

## LA UNIDAD DINÁMICA DE LA OBRA DE ROUSSEAU

### 1. EL ACCESO A LO HUMANO EN ROUSSEAU

Para el interesado en su pensamiento, Rousseau entra como personalidad original en el mundo de la cultura a raíz de la «iluminación de Vincennes» (1749), cuando ya se acercaba a la madura edad de los cuarenta años. Por mucho que se quiera escarbar en los ensayos anteriores y aunque no es imposible encontrar allí «antecedentes» cuando se leen de adelante hacia atrás, en conjunto el interés de esos escritos no sobrepasa lo anecdótico<sup>1</sup>. Ese momento excepcional de su vida fue rememorado varias veces por su protagonista en textos no del todo concordantes y luego se ha comentado hasta la saciedad. Lo cierto es que, si miramos a sus consecuencias, Rousseau no carecía de razón al verlo como un momento de ruptura que dividía su vida en dos mitades, entendidas dramáticamente en discontinuidad absoluta; que esto sea exacto o, por el contrario, que se trate más bien de la eclosión en que se resuelve un largo proceso previo, no es tema decisivo para el alcance de su pensamiento.

Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de esa experiencia decisiva para el futuro intelectual del ginebrino. Si para algunos es una experiencia de tipo «religioso», otros piensan en una experiencia básicamente «intelectual» y no faltan quienes ven en ella una «experiencia emotiva»<sup>2</sup>. En mi opinión, se trata más bien de una plena *experiencia vital*, sentida como un fuerte impacto de

1 Cf. el análisis de A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur I: Le traité du mal* (Paris, Vrin, 1984), pp. 23-60.

2 Son respectivamente las posturas de P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau* (reprint, Genève, Slatkine, 1970) I, pp. 166-68; P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* 2 ed. (Paris, Vrin, 1973), pp. 570-72, y J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* (Paris, Tel-Gallimard, 1976), p. 16. El episodio aporta el argumento para la novela de A. Mari, *El camino de Vincennes* (Barcelona, Tusquets, 1995) en una visión poética (quizá en exceso) que puede servir como una primera aproximación a aquel ambiente intelectual.

tipo emocional. Pero, sobre todo, se trata de una experiencia sobredeterminada en dos sentidos: en primer lugar, porque su desencadenamiento une factores que, después de haber seguido caminos y ritmos distintos, confluyen hacia una meta unitaria; en segundo lugar, porque su verdadero contenido y alcance sólo se irá haciendo explícito a medida que las circunstancias externas lo vayan actualizando. En este sentido, la «iluminación» de Vincennes ha de entenderse más bien como el comienzo indiferenciado de una larga aventura, cuyos resultados de momento eran imprevisibles incluso para el propio Rousseau.

En una de sus dimensiones tal aventura es una aventura intelectual y ésta es la base del pensamiento rousseauiano<sup>3</sup>. Si a la vera del camino de Vincennes confluyeron por vez primera los intentos ciegos de varios años a la búsqueda de un punto inicial de unidad, ello parece deberse a una causa puramente accidental: un concurso público de la Academia de Dijon sobre el tema *Si las ciencias y las artes han contribuido a corromper o purificar las costumbres*. La cuestión no podía ser más anodina y la respuesta básica para cualquier «filósofo» no ofrecía la menor duda. Lo cierto es que la convulsión que produce en Rousseau no guarda ninguna proporción con la trivialidad de los hechos, hasta el punto de que sería absurdo querer deducir del concurso el desarrollo posterior<sup>4</sup>:

«En el mismo momento de esta lectura vi otro universo y me transformé en otro hombre...<sup>5</sup>. Mis sentimientos treparon con la más inconcebible rapidez a la altura de mis ideas. Todas mis pequeñas pasiones quedaron apagadas por el entusiasmo de la verdad, de la libertad y de la virtud y lo más extraordinario es que semejante efervescencia se sostuvo en mi corazón a lo largo de más de cuatro o cinco años en un grado tan elevado como quizá no haya sucedido nunca en el corazón de ningún otro hombre»<sup>6</sup>.

