esfuerzo mayor y mejorar la información de la que disponemos. Tenemos que aprovechar la situación privilegiada a la que hemos llegado. Hoy no manejamos solo los textos publicados de Rousseau sino también algunos de sus borradores y revisiones de escritos en las que podemos comprobar cómo era su método de trabajo, como evolucionaban sus textos e incluso conocer sus reflexiones mientras escribía. Podemos comprobar, por ejemplo, que efectivamente hay esfuerzos por evitar una exposición sistemática e incluso explícita de sus reflexiones y así confiar en él cuando expone sus intenciones.

Tomemos por ejemplo el pequeño preámbulo que acompaña la edición *Las confesiones* y el preámbulo del manuscrito de Neuchâtel. En el publicado, la primera afirmación sobre cómo es el hombre que se presentará en el texto es difícil de precisar: “pintado exactamente según la naturaleza y en toda su verdad”¹³. Es una frase abierta que nos lleva a divagar sobre si al imitar a la naturaleza se intenta recoger lo que es propio de los hombres y que en hartas ocasiones se ha llevado hacia la afirmación sucinta de que Rousseau se cree ejemplar. Pero si acudimos al manuscrito de Neuchâtel, el preámbulo se extiende por varias páginas en las que reflexiona sobre el quehacer y exigencias de su proyecto donde podemos encontrar una explicación más concreta de lo que implican los elementos que conforman el retrato: “Para conocer bien un carácter habría que distinguir entre lo adquirido y su naturaleza, ver cómo se ha formado, qué causas lo han desarrollado, que impresiones secretas se han encadenado para hacerlo como es y cómo se ha modificado para producir en ocasiones los efectos más contradictorios e inesperados. Lo que se ve es una parte insignificante de lo que es, no es más que el efecto aparente de una causa interna muy complicada”¹⁴. El pintarse según la naturaleza supone aceptar que la formación del individuo es producto de los avatares y de sus experiencias y que para poder tener una imagen real del mismo necesitaremos toda la verdad, todo aquello que está detrás de las apariencias que podemos observar desde fuera.

También encontraremos en este preámbulo reflexiones sobre la dificultad que supone escribir unas confesiones de forma fidedigna, hasta el punto de valorar la necesidad de inventar un lenguaje o contar con las implicaciones que tendría su publicación sobre otras personas. Hay toda una serie de observaciones que predicen las críticas más subjetivas que se han dedicado al libro: sabe que hablar de experiencias sexuales será tachado como signo de depravación y no de

13 J.-J. Rousseau, *Les confessions en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 3.

14 J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques et documents biographiques en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 1149.

sinceridad, algo que hemos ido aceptando conforme las memorias se han normalizado como género literario; sabe que *Las confesiones* se cotejarán con otros datos subjetivos para juzgar su verdad histórica y tacharlo como una auto-apología basada en mentiras cuando todos los afectados por su contenido tendrían el mismo interés en mentir para defender su honor; etc. Su capacidad no solo de anteponerse a los efectos de su texto sino de plantearse su tarea de una forma tan compleja debería animarnos a confiar, como algunos lectores lo han hecho ya sin ningún perjuicio personal, en que su objetivo no es la objetividad: “no intento escribir la historia de estos acontecimientos en sí mismos sino la del estado de mi alma según fueron ocurriendo”¹⁵. Claro está, si nos limitamos a las palabras que encontramos en el preámbulo publicado, el que acompaña *Las confesiones* y las presenta como “el único monumento fiel a mi carácter”¹⁶ no tendremos el apoyo de una exposición sistemática de los motivos del texto para situarlo y aceptarlo como una narración controlada por su memoria del estado con el que su espíritu acogió los diferentes avatares en la narración monumental de su vida.

Se nos podría acusar de introducir una recepción emotiva por defender una confianza en las intenciones que tendría Rousseau al escribir un texto. En especial si se considera que estamos defendiendo su sinceridad a la hora de escribir un texto que nace siendo polémico por su forma y contenidos y que estamos apoyándonos en aclaraciones que se desecharon, que se ocultaron al público. Entiéndase que nuestra observación no se dirige tanto a la intención de Rousseau como a sus conocimientos. No traemos a colación un boceto de *Las confesiones* para juzgar la actividad del ginebrés, sino para confirmar que, efectivamente, era consciente del problema del impacto y condición histórica o de que difícilmente se aceptarían sus palabras como sinceras. Lo que recogemos de este texto desdicho no son los hilos de una trama oculta, sino una información, concreta, sobre los factores que tiene en mente el autor a la hora de tratar los contenidos. Unos elementos que se deducen en el texto publicado pero serían difíciles de defender porque el autor podría haber sido más explícito y no lo fue; momento en el que toma sentido buscar en los elementos que acompañan el texto la confirmación de lo que podemos interpretar. Hay diferencias entre aceptar las reglas del juego o querer escribirlas uno. Si Rousseau es un autor que prefiere no ser sistemático en sus exposiciones, el lector debe intentar leerlo ateniéndose a esta condición y si nos parece que fracasa en su intento, atacar entonces su retórica cuidada antes que sospechar. Sus textos están medidos, juega con los ejemplos, las expresiones, los dobles sentidos, etc. de un modo que podríamos acusarlo de querer convencernos de sus argumentos sin defenderlos. Pero esto no lo convierte en una adivinanza impenetrable, solo requiere una atención particular.

15 *Ibid.* p. 1150.

16 *Idem* nota 10.

3. LOS ESTUDIOS MODERNOS

No pensamos que Rousseau sea una excepción. Su condición no debe diferir mucho de la de otros hombres de letras, cada cual con sus propios accidentes. Queremos llamar la atención sobre lo necesario que resulta en este caso, como en todos, pensar el objeto de estudio valorando sus particularidades para establecer un método de interpretación. El investigador filosófico debe conocer los datos contextuales del autor e ir un paso más allá desvelando el diálogo entre la estructura del pensamiento y cultura del autor. Solo así puede pensar con él y entender en toda su extensión las implicaciones del pensamiento al que se aproxima. Atendiendo a las connotaciones del término “moderno” esta reflexión sería la que inauguraría unos estudios modernos.

El adjetivo moderno es algo más que la referencia de un momento histórico concreto, expresa también replantear la relación entre sujeto y objeto en pro de la verdad. Los estudios modernos serían, por tanto, aquellos que se construyen con una metodología factible, adecuada al objeto que queremos conocer para que los resultados nos aporten claridad en vez de colaborar en la extensión de supersticiones. En el caso de los estudios rousseauistas estaríamos hablando de una labor que choca contra la inercia de los primeros trabajos y comentarios filosóficos de la obra de Rousseau que, en general, fueron muy desafortunados.

Los primeros acercamientos a la obra del ginebrés en los que se respeta y considera las particularidades del autor datan de principios del siglo XX. Las metodologías rousseauistas parecen así alcanzar la modernidad en fechas tardías si bien es muy difícil recorrer de forma extensa estudios anteriores. Podemos encontrar trabajos de carácter filológico o histórico muy relevantes pero en lo que se refiere al aspecto filosófico, la inercia parece haber sido la de la disputa interesada que en ciertas ocasiones se edificó impunemente sobre claros prejuicios. Desde un primer momento era común negar que fuese un filósofo, ni siquiera un mero *philosophe* si nos hacemos eco de las injustificadas connotaciones negativas que se dedican a este término. Y no por ello se dejó de aplicar en sus lecturas posteriores aquellos prejuicios infundados que se han generado en torno a estos filósofos francófonos del siglo dieciocho, prejuicios que intentan desacreditar a quienes filosofaron en términos acordes a un momento histórico y científico de forma explícita como si el filósofo solo lo pudiese ser ocultando su carácter terrenal. La herencia de aquellos primeros diálogos rousseauistas ocupa en su mayor parte los estantes olvidados de alguna biblioteca monumental y han influido muy poco en los estudios actuales porque nadie los recuerda. No podemos pensar

en que la relevancia de panfletos como el de Maistre¹⁷, por mentar alguno que ha llegado a editarse últimamente, deba tenerse en consideración cuando sus contenidos están fuertemente influidos por un contexto social e histórico donde el eco de Rousseau es tan fuerte como indisoluble de movimientos políticos y facciones concretas. Otros textos más recientes como el estudio de John Morley¹⁸ en el que recorre vida y obra de Rousseau aportando una lectura coherente ya estarían dentro del límite del siglo XX aún si no participa en el debate metodológico. La referencia en este sentido será el texto de Ernst Cassirer *El problema Jean-Jacques Rousseau*¹⁹ publicado en 1932.