Sería muy simplista pensar que estamos en un camino rectilíneo que por su propio peso desembocará en unos resultados concretos; más bien, la unidad

3 El propio Rousseau habla de una «reforma externa y material» que debe ser completada con una, «reforma intelectual y moral»: *Rêveries*, III (OC I, 1016). Unas líneas antes hablaba de una «reforma externa» a la que debe seguir una «reforma en las opiniones»: Id. p. 1015. Las obras de Rousseau se citan siempre por la edición crítica, dirigida por B. Gagnebin y M. Raymond: *Oeuvres complètes* (Paris, La Pléiade 1959-1995), 5 vols.; a ella se remite con la sigla OC, un número romano para el tomo y arábigo para la página.

4 «Si el concurso de Dijon no hubiese existido, habría que inventarlo», dice B. Munteano, *Solitude et contradictions de J.-J. Rousseau* (Paris, Nizet, 1975), p. 54. En el mismo sentido, habla de un «azar» J. Guéhenno, *Jean-Jacques. Histoire d'une conscience*, 2 ed. (Paris, Gallimard, 1968) I, pp. 200, 211.

5 En otro lugar precisará: «Un autre monde moral qui se devoiloit à mes regards»: *Rêveries*, III (OC I, 1015)

6 *Confessions* VIII (OC I, 351).

indiferenciada de la experiencia de Vincennes va a exigir un largo y doloroso proceso de concreción con altibajos, con adelantos y retrocesos que, cualquiera que haya sido la duración de ese estado febril<sup>7</sup>, sólo concluirá con la muerte de Rousseau. ¿Qué otro mundo es ese entrevisto camino de Vincennes?

La primera y un tanto salvaje plasmación de esa experiencia es el primer *Discurso*<sup>8</sup> con el que Rousseau, no sin desconcertantes paradojas, contestó a la académica requisitoria. Paradoja por partida doble, porque ese escrito obtiene el premio y provoca un gran revuelo intelectual, que lanza a su autor a la fama literaria, denostada inequívocamente en el mismo escrito. Evidentemente, el enunciado ponía en relación el progreso de las artes y las letras con la mejora de las costumbres, aunque retóricamente deje abierta la alternativa opuesta y no fue Rousseau el único concursante que se decidió por la respuesta negativa. La intuición de Rousseau es la falsedad de la primera relación, reveladora de un mundo aparente y falso, por debajo del cual existe otra realidad más profunda, la verdadera realidad. El problema fundamental no reside en el hecho de que la cuestión de Dijon se responda con la afirmativa o la negativa, pues estos concursos permitían que alguien probase su habilidad retórica demostrando una paradoja en la que no creía<sup>9</sup> y, además, la negativa tiene una larga tradición en la literatura moral y edificante. Posteriormente, Rousseau sería fuertemente crítico con la forma de este primer escrito:

«Esta obra, llena de calor y de fuerza, carece absolutamente de lógica y de orden; entre todas las que han salido de mi pluma es la más débil de razonamiento y la más pobre en ritmo y armonía; cualquiera que sea el talento con el que se haya nacido, el arte de escribir no se aprende de golpe»<sup>10</sup>.

Sin embargo, esta autocrítica de la forma, reiterada en otras ocasiones con inusitada dureza<sup>11</sup>, no significa de ningún modo un rechazo de su contenido. Es indudable que hay en la exposición mucha inmadurez, apelotonamiento

7 Los «cuatro o cinco años» del texto anterior son después «diez años de delirio y de fiebre»: *Dialogues*, II (OC I, 829).

8 Plasmación también insuficiente pues el propio Rousseau dirá retrospectivamente que la experiencia desbordó con mucho su precaria plasmación literaria: *A Malesherbes* (2.<sup>a</sup>): OC I, 1136.

9 Así entendieron muchos la respuesta de Rousseau, comenzando por el propio Diderot; las polémicas subsiguientes, cuyo valor teórico tampoco sobrepasa mucho el de los primeros ensayos de Rousseau (como dice Philonenko, *O.c.*, p. 121), sirvió de ocasión para que Rousseau comenzase a tomarse en serio las primeras intuiciones de su pensamiento.

10 *Confessions* VIII (OC I, 352).