Van Staen recoge esta influencia de Cassirer considerando que “con la primera mención de una unidad orgánica de la obra de Rousseau, ha dispuesto inconscientemente el protocolo de análisis seguido a continuación por varias generaciones de investigadores”.²⁰ Es normal que el texto de Cassirer se considere primordial en el avance de los estudios rousseauista puesto que la influencia que han tenido las interpretaciones del alemán y de sus seguidores más aventajados es muy importante. Copan sin duda gran parte de las referencias bibliográficas y la repetición de un acercamiento que podemos llamar orgánico, si aceptamos el término de Van Staen, es constante. Sin lugar a duda estaríamos hablando del texto que inicia los estudios rousseauistas modernos en tanto que movimiento colectivo. Pero si atendemos a la metodología empleada y el esfuerzo por repensar la interpretación del autor, el punto de referencia podría ser otro, como, por ejemplo, Albert Schinz. Este autor, al que se le dedican menos espacio en los comentarios y las bibliografías, ya está sobre la mesa de Cassirer cuando se acerca a Jean-Jacques Rousseau y si no genera una actividad relevante en torno a sí, no por ello deja de ser meritorio de nuestra atención.

Schinz tiene una cierta notoriedad porque Cassirer refiere su texto *El pensamiento religioso de Rousseau y sus intérpretes recientes*²¹ en las páginas de *El problema Jean-Jacques Rousseau*. El alemán menta este estudio en referencia a la apropiación pro-católica de Rousseau por parte de Masson que presenta como ejemplo de manipulación en los estudios rousseauistas. Schinz presenta un estudio extenso de este caso en el que nos informa de que: “Masson comenzó a

17 J. Maistre, *Contre Rousseau (De l'état de nature)*; Barcelona: Mille et une nuits 2008. 96 pp.

18 J. Morley, *Rousseau*; London: Macmillan 1905, 2 tomos.

19 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006, 131 pp. Traducido por M. B. de Launay y con introducción de J. Starobinski.

20 C. Van Staen, “Une ‘pensée du vivant’ dynamique et hétérogène” en *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 84, fasc. 4, 2006, p. 1145

21 A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*; París: Alcan 1927.

escribir sus tan notables trabajos *La religión de J.-J. Rousseau* y la edición de la *Profesión de fe del vicario saboyano* (1916) instigado por Brurretièrre. Estas obras, *ante todo* de una erudición minuciosa y sólida, estamos obligados a decirlo bien alto, seríamos demasiado ingenuos si las considerásemos solo unos estudios objetivos”²². Una aseveración arriesgada de la que nos convence plenamente su texto al desentrañar los pasos con los que Rousseau se revela como místico y emprende la defensa de aquella Iglesia que quemó su *Emilio*. Dice mucho en favor de Cassirer que recomiende la lectura de este texto porque es un estudio muy valioso pero la falta de referencias a otros trabajos de un investigador ejemplar como Schinz nos hace dudar sobre su consideración hacia los estudios ya realizados. Nosotros no podemos evitar ir más allá y hacemos cargo de toda la investigación histórica que desarrolló Schinz y que nos aportan mucha información sobre cómo eran los estudios rousseauista de los que ya casi no tenemos ni referencias.

Mencionemos por ejemplo el artículo publicado en *Modern Philology*, al que podemos acceder fácilmente hoy porque los fondos de esta revista ya están digitalizados, “El movimiento rousseauista del último cuarto de siglo: Ensayo de bibliografía crítica”²³. Este artículo que nos sirve para conocer la manera exhaustiva de trabajar que tiene Schinz y, de paso, comprender lo desalentador del panorama que presentan los estudios rousseauistas previos al siglo XX. También merece atención el texto de 1912 “Rousseau ante la erudición moderna”²⁴ donde se preocupa por la situación en la que parece haber acabado el ginebrés tras los análisis que se han hecho de su obra; la conclusión del mismo nos dice que si bien pareciera que Rousseau no tiene nada que aportar a la filosofía todavía no hay nada probado: “La erudición dice solo que estamos sobre una pista equivocada, pero no que no podamos encontrar nada en otra parte. En realidad nos pone ante el problema: ¿qué es Rousseau; por qué ha ejercido esta influencia? Atenerse, bajo pretexto de objetivismo, a exponer fielmente con o sin contradicciones las ideas de Rousseau en sus diferentes escritos es o hacer de papagayo o entender mal el rol de la ciencia. Hay, en la inmensa literatura sobre Rousseau florecida estos últimos veinte años, material para una interpretación novedosa. Esta interpretación vale la pena intentarla”²⁵. Palabras que sitúan la reflexión más distante que hemos encontrado al respecto de la conveniencia de unos estudios

22 *Ibid.* p. 4

23 A. Schinz, “Le mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle: Essai de bibliographie critique”, en *Modern Philology*, vol. 20, n. 2(nov. 1922), pp. 149-172.

24 A. Schinz, “Rousseau devant l’érudition moderne” en *Modern Philology*, vol. 10, no. 2(oct. 1912), pp 265-288.

25 *Ibid.* p. 23s

modernos dos décadas antes de la propuesta de Cassirer. Sin olvidar que la reflexión de Schinz se eleva sobre un estudio de campo extensísimo por lo que su llamado tiene una mayor autoridad si cabe.

El método que encontramos en la propuesta de Schinz comienza con una limpieza de todo aquello que puede alimentar los prejuicios maniqueos que observa en los trabajos anteriores. Una labor que emprende con voluntad de refundar los estudios rousseauistas por lo que no le tiembla el pulso y ataca incluso las imágenes áureas que la historia había conservado de Rousseau, lo que podemos interpretar como una censura a las mismas o una puesta en abismo, pues cuando la comprensión del autor se ajuste a alguna de aquellas podremos recuperarla. Así niega que Rousseau pueda ser considerado como un pensador novedoso u original, una etiqueta que solo se puede justificar si queremos explicar su éxito y la extensión de sus textos en términos esotéricos. Explicar que el ginebrés ocupe un lugar importante en la historia del pensamiento y la literatura a pesar del escarnio público al que ha sido sometido constantemente no es una cuestión que se solucione convirtiéndolo en una anomalía porque el estudio científico no es inventar teorías *ad hoc*. El papel que pueda tener Rousseau en la historia es un efecto que no dice nada sobre las causas. Si nos acordamos de él en términos que hacen referencia a un pensamiento distinto, no significa que su sistema tenga que ser realmente distinto. La negación de todo aquello que creíamos saber lleva a Schinz a proponer que incluso no podemos considerar como una posibilidad que Rousseau pueda tener un sistema de pensamiento, ¿por qué habríamos de afirmar algo que no somos capaces de exponer de forma concreta?

En su ímpetu desmitificador Schinz argüirá afirmaciones como que Rousseau imitaría la escritura de Malebranche o que en sus textos encontramos referidos otros autores y textos para apoyar sus ideas. A día de hoy estos argumentos han perdido fuerza por el avance de los estudios filológicos e históricos pero sus ideas aún conservan cierto vigor. En lo correspondiente a dar crédito a otros autores, podríamos encontrar como apoyo la manera en la que Rousseau escribió sus *Instituciones químicas*²⁶: En el siglo XVIII las traducciones de manuales de química no existían como tales, los autores franceses que accedían a textos, por ejemplo ingleses, los reescribían en francés y firmaban como autores de los mismos. Incluso en el caso de mencionar información de distintas fuentes, el resultado de la mezcla también se consideraba como un producto de autor. Sucede en cambio que *Instituciones químicas* de Rousseau es uno de los pocos textos en el que se hace referencia a otros autores y se establece un diálogo con

26 J.-J. Rousseau, *Institutions chimiques*; Paris : Fayard, 1999. Mencionemos, ya que está siendo un compañero en nuestro camino, que se ha publicado recientemente una edición anotada por Van Staen (Honoré-Champion 2010).

los mismos respetando lo que hoy llamaríamos su propiedad intelectual. Pero Schinz no tiene este texto presente y sus argumentos se basan en otros texto que, en la actualidad, han sido desmenuzados con trabajos de análisis histórico en los que podemos saber que el diálogo que establecía Rousseau con otros autores no era estructurado. No era constante a la hora de citar sino más bien caprichoso: a veces lo hacía de memoria, a veces parece volver sobre la referencia para verificar su exactitud y otras omite el diálogo o la adquisición de ideas presentes en los textos que tenía que estar manejando. Si bien hemos de tener en cuenta que este quehacer depende mucho de los medios que un investigador independiente como él poseía en aquella época. Nos parecen mucho más interesantes los argumentos en relación a lo que podemos encontrar en los propios textos del ginebrés. Schinz recoge las afirmaciones de Rousseau en las que reniega de la etiqueta de pensador revolucionario alegando que lo único que defiende es lo que sus reflexiones le hacen ver como algo cierto. Nos parecen interesantes tanto en cuanto Schinz se preocupa de darle veracidad a lo que Rousseau afirma, frente a la actitud de desconfianza que ya hemos señalado y está presente ya desde lejos.

Nuestro espíritu está lleno de prejuicios respecto la importancia de la novedad o sobre el carácter innovador inherente al genio, pero no debemos olvidar que los pensadores a los que se toma como referencia en la historia de la filosofía no son siempre los más creativos, sino los que son capaces de sintetizar y aportar coherencia a las ideas de su tiempo. No podemos, por tanto, sino aplaudir a Schinz por sus esfuerzos en demostrar que Rousseau no poseía una doctrina novedosa; especialmente cuando su intención es abrir una vía para la búsqueda de razones objetivas con las que juzgar el interés de Rousseau. Es una lástima que se haya perdido el Rousseau que Schinz quiso presentarnos, un Rousseau más racional que sentimental, con una doctrina en la que no hemos de confundir su crítica al desarrollo de la sociedad con una defensa del estado de naturaleza como objetivo último del hombre y que si bien es radical en sus ideas no es el agitador que se habría querido promocionar. El Rousseau que busca Schinz es ciertamente distinto a otras imágenes con mayor calado, pero solo porque está más próximo de aquello que encontramos escrito en sus propios textos que de lo que los intérpretes y publicistas han hecho de él. Nunca se podrá decir que el Rousseau de Schinz sea el Rousseau verdadero, pero sí es un Rousseau especialmente objetivo si entendemos que la objetividad se consigue al dejar de lado las apreciaciones particulares y buscar aquello que es común para todos los distintos sujetos.

Cabe señalar que en la interpretación de Schinz también hay espacio para una interpretación subjetiva discutible. Esta sería especialmente aquella teoría con la que quiere explicar la existencia de contradicciones en el pensamiento de Rousseau basándose en que habría una doble fuente psíquica. Desde nuestra perspectiva, el principal problema de su planteamiento es que nos parece que la cuestión de las contradicciones en el pensamiento de Rousseau entraría también

en esos presupuestos de carácter *ad hoc* que el propio Schinz intenta evitar. Pero lo importante de esta propuesta de interpretación es que si no tiene un influencia relevante en el posterior desarrollo de la tradición rousseauista sí que podría haber influido en Cassirer, quien la critica pero propone una metodología con ciertas reminiscencias.

4. LA LECTURA KANTIANA DE CASSIRER

Cassirer se hace eco de dos actividades desarrolladas por Schinz, 1) considerar la literatura anterior como insuficiente en cuanto metodología y errónea en muchas interpretaciones, 2) buscar establecer un sistema donde poder encuadrar el pensamiento de Rousseau; pero no acepta la teoría de las dos fuentes psíquicas. De manera que si como afirma Starobinski “Cassirer marca fecha y abre la vía a las investigaciones posteriores”²⁷, parece hacerlo introduciendo un nuevo método apoyándose en la labor de Schinz. El éxito de su propuesta lo podemos comprobar acudiendo a las referencias bibliográficas de cualquier monografía sobre Rousseau: lo más normal, incluso lo más correcto, es que se aliste *El problema Jean-Jacques Rousseau* de Ernst Cassirer.

Starobinski, al comentar en su introducción a la traducción francesa del texto la influencia que tiene el alemán en los trabajos posteriores, acierta en remarcar la importancia que adquiere la premisa de que hay una coherencia en el pensamiento de Rousseau. Se introduce una de esas premisas *ad hoc* que Schinz intenta eliminar al haberlas diagnosticado como un elemento patológico. Lo curioso de la propuesta de Cassirer es que para lograr hablar de una coherencia en el pensamiento de Rousseau rechaza la posibilidad de encontrar un sistema articulador de su doctrina. La táctica que emplea el alemán para lograr que el pensamiento de Rousseau sea coherente a falta de un sistema es afirmar que los distintos elementos que lo conforman se articulan a través de la movilidad. Una movilidad que se entiende como la fuerza que transforma las contradicciones aparentes en una evolución que se complementa y enriquece a lo largo de su metamorfosis. Esta propuesta nos parece que solo choca en parte con la tesis defendida por Schinz al justificar los discursos incoherentes a la presencia de una doble fuente psíquica que guía la pluma de Rousseau en direcciones diferentes según el tipo de texto o trabajo que esté realizando. Cassirer dice que la movilidad del pensamiento de Rousseau se refleja en la experiencia vital y autobiográfica como contraposición

27 J. Starobinski “Prefacio” en E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006, p. IV.

constante al desarrollo de sus ideas. Aparentemente la diferencia de estos dos métodos de lectura no es tan importante, pues, si el fondo y la estructura del pensamiento solo puede ser entendido dentro de un contexto vital concreto o por la labor que se está desarrollando, ¿no estaríamos sometiendo en ambos casos el discurso a un momento? Justificar una propuesta según las intenciones de su autor o los condicionantes vitales nos parecen la dos caras de una misma moneda. La lectura de Cassirer marca una nueva línea de investigación en la que vida y obra de Rousseau se complementan y son considerados como un todo complejo y brillante. La labor del lector es adquirir una perspectiva suficientemente amplia desde la que poder entender todo aquello que, de cerca, resulta incoherente. Dando lugar a lo que Van Staen define como la “autopsia de un conjunto que se considera vivo” para construir una “máquina de pensar conceptos determinados en un espacio-tiempo delimitado, [...] con el objetivo reconocido de ser aplicables”;²⁸ una interpretación que se basa en la recuperación de las relaciones internas de la obra de Rousseau para transformarla en un todo armónico.

La propuesta de lectura es interesante pero nace lastrada por la presencia de premisas *ad hoc* como la coherencia. Es mucho más coherente Schinz cuando decide considerar como punto de partida que la posible coherencia o presencia de un sistema de pensamiento en Rousseau no es aceptable mientras no se pueda demostrar, lo que es impensable para Cassirer por sus propios prejuicios. Insistimos anteriormente en que Schinz depuraba responsabilidades en los trabajos anteriores antes de proponer una nueva metodología mientras que Cassirer no aterriza en la erudición rousseauista como rousseauista sino buscando una respuesta concreta. Su motivación no es comprender y exponer el pensamiento de “Rousseau de Ginebra” sino recuperar al “Rousseau de Kant”. No cabe duda sobre que la mirada que tiende hacia el filósofo francófono esté medida por la autoridad de Kant cuando le otorga el galardón de ser “el único, o casi, que pudo comprender completamente a Rousseau”²⁹ en su teoría ética y que por ello le pudo otorgar el título del Newton de las Ciencias Morales. Este prejuicio nos permite entender las conclusiones que maneja Cassirer a pesar de las inconsistencias con las que nos las presenta. Afirmar que Rousseau es un filósofo a pesar de que en su obra no encontramos “una doctrina finalizada o bien conseguida”³⁰ solo tiene sentido con la presencia de alguna autoridad externa. En este caso Kant que no solo es la autoridad encargada de dar al ginebrés el título sino también un sentido a su doctrina. Cassirer afirma que el pensamiento de Rousseau es en

28 C. Van Staen, “Une ‘pensée du vivant’ dynamique et hétérogène” en *Revue belge de philologie et d’histoire*, t. 84, fasc. 4, 2006, p. 1145.

29 E. Cassirer, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau” en Genette y Todorov (eds.) *Pensée de Rousseau*; Tours: Éditions du Seuil 1984, p. 49.

30 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006. p. 8.

realidad un “un movimiento del pensamiento que se reaviva continuamente [...] y nos arrastra hacia delante sin cesar”³¹ para así poder romper con el “modo de pensar esencialmente *estático* de su siglo”³² y abrir paso a la crítica. Como señala Derathé, Cassirer se acerca a la figura del ginebrés con más interés en “hacer de su doctrina un especie de kantismo anticipado”³³ que de conocer el sistema que la sustenta. No le importa que su interpretación de Rousseau suponga la afirmación de una doctrina inacabada o que seamos incapaces de capturar la estructura de su pensamiento mientras no hablemos de Rousseau como ensayista o como escritor de aforismos porque es el filósofo cuyos argumentos están desalojando los prejuicios que anquilosaban el pensamiento moderno y punto.

¿Estaríamos hablando de un filósofo fundador, capaz de abrir una vía de pensamiento, aún si no puede construir sistema? ¿Acaso no requiere esta labor unas herramientas concretas? Cassirer le otorga a Rousseau el cometido de romper las certezas de la forma que impregna a una época, lo escoge como el encargado de sacar a la luz las contradicciones que produce un mundo que tiene como guía una razón que todavía no ha alcanzado la madurez y para ello solo pone a su disposición una movilidad de cariz caprichoso: “En un pensador de esta especie, el contenido y el sentido de la obra no pueden ser disociadas de las condiciones personales de la existencia; no podemos asir estos dos aspectos más que entremezclados y juntos, más que como una especie de ‘puesta en el abismo’ y de aclaración recíproca”³⁴. La posibilidad de una doctrina rousseauista queda revocada y lo que podemos conocer de su filosofía se forja en la capacidad hermenéutica de los lectores para superar contradicciones a través de una visión global de la unidad que forman vida y obra. Si atendemos a su forma de tratar los textos y las ideas de Rousseau no cabe duda de que en muchas ocasiones estamos más cerca de un interlocutor de Kant que de un pensador independiente. En este sentido la crítica de Derathé³⁵ es sin duda demoledora a ojos de cualquiera que haya manejado los textos de Rousseau y el texto de Cassirer. Pero más allá de tratar la transformación de Rousseau en quien “ha alejado a Kant del racionalismo wolffiano”³⁶ nos interesa aquí la metodología de aproximación propuesta: el salto desde Kant, lector de Rousseau, hasta la necesidad de desarrollar una lectura contrapuesta de vida y obra para entender al ginebrés.