11 ¿O quizá, más que una «autocrítica», es un caso de esa «elocuencia desesperada» o «elocuencia denunciadora», de que habla J. Starobinski, *O.c.*, p. 376?

rap-sódico de ideas, cortes de ritmo y debilidad en la cadena de los razonamientos<sup>12</sup>, pero Rousseau no rechazó nunca el contenido básico de ese escrito, que forma parte inescindible de su legado intelectual. ¿Cuál es el contenido de esa «inspiración súbita»?

En el mismo momento de la iluminación el propio autor dice que escribió a lápiz debajo de un chopo la prosopopeya de Fabricio<sup>13</sup>, que es la célula germinal del futuro *Discurso*. Desconocemos las probables correcciones que sufrió aquel borrador hasta llegar al texto definitivo; Rousseau habla de un proceso muy penoso y es verosímil que el texto que hoy conocemos no sea el del borrador, pero también lo es que la inspiración básica no se haya alterado. Examinemos, pues, esa célula germinal.

La prosopopeya resucita imaginariamente en el marco de boato del Imperio al cónsul romano Cayo Fabricio, transmitido por Plutarco como modelo de virtud sencilla y austera. Su desconcierto y desasosiego se expresan en el siguiente discurso:

«¡Dioses! ¿En qué se han convertido aquellos techos de adobe y aquellos hogares rústicos que antes habitaban la moderación y la virtud? ¿Qué funesto esplendor ha sucedido a la sencillez romana? ¿Qué lenguaje extranjero es éste? ¿Qué costumbres afeminadas son éstas? ¿Qué significan estas estatuas, estos cuadros, estos edificios? ¿Qué habéis hecho, insensatos? ¡Vosotros, los dueños de las naciones, os habéis convertido en esclavos de los hombres frívolos que habíais vencido! ¡Os gobiernan los retóricos! ¡Habéis regado con vuestra sangre Grecia y Asia para enriquecer a arquitectos, a pintores, a escultores y a histriones! ¡Los despojos de Cartago son presa de un tañedor de flauta! Romanos, apresuraos a derribar esos anfiteatros, romped esos mármoles, quemad esos cuadros, dad caza a esos esclavos que os subyugan y cuyas artes funestas os corrompen. Que otras manos se ilustren con talentos vanos; el único talento digno de Roma es el de conquistar el mundo y hacer reinar en él la virtud. Cuando Cyneas tomó nuestro senado por una asamblea de reyes, no lo hizo deslumbrado por la pompa vana ni por la elegancia rebuscada; no escuchó allí esa elocuencia frívola, el estudio y el encanto de hombres fútiles. ¿Qué vio Cyneas tan majestuoso? ¡Oh ciudadanos! Vio un espectáculo que no ofrecerán nunca vuestras riquezas ni todas vuestras artes, el más bello espectáculo que haya

12 A pesar de la utilización casi servil de las reglas de retórica, como ha probado V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Paris, Vrin, 1970), pp. 19-34; lo cual sólo demostraría la inmadurez de Rousseau en su dependencia de los moldes literarios de una época, que tan duramente critica.

13 Cf. *Confessions*, VIII (OC I, 351); *A Malesherbes* (2.ª) (OC I, 1136).

aparecido bajo el sol: la asamblea de doscientos hombres virtuosos, dignos de gobernar Roma y toda la tierra»<sup>14</sup>.

¿Qué dice aquí realmente Cayo Fabricio? Este discurso es susceptible de ser leído en distintas capas de profundidad, separables aunque no independientes.

En una primera capa, se muestra un hecho universalizable y trivial: la diferencia entre el modo de vida de los romanos de una época y de los de otra época posterior, la cual aparece desde un punto de vista externo como un sucesivo aumento de comodidades que dulcifican las condiciones materiales de la existencia. En este ámbito de los bienes agradables la diferencia puede ser entendida como un *progreso*, en el cual el aumento cuantitativo es suficiente. Esto es algo que difícilmente se puede discutir y menos en el marco de la cultura ilustrada.