31 *Ídem.*

32 *Ibid.* p. 9.

33 R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*; París: PUF 1948, p. 188.

34 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006, p. 14.

35 Cf. R. Derathé “Les interprètes néo-kantiens. *Le problème Jean-Jacques Rousseau* par Ernst Cassirer” en R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*; París: PUF 1948, pp. 181-191.

36 *Ibid.* p. 182.

La propuesta, en términos hermenéuticos, resulta interesante pero no podemos tampoco olvidar que en ella hay un cierto aire de treta. ¿Tuvo Cassirer presente a la hora de juzgar el “Rousseau de Kant” que el de Kaliningrado no tuvo acceso a ese Rousseau global del que nos habla? Si el comentador nos dice que “después de todas las investigaciones que han exhumado cada momento de la vida de Rousseau, después de todos los estudios que han interrogado las fuentes y los presupuestos históricos de su doctrina, después del análisis profundo del más mínimo detalle de sus escritos, tenemos derecho a esperar que se haya aclarado al menos todo aquello relativo a los principales trazos de su personalidad y que se haya alcanzado una visión unitaria en lo que concierne a la orientación fundamental de su obra. En cambio, un simple sobrevuelo de la literatura consagrada a Rousseau nos quita cualquier esperanza”,³⁷ ¿gracias a qué tipo de ardimiento pudo Kant lograr un conocimiento más certero? A nuestro entender Cassirer es un tanto desconsiderado con algunos trabajos ya existentes y un bastante incoherente al querer plantear un método de interpretación que va contra los recursos que tenía a su alcance quien, a su entender, certificaría que Rousseau es un filósofo. La lectura propuesta es interesante pero Cassirer no tuvo en cuenta el papel de los fragmentos con los que Rousseau influyó a quienes considera que comprendieron su pensamiento. La causa de la influencia que el ginebrés ejerce en “espíritus tan poco ‘sentimentales’ como Kant y Lessing”³⁸ dista mucho de ser a través de una recepción global como la que defiende en su metodología. La influencia de los textos de Rousseau en Alemania en los años finales del XVIII fue grande y su recepción tan amplia como aplaudida. Pero si Goethe festejó *Las confesiones* como un regalo para la humanidad, Herder, que las esperaba con el mismo ansia, se plantea a su lectura una pregunta que deberíamos trasladar a Cassirer: ¿“Qué va a decir Kant de la vida de su héroe más reciente”?³⁹ Podría darse el caso de que celebrase con el mismo entusiasmo que Goethe la posibilidad de cotejar los textos filosóficos de Rousseau con aquellos en los que expone su vida como muestra antropológica, pero también podría ser que le produjese la misma decepción que al propio Herder o al círculo romántico de Jena tal sobreexposición. Como ya hemos dicho antes la labor del comentador no debe ser especular sobre lo que podría haber sido. Si queremos afirmar que Kant entiende a Rousseau y que para entender a Rousseau hay que realizar una lectura contrapuesta de sus textos filosóficos y autobiográficos, tendríamos que aportar fuentes y datos que Cassirer no menciona. Cronológicamente podemos afirmar

37 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006, p. 10.

38 *Ibid.* p. 64.

39 Lukas Sosoe, “Rousseau et le romantisme allemand” en Josiane Boulad-Ayoub, Isabelle Schulte-Tenckhoff et Paule-Monique Vernes (eds.), *Rousseau, anticipateur-retardataire*; Paris: L’Harmattan 2000, p. 63.

que Kant comienza su periodo crítico sin tener posibilidad de acceder a las obras autobiográficas de Rousseau, de modo que su diálogo con el ginebrés no puede ser con un todo como el que nos propone Cassirer sino con fragmentos; por lo que el método de Kant para entender a Rousseau es otro. Nos cuesta aceptar que Kant poseyese una capacidad inductiva para comprender a Rousseau fuera de lo común, por lo que tal situación nos debería animar a recuperar al “Rousseau de Kant” en aquellos fragmentos y no introducir un método a mitad de camino del de Schinz y de la escuela hermenéutica.

Del papel de Cassirer como punto de partida oficial de los estudios rousseauistas modernos debemos celebrar un factor muy importante, la recuperación de Rousseau como filósofo. El alemán devuelve, por así decirlo, una deuda histórica, ya que fue la recepción del romanticismo alemán lo que más alejó al ginebrés de su estatus de filósofo. Tras su trabajo, los debates en torno la validez o importancia del ciudadano de Ginebra para la filosofía parecen desaparecer en favor de un Rousseau con diferentes facetas. Pero no podemos olvidar que las conclusiones de Cassirer suponen, además, la negación de toda posibilidad de un sistema propio de pensamiento: “he intentado demostrar que hay una unidad en la obra de Rousseau, esto no significa que esta unidad se encuentre de manera explícita en Rousseau propiamente ni que haya desarrollado y construido el conjunto de sus ideas en un sistema completamente coherente”⁴⁰. A su entender, es necesario plantear con una forma sistemática posterior un pensamiento que en sí es puro movimiento. Cassirer, a diferencia de Schinz, no quiere confiar en Rousseau y afirma contundentemente que “ni en su vida ni en su obra, Rousseau no ha establecido algún tipo de sistematización”⁴¹. Mientras, el ginebrés nos señala en hartas ocasiones los diferentes tipos de escritos que ha realizado, las diferencias entre los discursos o la articulación que existe entre ellos. Rousseau nos dice, por ejemplo, que “mis tres principales escritos [...], a saber el primer discurso, el que versa sobre la desigualdad, y el tratado de la educación, [son] tres obras inseparables [que] forman en conjunto un mismo todo”⁴², Cassirer niega esta posibilidad con unos argumentos que no nos parecen suficientes y que no es el momento de discutir, pero que han influido fuertemente en el desarrollo de los debates posteriores. Con razón o sin ella, el desarrollo de los estudios rousseauistas en el XX han estado marcados por los dos axiomas del planteamiento de Cassirer: 1) Rousseau es un filósofo, 2) el sistema de Rousseau se muestra solo a través de una visión global de autor y obra.

40 E. Cassirer, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau” en Genette y Todorov (eds.) *Pensée de Rousseau*; Tours: Éditions du Seuil 1984, p. 64

41 *Ídem*

42 J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques et documents biographiques* en *Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) 2001, p. 1136

5. VIDA Y OBRA

El gran problema del método de lectura que nos propone Cassirer es la flexibilidad que permite para las interpretaciones. En la mente del alemán no parece estar el factor que hemos señalado en el punto 2, la biografía en un objeto histórico sometido a diferentes perspectivas, si bien el propio Rousseau advierte en múltiples ocasiones a sus lectores al respecto. Si el estudio del pensamiento de Rousseau queda vinculado al conocimiento que podemos tener de su vida, nos estamos sometiendo a la aventura que emprende el ginebrés en un momento posterior a lo que él reconoce como exposición filosófica. Abandonamos el espacio de exposición sistemática unitaria que él mismo nos propone para acompañarlo en una reflexión sobre la vida, la historia y la formación de una certeza colectiva. Sin duda, un espacio en el que caben reflexiones hartamente interesantes pero que nos aleja de los fundamentos de su sistema, aquellos en los que se enmarcarán estas reflexiones.

A lo largo de nuestra labor en tanto que rousseauistas siempre hemos tenido la certeza de que Rousseau nos desafía pero no nos engaña. Nos advierte que evita la expresión sistemática pero nunca reniega de un pensamiento sistemático propio que, además, está ahí si lo buscamos como hace Goldschmidt⁴³. Conocemos la particularidad del autor que estudiamos y no podemos agotarnos en ella sino aprovecharla como cualquier otro dato que manejamos. No hay justificación para dejarse llevar por el “amor por la paradoja y las fórmulas sorprendentes”⁴⁴ de Rousseau y convertirse en un mal imitador intentando dar cabida a una metodología sorprendente. Los métodos de estudio deben acomodar las capacidades de conocimiento que tenemos con los datos que poseemos intentando evitar todos los factores que supongan una desviación. El objeto de estudio no puede ejercer una actividad dominante sobre el investigador si este quiere ejercer como tal. El investigador debe aprovechar su situación privilegiada, la perspectiva histórica que puede desarrollar y la visión global de la obra con sus anexos, para poder pormenorizar cada uno de los elementos que conforman el objeto de su estudio aplicando las precauciones higiénicas que estén de su mano. Unas precauciones que son las que conformarán el método propio, ajustándolo a las particularidades del estudio sin revolucionar nuestra disciplina. Si Rousseau, como nos advierte, escoge una vía determinada en su expresión debemos de aceptarla tal como aceptamos que es un autor del que podemos aprender mucho sobre música pero

43 Cf. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*; París: Vrin 1983, p.12ss

44 P. Jimack, *La genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau*; Ed. por Theodore Besterman en la colección *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Volume 13, p. 318

no sobre cocina. Si nos interesa conocer el pensamiento filosófico que sostiene las ideas que encontramos en sus escritos, no tenemos que acudir a alguna técnica revolucionaria, simplemente intentaremos establecer una relación saludable. El objetivo es quitar al autor su dominio sobre su discurso y adecuarlo a nuestros recursos para facilitarnos la comprensión del mismo, no crear un discurso con los datos que poseemos sobre el autor.

Para ilustrar lo que nos parece una metodología adecuada a las particularidades de Rousseau, retomemos los efectos del doble discurso, autobiográfico y biográfico. La mejor manera de enfrentarnos a la confusión que se genera es caracterizar todos los elementos a los que nos enfrentamos. Cabe por ello tomar en consideración las advertencias de Rousseau en torno a que los datos que vamos a manejar están mediados por quién cuenta y quién recuerda la historia. La disparidad de percepción que es inmanente cuando el objeto de estudio posee una subjetividad se multiplica cuando este objeto es una persona pública. Una multiplicación exponencial en el caso de Rousseau porque además de las pluralidad de perspectivas se añade la confrontación de cada una de ellas con la información autobiográfica que, a su vez, tampoco es unívoca ya que se nos presenta en diferentes relatos. Por no olvidar, además, un gran número de prejuicios e intereses. Nuestra perspectiva es que tenemos que afrontar la situación en unos términos equivalentes a los que utiliza Gouhier para explicar el problema de hablar de la relación que hay entre Voltaire y Rousseau respecto de la imagen que tienen el uno del otro: “las imágenes que cada uno se forma del otro tiene como origen lo leído o palabras reportadas con mayor o menor exactitud. Salvo algunas cartas que intercambiaron, hubo siempre intermediarios: el conocimiento se produce a través de textos o por personas interpuestas; pero ya que se trata de dos escritores, es normal que cada uno busque quien es el otro antes de nada y sobre todo en sus escritos”⁴⁵. El estudio de Gouhier se plantea como tarea recuperar los diferentes estados de las mismas ya que se busca exponer las imágenes diferentes que irán teniendo respectivamente uno y otro. En el caso de un investigador que quiera aportar luz sobre un autor la tarea sería buscar aquellas imágenes que tienen peso suficiente como para no ser arrastradas por la erosión del perspectivismo y así evitar los ecos que no son relevantes. No es aceptable que el investigador se entrometa entre las tendencias de un lado u otro de manera parcial, asentándose al lado de la autobiografía o de alguna biografía como última fuente frente a la posibilidad de desarrollar una visión más compleja. Ha de ser consciente de que tanto la biografía como la autobiografía son, a fin de caso, textos escritos por el mismo tipo de manos; no tenemos la posibilidad de limpiar de intereses todo los datos por lo que nos toca aplicar el buen juicio. Nos toca

45 H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*; París: Vrin 1983, p. 8.

seleccionar lo que realmente ha de ser relevante, una tarea que no nos parece que deba ser tan compleja como en algunas ocasiones se presenta.

Un ejemplo sería concretar el momento en el que Rousseau de Ginebra, el musicólogo que colabora en la Enciclopedia, se convierte en el Jean-Jacques Rousseau que ocupa a los rousseauistas. Gouhier, en el texto del que extraíamos la observación anterior, toca este asunto en un capítulo titulado con tintes bergsonianos: “La ‘emoción creadora’ de Vincennes”. El lector que conozca un poco la biografía de Rousseau reconocerá la referencia a Vincennes como ese momento en el que conoce a través del *Mercurio de Francia* la pregunta propuesta por la Academia de Dijon. Esta escena se narra de manera autobiográfica en diferentes ocasiones y todas ellas con un aire de iluminación. Tanto es así que la referencia a este evento se hace como “la revelación de Vincennes”. El juego bergsonianano que plantea Gouhier se debe a que frente la recepción de una sabiduría externa por medio de una emoción creadora, considera que la escena narra la reflexión sobre elementos ya presentes en el espíritu de Rousseau que se esmera en concretar. La escena se conoce como una revelación por el tipo de palabras que Rousseau dedica a su narración, En *Las confesiones* cuenta que: “En el mismo instante de esta lectura [la pregunta de la Academia en el *Mercurio de Francia*] vi un universo distinto y me convertí en otro hombre”⁴⁶ y en sus *Cartas a Malesherbes* hace referencia en términos de verdadera revelación: “Si en alguna ocasión algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el arrebató que me golpeó con esta lectura; de golpe sentí como mil luces cegaban mi espíritu; infinidad de ideas brillantes se presentaron al unísono con una fuerza y un desorden que me turbaron de una manera inexpresable; sentí mi cabeza tomada por una perturbación parecida a la embriaguez”⁴⁷. Expresiones que nos invitan sin duda a confundir la narración de un evento con una transformación realmente trascendental cuando, si se avanza en las líneas que siguen a esta segunda cita, podremos saber de mano del propio afectado que lo importante de aquel instante mítico fueron sus consecuencias: un texto que ganará un premio con el que “me convertí en autor casi contra mi voluntad” puesto que “el embrujo de un primer éxito y las críticas de los que solo emborronan el papel me lanzaron completamente a la profesión”⁴⁸. Hoy, con la distancia y la falta de contexto se menosprecia la importancia del premio con el que se reconoce en 1750 el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* y cómo afecta irremediamente al devenir de Rousseau. Solemos otorgar mayor relevancia a la revelación de Vincennes, embriagados por las palabras de Rousseau

46 J.-J. Rousseau, *Les confessions en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 351.

47 J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques et documents biographiques en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 1135.

48 *Ibid.* p. 1136.

solo escuchamos lo que nos aproxima más a esas imágenes aéreas de Rousseau como genio. Olvidamos que sus palabras también nos advierten de que no fue “una mísera pregunta de la Academia” la que “lo empujó a ejercer un oficio para el que no estaba preparado”⁴⁹ sino la valoración que se le da a su respuesta. Es el galardón el que cambia su estatus de enciclopedista anónimo con ambiciones musicales por la de intelectual público y una persona meritoria de consideración como lo atestigua el aumento de su correspondencia. Ya sea consejo, apoyo o una recomendación el contenido de los correos es lo de menos, lo importante es constatar que Rousseau empieza a tener un público y una voz lo que supone, a su vez, una responsabilidad y la confirmación de su nueva posición.

No se debe menospreciar la influencia de esta nueva condición en la suerte de todas su obra. No sabemos qué habría pasado con sus textos si no hubiese ganado aquel premio, pero ni siquiera podemos afirmar que Rousseau los hubiese escrito sin la confianza y responsabilidad que sentía al saber que sus palabras tendrían repercusión, tanto pública como personal. El premio de la Academia es para la historia condición de existencia de una obra que va más allá del *Primer discurso*; las especulaciones sobre lo que podría haber sido son gratuitas y carecen de fundamentos, solo podemos confirmar que lo que le sucedió a un tal Jean-Jacques Rousseau de Ginebra es histórico y que, como tal, sus hechos están ordenados por la inmutable fuerza de la historicidad. El orden de los mismos proviene de una causalidad que ya no se puede cambiar pero que intentamos comprender. Desde esta perspectiva, tenemos que reconocer la importancia de un galardón que le obliga a participar en los debates y ejercer como *philosophe* en defensa de un texto que, a ojos de su autor “carece de toda lógica y orden; de todos los que han salido de mi pluma es el peor razonado y el más pobre en coherencia y armonía; pues aún con el talento con el que yo haya podido nacer; el arte de la escritura no se aprender de golpe”⁵⁰. Hay que tener la perspectiva histórica suficiente como para saber que si nos acordamos de Jean-Jacques Rousseau no es porque pensase de un modo que tiene algo que aportar al devenir del mundo sino por cómo logró plasmar estas ideas tanto en textos como en la sociedad. Lo que lo convierte en un pensador con nombre propio es el derecho a ocupar un lugar en nuestras estanterías con sus textos. Es cierto que no podemos olvidar al hombre que está detrás ni las motivaciones que le hicieron sentarse a escribirlo, pero tampoco podemos transformar esos acontecimiento en algo distinto a lo

49 J.-J. Rousseau, *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris en Œuvres complètes Tome IV*. Lornai: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1999, p. 927

50 J.-J. Rousseau, *Les confessions en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 352.

que son para la historia y para el propio personaje. Hablar de la iluminación de Vincennes como un momento mágico es algo válido para la leyenda, pero el estudioso tiene que saber que el acontecimiento que es relevante para un cambio en su vida y nuestra historia es el premio de la Academia. E insistimos que esto lo sabe hasta el propio Rousseau, que lo contextualiza dentro de un desarrollo vital y presenta como un cambio de actitud sin acordarse de los dichos quince minutos a la sombra que tanta tinta han llegado a hacer correr: “El año siguiente, 1750, cuando ya no me acordaba de mi discurso, me enteré de que había ganado el premio en Dijon. Esta noticia reavivó las ideas que lo habían inspirado, les dio nuevas fuerzas y logró poner a fermentar en mi corazón las levaduras que habían depositado allí durante mi infancia el heroísmo y la virtud de mi Padre, mi patria y Plutarco”.⁵¹ Podremos juzgar las palabras del ginebrés; podemos perder el tiempo en escuchar y promover chismes sobre si el plan de Rousseau era uno o si la justificación es otra; o podemos acudir nuevamente a la introducción más razonada de *Las confesiones* que encontramos en el manuscrito de Neuchâtel y animarnos a compartir la conciencia que tiene Rousseau de la diferencia entre lo público y lo privado: “Los hechos son públicos, y cualquiera pueda conocerlos; pero se trata de encontrar las causas secretas. Naturalmente nadie puede haberlas visto mejor que yo; mostrarlas es escribir la historia de mi vida”.⁵² Si una persona nacida hace tres siglos ya sabía que lo que sucede en la cabeza de uno no queda registrado más que en su memoria, ¿por qué nos esforzaríamos en adivinar aquello de lo que no podremos tener nunca constancia objetiva? ¿acaso hemos olvidado que lo privado es algo personal y lo público es algo social? Ya es bastante complicado conocer y pensar los hechos públicos de un autor como para intentar llevar el análisis histórico hacia el terreno de la superstición.