En una segunda capa más profunda, esta primera impresión es denunciada como apariencia superficial: contra lo que podría esperar cualquier verdadero «filósofo», tal pretendido progreso aparece como relativo y unilateral. El indiscutible aumento de los valores agradables no arrastra consigo unitariamente un crecimiento de los restantes valores y Fabricio observa, sorprendido e indignado, que el progreso en la comodidad no significa un proporcional aumento de la virtud, sino todo lo contrario. Todavía en el plano de los hechos observables, hay una clara disociación entre distintos ámbitos de la vida humana, con la posibilidad de una escisión interna del ser humano; por ello, la categoría de progreso indefinido no es aplicable de manera absoluta y unitaria.

En una tercera capa, comienza la originalidad y el carácter desafiante del pensamiento rousseuiano y también el más discutible. Cabe preguntar incluso si establecer una relación entre el progreso de las ciencias y el progreso de la virtud no es un problema mal planteado, por mezclar cosas distintas<sup>15</sup>; sin embargo, todo depende de lo que se entienda por virtud y, en cualquier caso, ello significaría la no universalidad de la categoría de progreso. Lo cierto es que Rousseau afirmará que el ámbito de los valores agradables y el mundo moral no sólo llevan ritmos diferentes, sino que entre ellos se da una rigurosa ley de proporcionalidad inversa, según la cual el aumento de la comodidad provoca un debilitamiento de la virtud:

14 *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, 14-15).

15 Esto es lo que parece contestar d'Alembert en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*; cf. los rigurosos análisis de V. Goldschmidt, 'Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de D'Alembert au Discours sur les sciences et les arts)', en el colectivo *J.-J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience* (Paris, Beauchesne, 1980), pp. 269-324.

«La elevación y el descenso diario de las aguas del océano no han estado sujetos con más regularidad al astro que nos ilumina en la noche que la suerte de las costumbres y la probidad lo han estado al progreso de las ciencias y de las artes»<sup>16</sup>.

Ello supone, por una parte, la disociación de virtud y comodidad material y, al mismo tiempo, una verdadera transmutación de los valores al preferir el progreso agradable al cultivo de la virtud; si un hombre o un pueblo se definen por la virtud, tal transmutación de valores implica nada menos que una derrota a manos de una colonización cultural por valores extraños en la que «toda la aportación del progreso es el reverso de una pérdida esencial»<sup>17</sup>. ¿Será esto también un hecho observable? En un sentido, así podría parecer. En efecto, a continuación Rousseau presenta, conforme a las reglas de la argumentación retórica, los casos de varios pueblos (Egipto, Grecia, Roma, Bizancio, China) en los que la decadencia comienza en el momento mismo de desarrollo de su civilización y en el fragor de la polémica subsiguiente llega a escribir no sin temeridad: «Un pueblo virtuoso y cultivador de las ciencias no se ha visto nunca»<sup>18</sup>. Como contraprueba se aduce el caso de otros pueblos (persas, escitas, germanos y, sobre todo, espartanos) que han conservado su virtud substrayéndose a la civilización. Parece, pues, que el principio aducido podría entenderse como una generalización inductiva a partir de observaciones particulares. El propio Rousseau se enzarza inútilmente en discusiones sin percatarse de que, en definitiva, él está dando expresión a una intuición<sup>19</sup> y en estos casos las argumentaciones resultan deficitarias y hasta contraproducentes; falta mucho todavía para que el ginebrino disponga de todos los resortes intelectuales de su pensamiento. Por ello, las «argumentaciones» rousseauianas chocan con muchos escollos y se limitan a seguir las reglas de la persuasión retórica. En primer lugar, lo único observable sería la tendencia a coincidir en el tiempo ambos procesos, lo cual puede ser una coincidencia azarosa y no autoriza de ningún modo a establecer un lazo causal entre ambos fenómenos. En segundo lugar, esos casos no serían suficientes ya que una sola excepción echaría por tierra el prin-

16 *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, 10). Puede sorprender a alguien encontrar en Hegel lo que parecería casi una cita literal de Rousseau: «Así, las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas»: G. W. F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia universal*. Tr. J. Gaos, 4 ed. (Madrid, Rev. de Occidente, 1974), p. 74. No hace falta decir que se trata aquí de la «negatividad» como motor dialéctico de la Historia. Sirva esto como primera llamada de atención respecto a los intentos de encontrar en Rousseau un «sistema» conforme a las pautas intelectuales que consagrará el idealismo alemán.

17 J. Starobinski, *O.c.*, p. 375.

18 *Dernière Réponse (à Bordes)* (OC III, 91).

19 A. Philonenko, *O.c.* I, pp. 69, 121.

cipio y nuestros conocimientos históricos no son tan amplios ni tan perfectos como para pretender tal exhaustividad. No queda más alternativa que entender eso como la explicación retórica de un principio general, cuya validez es independiente. Todavía hay un problema más decisivo: Rousseau no puede establecer esa proporción inversa entre civilización y virtud sin un concepto de esta segunda que, en el mejor de los casos, no es evidente para todos; la mayoría de sus contemporáneos, por el contrario, pensaban que la civilización favorecía (no diré *causaba*) automáticamente un progreso en la virtud, pero Rousseau ve en ello un *falso* concepto de virtud que promueve un *falso* modo de vida. El único protagonista del escrito es *la virtud*; este término está tan omnipresente que convierte el escrito rousseauiano en lo que se ha llamado «una mística de la virtud»<sup>20</sup>. Como en toda «mística», la virtud es un término sobredeterminado y todos los intentos analíticos de buscar claridad racional en sus componentes abocan a aporías; pero, además, se quedan cortos porque el tono heroico del primer *Discurso* lleva a un predominio del aspecto *apelativo* —dígase «edificante», si se prefiere— del lenguaje de la virtud, que nunca podrá traducirse sin residuo en un lenguaje representativo. La intuición básica a desarrollar diría: la virtud como tal es ajena al progreso.

Ello conduce a una cuarta capa, que me parece la radical y que evita diluir el escrito en mera prédica contracultural, pero probablemente Rousseau no tiene conciencia ahora de ello más que de un modo muy oblicuo y que está exigiendo ya ulteriores desarrollos. Fabricio descubre y denuncia la *artificiosidad* de los bienes de la civilización; ese carácter artificioso provoca en él una valoración negativa, que podría resumirse diciendo que lo superfluo es enemigo de lo necesario dentro de una lógica binaria que, lo mismo que la cartesiana, sólo conoce dos valores: lo bueno como tal y todo el resto que aparece como malo. Es éste un problema delicado y es preciso entender bien a Rousseau para no atribuirle posiciones absurdas, como hicieron con frecuencia sus contradictores. Si el ámbito de la «civilización»<sup>21</sup> y la racionalidad («ciencias y artes») es artificial, ello se debe a que hay un hiato entre la inmediatez de la naturaleza humana y las creaciones de la civilización. Separado el hombre del mundo, que quedó relegado por la ciencia moderna al choque ciego de fuerzas mecánicas, ese hombre quiso construir su hogar en la creación de una nueva naturaleza («segunda naturaleza») forjada por la razón en un lugar alejado del mundo y de

20 A. Philonenko, *O.c.* I, p. 88.

21 Parece que en este momento el término «civilización» aún no existe, pero sí la idea. El cuadro negativo que Rousseau ofrece debe mucho a la creciente aversión que sentía por el tipo de *honnête homme* y más aún del *bel esprit*, que pretendían encarnar los valores de tal civilización; cf. B. Munteano, *O.c.*, pp. 36-51.