En su defecto se puede plantear un análisis como el que realizará Gouhier en el texto que mencionamos anteriormente buscando conocer no aquello que se piensa de forma privada, pero sí encontrar las pistas de la presencia de una cuestión pública en lo privado para poder trazar los contextos a los que se aplicaría su reflexión. Analizando las diferentes narraciones que el propio Rousseau hace de la revelación de Vincennes Gouhier puede concluir que la revelación no era tan revelación sino más bien una reflexión. A sabiendas de que Rousseau declara que para expresar todo lo que pasó por su cabeza le hubiese bastado la prosopopeya de Fabricius, tenemos que tener en cuenta las referencias que implica en ese momento tal mención: “Jean-Jacques saca su lapicero: la emoción creadora, si así la podemos llamar: agarra el ejemplo que se presenta inmedia-

51 *Ibid.* p. 356.

52 J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques et documents biographiques en Œuvres Complètes Tome I*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2001, p. 1151.

tamente [Fabricius] porque ilustra una cuestión de actualidad, la del lujo que en la memoria de Jean-Jacques está liada al recuerdo de los argumentos de Don Voltaire”.⁵³ Y podemos conjeturar si la efusividad de Rousseau respecto de este momento tiene una justificación en que, como considera Gouhier, podría haber encontrado la forma de articular su sistema. La relación entre el debate sobre el lujo y el problema del desarrollo de las sociedades puede ser clave para comprender la diferencia entre un hombre natural y el hombre mundano o articular la idea de que el hombre es antes heredero de la sociedad que orfebre. Pero estas conjeturas no deben hacernos perder la perspectiva, que el propio Gouhier no pierde, de que las ideas que pudiesen pasar por su cabeza no serán determinantes para su historia. Solo al ganar el premio de la academia dejará de ser “el autor de una memoria enviada a una academia provincial; se convierte entonces en el de un libro impreso en el que declara radicalmente maligno el mundo de los ‘mundanos’; y le hace falta demostrar correctamente cómo ha encontrado una manera de vivir en este mundo sin ser él mismo un ‘mundano’”⁵⁴. Siendo el factor de tener que defender sus palabras y sus ideas determinante porque no podemos perder nunca de vista que Rousseau ocupa un lugar en la historia como agente pensante de una sociedad en la que se funda la esfera pública como poder fáctico.

Ampliando la perspectiva hay mucho más que decir sobre los efectos del premio en términos de lo público que de lo privado. Aunque será el propio Rousseau el primero en invitarnos a leer sus textos fuera de contexto cuando afirma al inicio del *Primer Discurso* que “siempre habrá hombres dispuestos a estar subyugados a la opinión de su siglo, de su País, de su Sociedad”⁵⁵, su obra es un ejemplo de lo contrario. No hemos de confundir la sinceridad con la que se plantea expresar su pensamiento, sinceridad ajena a las ataduras de lo que se pueda decir, con la formación enajenada de una doctrina abstracta. Rousseau piensa desde su tiempo y esto es uno de los factores de su importancia. El ginebrés no solo no fue una isla, sino que establece un diálogo con las diferentes ciencias y gentes de la esfera pública europea; lo cual nos aleja de la imagen del genio filósofo por la del filósofo activo y participe en la sociedad. Rousseau es un ejemplo de cómo pensar en lo común. Desde un primer instante entiende que participar en el debate de la esfera pública no es lo mismo que el debate académico en el que se han escondido muchos filósofos desde entonces generando ese extraño debate sobre si la filosofía debe o no cambiar el mundo. Se empapa de la necesidad de escribir para esa esfera de manera que el pensamiento filosófico no se quede atascado en la oscura duda filosófica que lo atrapa cuando pone “mis dos puños sobre

53 H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*; París: Vrin 1983, p. 37.

54 *Ibid.* p. 52.

55 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts en Œuvres Complètes Tome III*; Lonrai-Lagny: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 2003, p. 3.

mis ojos, o en medio de las tinieblas de la noche”. Rousseau piensa en la esfera pública, quiere llevar la filosofía más allá de los papeles que ocupan su despacho, que sea un pensamiento que, como “un amanecer en la naturaleza que disipa el vapor que cubre la tierra[,] disipe al mismo tiempo las brumas de mi espíritu”⁵⁶. Sus razones para evitar lo sistemático, son, por tanto, las mismas que lo hacen un pensador interesante que no se limita a la teoría filosófica sino que casa en sus pensamientos los avances en las ciencias empíricas con la tradición filosófica.

Es un filósofo que reniega de la filosofía académica como expresión si bien no la abandona como formación ni objetivo. Busca generar una crítica que afecte a las personas, a los corazones para no acabar en meras palabras que solo sean accesibles a quien haga el esfuerzo de acercarse a ellas. Por ello nos encontramos con el problema de conocer el pensamiento de quien escapa de lo sistemático aún si piensa desde un sistema que sostiene todos sus textos y desde la unidad sistemática que supone ser fiel, en todo momento a sus ideas: “Escribo sobre diferentes asuntos, pero siempre con los mismos principios: siempre la misma moral, la misma creencia, las mismas máximas, y, si así lo queremos, las mismas opiniones”.⁵⁷ La relación de su actividad con lo público irá más allá de la formación de su pensamiento y de la participación en debates. Rousseau será un personaje público en toda su dimensión, se le abren puertas que otros hombres menos meritorios solo pueden ver desde la distancia y recibirá una distinción especial más allá del fin de sus días. Su presencia en la esfera pública debe ser por tanto considera como una dificultad para acceder a su pensamiento, porque más allá de sus textos, que son sin duda su legado más directo nos queda no solo el legado biográfico, sino la manera en la que sus legados han sido gestionados y manipulados en muchas ocasiones.

Puede considerarse característico de esta situación su relación con la Revolución francesa de la que fue elegido como estandarte. La Asamblea lo nombra mártir y se le atribuyen muchas ideas y propuestas que el paso del tiempo le adjudica como propias. Por un lado se le convirtió en una autoridad en cuestiones políticas, cuestiones que él llega a tratar de aburridas, por el otro en héroe de un hecho sucede una década después de su muerte. El vínculo que se establece entre Rousseau y la Revolución es cuanto menos dramático. Nos viene a la cabeza una afirmación de Léon Émery: “Que Rousseau haya sido uno de los precursores de la Revolución Francesa, es algo innegable como hecho, pero tenemos muchas razones para preguntarnos si esto no fue a consta de múltiples contrasentidos e incluso

56 Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*; París: Vrin 1983, p. 81.

57 J.-J. Rousseau, *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris en Œuvres complètes Tome IV*. Lornai: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1999, p. 928.

de una verdadera traición a su verdadero pensamiento. Pero así va el mundo y no hay que extrañarse”.⁵⁸ Haber sido considerado por la Asamblea “mártir anunciador de los nuevos tiempos”⁵⁹ no será nada favorable para Rousseau en tanto que será recordado como artífice de algo que le es ajeno, su doctrina se teñirá con la pólvora de una revolución que no llegó a soñar y sus textos se convierten en objeto de innumerables críticas interesadas.