la cual él sería el arquitecto, el constructor y el rey. La artificialidad de la civilización exige poner en marcha la mediación de fuerzas cuyo desarrollo está al margen de las leyes de la naturaleza inmediata del hombre. Esto no sería cuestionado seriamente por nadie y menos aún por los partidarios del progreso ilustrado que veían como un gran valor ese alejamiento de la naturaleza primitiva. Sin embargo, es aquí donde todo se decide; puede entenderse que esas fuerzas sean el despliegue correcto y adecuado de la naturaleza humana, con lo que la civilización sería una «segunda naturaleza» y cumplimiento adecuado de la primitiva, por lo que el hombre sería tanto más humano cuanto menos dependiese de aquella naturaleza primitiva; el desarrollo de la racionalidad habría que verlo como el destino «natural» del hombre y tal racionalidad sería un absoluto capaz de justificar todos los demás aspectos de la vida. A esta visión tradicional y optimista cabe oponer, sin embargo, una visión opuesta de la mediación: aún aceptando que las fuerzas que ponen en marcha la racionalidad proceden de la naturaleza humana (¿de qué otro lugar podrían proceder?), cabe la posibilidad de que sean desviadas de su inicial objetivo por la intromisión de fuerzas artificiales, con lo que el resultado ya no sería sin más un perfeccionamiento de la naturaleza, sino una inversión de las metas primeras. En este último caso, el ejercicio de la racionalidad ya no puede ser un fin en sí mismo, sino algo que deriva de fuerzas pre-rationales y su valor dependerá de esas fuerzas; entonces, la racionalidad sería un condicionado relativo que, además de ser artificial, tiende a convertirse en *artificioso* si esa «segunda naturaleza» encubre y disimula la primigenia, llevando lisa y llanamente a confundir la realidad con la apariencia.

Aquí reside, en mi opinión, el núcleo de la intuición rousseauiana. La virtud se presenta como el protagonista absoluto de la humanidad, pero, frente a lo que ha defendido el intelectualismo occidental, la virtud no deriva de la racionalidad. El ejercicio mismo de la racionalidad no es originario, sino derivado; ello provoca la formación de una racionalidad superpuesta, que podría ser una apariencia que vela el ser. La valoración vigente hace que «nadie se atreva a parecer lo que es»<sup>22</sup>, corriendo detrás de «las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna»<sup>23</sup>. Esta tergiversación se comprende si se sacan a la luz las fuentes que alimentan tal civilización: el amor propio y el orgullo humano, cuya lógica malsana desplaza a la lógica de la realidad. Un origen tan sospechoso de la civilización condiciona su valor: «Las ciencias y las artes deben su nacimiento a nuestros vicios»<sup>24</sup>; en consecuencia, se preferirán aquellos objetos en los que el orgullo puede triunfar con más nitidez y ello explica «la preferencia de los

22 *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, 8).

23 *Id.*, p. 8

24 *Id.*, p. 17.



talentos agradables a los útiles»<sup>25</sup>. El proceso se cierra en una dirección irrefrenable: si los vicios son la causa de las ciencias y las artes, los efectos de estas reforzarán tales vicios, hasta el punto de que ese mundo se autojustificará cerrándose sobre sí mismo. El problema no debe residir tanto en las fuerzas que están en su origen último, las cuales por lo menos deben tener fundamentos «naturales», sino en la dirección que se imprime a su uso absolutizándolas y transformándolas en incondicionado último, cuando su verdadero sentido sería actuar en función de sus verdaderos fundamentos originarios.

Debajo de su apariencia unitaria Rousseau ha descubierto una civilización desgarrada en la que fuerzas dispares sólo pueden desarrollarse anulándose. Cada civilización potencia un tipo de hombre conforme a la escala de valores que consagra, la cual reclama para sí la aceptación de todos y cada uno de los individuos. Es evidente que la proclividad del individuo a identificarse con una civilización desgarrada producirá el drama existencial del desgarramiento del hombre. Cabría decir de igual manera que una tal civilización es un producto del desgarramiento de los individuos que la crean y sostienen, pero no interesa ahora examinar esa influencia recíproca. Si el individuo se identifica con un mundo artificioso, perderá contacto con la verdadera realidad; si ese mundo es visto como el lugar absoluto de todo posible valor, el hombre vivirá en la apariencia que le oculta su verdadero ser, con lo que literalmente le colocará «fuera de sí» en tanto que víctima inmisericorde de la paradoja que significa quedar esclavizado por sus propios productos artificiales. Sin ningún tipo de exageración, esta es la sórdida lógica de la *alienación*<sup>26</sup>. Ahí reside la ambigüedad insuperable no de esta o la otra civilización, sino de *toda civilización posible*. Lo que resultaba provocador es que todo esto se diga unos meses antes de comenzar la publicación de la gran *Enciclopedia* y que lo diga alguien comprometido a fondo en el magno proyecto intelectual y editorial<sup>27</sup>.

Rousseau quiso expresar esa ambigüedad en el frontispicio del primer *Discurso*; una estampa representa a Prometeo en el momento en que entrega el

25 *Id.*, p. 26.