El principal problema que suponen los reconocimientos que le brinda la I República responden a la necesidad de autoridades y héroes antes que al interés por el estudio de los textos. Una situación que afecta negativamente a su difusión ya solo por detalles como que si Rousseau pidió que *Las Confesiones* y *Diálogos* no se hiciesen públicos hasta pasado el 1800, la Asamblea obliga a que sean difundidos en 1794 bajo la idea de que “la Revolución ha acelerado tanto el progreso de las luces que ya estamos más avanzados que en el 1900”⁶⁰. O en el hecho de que aún si Rousseau se esforzó en presentar *Emilio* como su texto más sistemático, la Revolución se encargó de que este texto haya sido recordado como manual pedagógico revolucionario. Todo aquello que alejase al ginébrés de la Revolución francesa carecía de importancia y como cualquier intelectual asociado a un régimen no podía exponer nada que sonase contrario al mismo. Sus ideas se anquilosaron con prejuicios políticos y se dispusieron para la vida de la fama. Cabe señalar que las ideas de Rousseau ya habían sido tergiversadas por sus contemporáneos sin necesidad de entrar en la discusión sobre si el complot del que se hace eco tenía las dimensiones que Rousseau le otorga. Los documentos en los que se discute por parte de terceros el tratamiento que se le debe dedicar para desacreditarlo son suficientemente reveladores como para saber, sin necesidad de conocer la certeza de sus dimensiones, que los tejemanejes contra sus ideas fueron los suficientemente tergiversadores y no solo un producto de la demencia de Rousseau. Era un personaje reconocible e incómodo para los poderes fácticos y nadie dudó en usar a la mofa y la censura para quitarle importancia: comentarios, críticas e incluso promociones de sus ideas por otros agentes de la época tienen poca relación con lo que encontramos en su texto. Pensemos que Voltaire resumía *Julia* afirmando que ella estaba embarazada y se casaba para no ser madre soltera. De manera que pudiera ser que los revolucionarios no hiciesen más que recoger parte de los mitos que giraban sobre él, pero lo que queda es que su elevación como héroe revolucionario supone la extensión de una fama que oculta tras un velo esmerilado la realidad de los textos.

58 L. Émery, “L’*Émile* et l’homme moderne” en *Le Contrat Social*, 1962, Vol. VI, n°6, p. 354.

59 J. Sgard, “La Révolution et le patrimoine littéraire” en R. Thiéry (éd.), *Rousseau, l’Émile et la Révolution: actes du colloque international de Montmorency, 27 septembre - 4 octobre 1989*. Paris: Universitatis 1992, p. 13.

60 *Ibid.* p. 12.

El premio de la Academia y la exaltación de su persona por parte de la Revolución son dos ejemplos de cómo las interpretaciones nos dan y nos quitan a Rousseau, nos posibilitan y nos dificultan la investigación sobre un autor y su obra. Siendo como ha sido un autor reconocido, referido e incluso aclamado, sus textos han sido olvidados hartas ocasiones y se nos ha presentado su doctrina a través la fama heredada. Véase como ejemplo del trato que han recibido los textos que todavía no hay una edición completa de sus obras ya que la que es hoy la edición de referencia de las mismas en la *Bibliothèque de la Pléiade* no se llegó a incluir *Institutiones químicas*. Mientras, gracias al trabajo de R.A. Leigh y los esfuerzos del *Institut Voltaire*, la correspondencia completa de Rousseau sí que ha visto la luz. También es llamativo que debido a la deficiente recuperación de los textos muchos de los investigadores que hoy son referencia en los estudios no hayan podido tomar un contacto verdadero con las cuestiones estéticas, recogidas en el tomo V de las *Obras Completas* en la *Pléiade* que no se publicó hasta 1995. Cabría señalar otras muchas extrañezas como traducciones en las que no se respecta el texto original y se traducen las frases dándoles un sentido más acorde a la fama revolucionaria que a las palabras que lo conforman. Pero no convirtamos este párrafo en una plañidera. La situación podría resumirse en que a pesar de la llegada de la modernidad a los estudios rousseauistas hace un siglo, la adquisición de unos medios suficientes y una claridad sobre los textos todavía no se ha logrado. Por lo que se podría repetir, 80 años después, aquella acusación de Cassirer: “después de todas las investigaciones que han exhumado cada momento de la vida de Rousseau, después de todos los estudios que han interrogado las fuentes y los presupuestos históricos de su doctrina, después del análisis profundo del más mínimo detalle de sus escritos, tenemos derecho a esperar que se haya aclarado al menos todo aquello relativo a los principales trazos de su personalidad y que se haya alcanzado una visión unitaria en lo que concierne a la orientación fundamental de su obra. En cambio, un simple sobrevuelo de la literatura consagrada a Rousseau nos quita cualquier esperanza”⁶¹.

6. CONCLUSIÓN: IMPORTANCIA DEL FRAGMENTO

La doctrina de Rousseau, como la de cualquier otro autor, está escondida bajo un halo de interpretaciones y debates que no tienen porqué tener alguna relación con él. Este es el reto al que tenemos que enfrentarnos, como cualquier otro investigador, los rousseauistas, y uno de los principales condicionantes de

61 E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*; Barcelona: Hachette 2006, p. 10.

nuestro trabajo al documentarnos. En nuestro horizonte esta lograr una recuperación de los hechos y milagros de Rousseau en relación con los objetivos de nuestra investigación: si nos interesa conocer su biografía, tendremos que buscar y coordinar todos aquellos datos que nos aporten información sobre un hombre que vivió en el siglo XVIII; si nos interesa conocer su manera de escribir tendremos que analizar su retórica, el vocabulario que emplea, las correcciones que hace, sus teorías de composición, etc.; si nos interesa su pensamiento, tendremos que acudir a las fuentes donde este se expresa y cuando tengamos dudas acudir a otros estudios para buscar en factores ajenos al texto mayor claridad, podremos seguir, por ejemplo, los pasos de Gohuier y buscar los debates implícitos en el texto para concretar sus términos. El estudio de este autor francófono entra dentro de la norma, pero esta normalidad parece estar fuera de consideración para muchos lectores que anteponen la peculiaridad del personaje como dificultad.

No puede ser que la presencia de una actividad autobiográfica fomente la incompreensión y la construcción de estudios sobre Rousseau faltos del rigor necesario para ser considerados objetivos. Los avatares históricos que afectan a su persona y legado son parte activa tanto en la formación del autor como en la conservación de su obra. Desecharlos, sería desechar a Rousseau por lo que necesitamos ocuparnos de ellos con atención pero sin caer en análisis tan grotescos como el de George May⁶², quien, a partir de un evento narrado en *Las Confesiones*, el famoso coqueteo que tiene un jovencísimo Rousseau con dos señoritas bajo un cerezo, desarrolla una interpretación de cómo funciona su pensamiento. Analizar un pensamiento a partir de actividades vitales no tiene una base real ni son justificables porque transforman la interpretación en un enjuiciamiento del hombre que está detrás de los textos. No es más que una actividad endogámica que no puede llevarnos más allá de conclusiones del tipo: “Mientras Descartes busca fundar un método, por tanto un sistema propio capaz de imponerse universalmente por su propia evidencia, Rousseau, él, se consagra a poner Orden en sus propios pensamientos para poder justificarlos mejor. Como repite en hartas ocasiones y más concretamente en un texto tan tardío como el tercer Paseo: ‘Cuando quise aprender, era para saber yo, y no para enseñar’”.⁶³ Conclusiones de este tipo no tienen más valor que interpretar de una forma esotérica las palabras y tergiversar la actividad filosófica de Rousseau para convertirla en un ataque hacia su persona. ¿Cómo sino transformar el lema que ha guiado la actividad filosófica desde su fundación en algo criticable? Como si Descartes no pensase en busca de aclarar sus ideas damos la vuelta a cualquier afirmación para negarle a Rousseau cualquier gesto de filósofo. Para determinar el devenir de

62 G. May, *Rousseau par lui-même*; Paris: Seuil, 1969. 189 págs.

63 *Ibid.* p. 4.

un pensamiento primero hay que entenderlo y no juzgar sin tener ninguna base mayor que la interpretación de los sentimientos que podría producir una actividad vital concreta sobre un individuo. Conocer la vida de un autor nos puede ayudar y a entender mejor sus palabras cuando nos encontramos con alguna dificultad, pero no podemos permutar el lugar que ocupan la vida y la obra haciendo que las palabras sean un mero anexo. Esto es lo que parece proponernos Cassirer con su puesta en abismo entre vida y obra, pues solo la amistad, solo la simpatía, logra vencer la barrera hermenéutica que separa el hombre y el texto. Si acudimos al encuentro de Rousseau buscando romper esta frontera es evidente que tendremos que acudir a unas cuestiones emotivas y empáticas que poco tienen que ver con la filosofía.

Entre las conclusiones a las que llega Cassirer sobre Rousseau está la de que al menos plantea las preguntas pertinentes aunque solo sea por casualidad: “Cerrándose obstinadamente sobre sí, casi hasta ahogarse en sí mismo, Rousseau no deja de abordar cuestiones con un alcance directamente universal –cuestiones que, en nuestros días, no han perdido ni amplitud ni urgencia–, y que sobrevivirán por mucho tiempo a la forma contingente, individual e histórica que les da Rousseau”⁶⁴. Una conclusión que es conveniente poner en abismo con la concepción que tiene Rousseau de la filosofía. Si acudimos al *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*⁶⁵, el artículo “Philosophie” de Giuseppe Roggerone nos señala que Rousseau duda del valor y los resultado que nos podía proporcionar el saber filosófico si se apremia el carácter funcional de la respuesta. La función de una respuesta para los hombres es un factor perversor del conocimiento. Por ello diferencia entre una filosofía charlatana y una filosofía verdadera; la primera, en manos de los *philosophes*, se interesaría más por las hipótesis y la posibilidad de construir respuestas, mientras que la segunda dirige sus investigaciones al ámbito de lo natural y la observación. La primera podríamos entenderla a la manera de una escolástica que vuelve constantemente sobre sus fundamentos, la segunda, es la de “los Verulams, los Descartes y los Newtons, los Preceptores del género humano”⁶⁶; los ejemplos que sigue Rousseau. Y si el ginebrés apuesta por autores que defienden un pensamiento sistemático y que intentan evitar la resonancia gratuita de nombres, si consideramos que quiere ser partícipe del trabajo propio de la filosofía hemos de evitar entender su obsesión por la introspección, la bús-

64 E. Cassirer, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau” en *Pensée de Rousseau*; Tours: Éditions du Seuil, 1984, p. 123.

65 R. Trousseau y F. Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*; París: Honoré-Champion 2006, 961 pp.

66 J.-J. Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts en Œuvres Complètes Tome III*; Lonrai-Lagny: Gallimard 2003 p. 29.

queda obstinada sobre sí mismo que señala Cassirer, como una mera condición sentimental. Lejos de ser una actitud personal o gratuita su actividad responde a una intención filosófica concreta y hemos de respetarlo. La filosofía desarrollada por Rousseau tiene intención universal y se marca como objetivo construir una ruta sólida sobre la que perseguir respuestas. No es una filosofía emocional y si escoge un método de exposición ensayístico no por ello se transforman sus fundamentos.

Como señala Cassirer, Rousseau se encuentra con lo contingente, lo individual y lo histórico en ruta y si intenta superar estos obstáculos no es casualidad sino porque están presentes en su doctrina como objeto de reflexión. Tienen el mismo valor que aquellos argumentos divergentes presentes en lo que consideramos como una única historia de la filosofía: las respuestas diferentes, contradictorias e incluso enfrentadas que la conforman no rompen su armonía. Puede que busquemos la posibilidad de una coherencia o una unidad en la obra de Rousseau porque no somos capaces de aceptar la diferencias de sus textos: cada reflexión sigue sus propios pasos, los distintos elementos recorren de una manera particular la misma ruta. Los diferentes personajes de *Emilio*, de *Julia* o de *Diálogos* los reducimos a distintas personalidades de un mismo autor y la defensa de una visión o de su contrario en un diálogo entre dos individuos distintos se nos presenta como la defensa por parte del mismo autor de dos ideas enfrentadas. Es imposible reproducir la educación recibida por Emilio, disponer de un tutor que dedica su vida a un único alumno; pero si confundimos *Emilio* con un manual pedagógico la culpa la tiene Rousseau. Hablamos de un libro titulado *Sobre el Contrato social* como si de un proyecto de *Contrato social* se tratase y acusamos al autor de no dar una respuesta concreta sobre qué debe ser la “religión civil” para concluir que Rousseau es un autor que quiso diseñar un contrato social pero no lo consiguió.

Cuando buscamos el sistema de un autor solemos confundirlo con la presencia de una obra sistemática y complementaria. Nos mencionan la palabra sistema y pensamos en Aristóteles y sus manuales, las sumas de Aquino, las críticas kantianas, Hegel y su enciclopedia o Comte y sus cursos de positivismo; confundimos sistema de pensamiento con una obra sistemática. Damos por supuesto una correspondencia entre lo que hay en el cabeza del autor y lo que encontramos en sus textos. También acudimos a denominaciones como joven Hegel y Hegel de Jena o primer y segundo Wittgenstein y establecemos vínculos entre las diferentes etapas de los autores por la presencia de determinadas herramientas conceptuales y articulaciones de elementos; es una actividad constante, común, y que llegado el turno de Rousseau se niega. Nos empeñamos en construir una interpretación global de su obra cuando deberíamos tener presente que para vallar un campo antes hay que saber si hay distintas ovejas trotando por él, observar cada oveja

detenidamente el tiempo que sea necesario. Si introducimos como premisa *ad hoc* una valla cuando aún no hemos clasificado las ovejas del rebaño solo estamos entorpeciendo nuestra labor. Esto es lo que parece estar sucediendo entre los rousseauistas donde la búsqueda de un entramado complejo oculto entre la basta obra de Rousseau nos hace olvidar los elementos que componen este rebaño. Es normal, que con un planteamiento de este tipo, al final, la única palabra de la que podamos fiarnos sea la del pastor y pensemos que solo podemos conocer el rebaño si entablamos una relación afectuosa con él.

La investigación no puede desechar opciones. Cabe la posibilidad, incluso, de considerar que Rousseau sí es un autor sistemático si bien todos parecemos estar de acuerdo en que no responde a la imagen normalizada de un filósofo sistemático. Si las consideraciones que se hacen sobre Rousseau como un autor contradictorio, problemático o un problema en sí mismo, parecen ser aceptadas de forma general, ¿por qué no cabría tener en consideración todo lo contrario? ¿es una razón suficiente la sedimentación de ciertos prejuicios? Cualquier superposición de lecturas, sin importar su pertinencia, puede crear un sedimento que desvíe el cauce marcado por un texto, pero todos los meandros acaban cediendo al empuje de un río que se debe a su cauce origina. Si el observador, el lector, no se enfrenta a esta variabilidad en el estado de las cosas no solo no podrá conocerlo objetivamente sino que también está legitimando sus variaciones, más allá del interés que puedan tener. No podemos asentarnos sobre afirmaciones que recorren firmes los textos de los comentaristas sin comprobar qué dice la fuente al respecto. Si nos interesa el Rousseau que pensó y plasmó sus pensamientos a lo largo de distintos escritos, en múltiples intentos y con diferentes objetivos; esa debe ser nuestra única guía.

Cabe, por tanto, intentar una lectura de los textos de Rousseau respetando su autonomía, tanto en lo referido a que son textos como a la independencia discursiva de cada uno de ellos. Un tipo de lectura que no sería novedosa, hay trabajos en curso y publicados en los que se aplica, pero que parece ser rechazada como línea de investigación principal y legítima de los textos de Rousseau. Debemos intentar normalizar los estudios rousseauistas como una investigación filosófica más. Si, al leer los textos del ginebrés, nos encontramos con discursos completos, coherentes y correctamente defendidos ¿por qué hemos de hacernos cargo de las dificultades que imponen métodos de lectura extranjeros a la obra misma? ¿Por qué no podemos simplemente leer a Rousseau? Recojamos el copernicanismo que se le atribuye al ginebrés tal como lo describe Lieve Spass: “Copérnico propone pasar del geocentrismo al heliocentrismo, Rousseau propone la substitución mental del sujeto y pasa de un sujeto que observa a otro a la

posición de un objeto que es observado por otro”⁶⁷. Transformemos la dificultad en una guía porque conocemos el método de trabajo de Rousseau y esto no puede ser un obstáculo para entender sus sistema sino más bien una llave.

Teniendo en cuenta los avances que se han producido en la comprensión de su pensamiento a lo largo del siglo pasado, teniendo en cuenta que antes de esta visión globalizadora las interpretaciones eran confusas, nos preguntamos hasta qué punto podríamos hablar de que ha mejorado la situación. Se cumple este año el trescientos aniversario del nacimiento de Rousseau y todavía no se lo conoce como filósofo; hay mucho trabajo por hacer aún. Todo los avances que se encuentran en las monografías dedicadas al ginebrés no se ven reflejados en los manuales ni en los libros de historia de la filosofía. Una situación que nos hace sentir responsables respecto de cómo tratar una obra que necesita ser conocida y reconocida. Hay avances que ya se han logrado, como que en la academia se reconozca a Rousseau como filósofo; pues no volvamos una y otra vez sobre esta cuestión, ¿por qué tendría que comenzar una monografía explicándolo? El caso es que se sigue haciendo, como en el caso que mencionamos de David Medina quien explica algo que solo puede desconocer aquel que nunca haya oído hablar del Rousseau que encontramos en sus textos. La solución a esta situación pasa por olvidar que hubo algún momento en el que fue necesario comenzar las monografías filosóficas sobre Rousseau justificando su interés y ser conscientes que hoy lo que hay que hacer es justificar la importancia de Rousseau para la filosofía. Hoy no es necesario hacerse amigo del autor o defender su obra. Es tiempo de hablar sobre las ideas, las articulaciones, el sistema y la filosofía –o incluso filosofías– de Jean-Jacques Rousseau de Ginebra. Este año 2012, año del tricentenario de su nacimiento empezarán a publicarse dos ediciones distintas de su obras completas tras varias ediciones incompletas de obras completas. Es el comienzo perfecto para una vuelta a sus textos puesto que no hay mejor manera de festejar los 300 años que hemos compartido con el ginebrés. Es hora de abandonar prejuicios y batallas que no tienen que ver con filosofía. La cuestión es seguir los pasos, uno a uno, poco a poco, dedicándole a cada huella el tiempo suficiente para poder entender qué tipo de suelo estamos pisando y qué tipo de animal estamos persiguiendo; solo así podremos concluir felizmente o abandonar nuestra empresa a tiempo.

IAGO RAMOS FERNÁNDEZ

67 L. Spaas, “Rousseau et fractures de l’identité” en Boulad-Ayoud, Schulte-Tenckhoff y Vernes (eds.), *Rousseau, anticipateur-retardataire*; París: L’Harmattan 2000, p. 248.