26 Es cierto que el tema no es exclusivo de Rousseau; así el pietista suizo Béat de Muralt, que sin duda Rousseau conocía, en la *Lettre sur les Anglois et les Français et les voyages* (1728) había culpado de ello a la filosofía y a la razón: «Ils nous sortent de nous-mêmes et nous font vivre hors de nous» (cit. por P.-M. Masson, *O.c.* I, p. 227). Pero quiero recordar que la postura de Muralt se mueve en un contexto marcadamente pietista y allí es un lugar común; éste no es el caso del *Discurso* rousseauiano. Algo similar cabe decir de la dualidad ser-parecer, otro lugar común, como ha notado J. Starobinski, *O.c.*, p. 14., sin que el recurso a Bossuet (A. Philonenko, *O.c.* I, pp. 62-65) cambie nada fundamental.

27 Quizá por eso, D'Alembert se creyó obligado a salir al paso de semejante mentalidad en ese manifiesto intelectual que es el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*.

fuego a los hombres y el sátiro deslumbrado quiere abrazarlo, pero la leyenda recoge la severa advertencia de Prometeo: «Sátiro, llorarás la barba de tu mentón porque quema cuando se toca». ¿Quién va a dudar que el fuego es beneficioso, si se sabe utilizar? Es decir, Rousseau no critica la racionalidad en sí misma, sino ese abuso inmoderado que lleva a una forma de vida artificiosa y falsa. Rousseau puede ensalzar a Sócrates y a los grandes genios de Bacon, Descartes o Newton:

«Si es necesario permitir a algunos hombres que se dediquen al estudio de las ciencias y de las artes, sólo debe ser a ese pequeño número a quienes corresponde levantar monumentos a la gloria del espíritu humano»<sup>28</sup>.

No se trata, como se ha dicho, de una concesión retórica a los jueces de la Academia de Dijon<sup>29</sup>; el distintivo del genio sería el despliegue de la racionalidad conforme a su naturaleza y eso es tan lícito como necesario<sup>30</sup>. Pero la valoración social de los productos de la racionalidad invierte el proceso con la interposición de una serie de prejuicios que obligan a adoptar la apariencia allí donde falta el genio, únicamente con el fin de hacerse valer. Esto último va contra la naturaleza pues hace al hombre *esclavo* de lo artificioso y cae en la mendaz lógica de la apariencia.

Rousseau descubre aquí la civilización como posible fuente de esclavitud, fuente que luego se convertirá en inevitable porque lo que caracteriza a lo que llamamos «civilización» es precisamente el abuso inmoderado de la racionalidad. Nadie discute los beneficios de la civilización; lo que aquí Rousseau quiere poner de relieve es que tales beneficios tienen una contrapartida excesivamente onerosa como para creer que pueda significar un tipo de vida adecuado<sup>31</sup>. El camino de la racionalidad salva a los genios, pero destroza a los imitadores y epígonos:

28 *Discours sur les sciences et les arts* (OC III, 29).

29 Tampoco, por tanto, es meramente retórico el brioso arranque del *Discurso*: «Es un grande y bello espectáculo ver al hombre salir de la nada por su propio esfuerzo, disipar mediante las luces de su razón las tinieblas en las cuales la naturaleza lo había envuelto, elevarse por encima de sí mismo...» (OC I, 6).

30 En el fragor de la polémica subsiguiente, Rousseau dirá a sus contradictores: «La ciencia en sí misma es buena, eso es evidente; haría falta haber renunciado al buen sentido para decir lo contrario»: *Réponse au Roi de Pologne* (OC III, 36). «Las ciencias y las artes denigradas por Rousseau son aplicaciones de una inteligencia servil», comenta J. Moreau, *J.-J. Rousseau* (Paris, PUF, 1973), p. 181.

31 No se trata, por tanto, de un «fanático enemigo del progreso», como dijo Diderot; el progreso sería una bendición si fuese integral, pero de hecho es unilateral y lo que Rousseau pone en duda es que el progreso a costa de la virtud resulte deseable. Por ello, es muy razonable pensar que la postura de Rousseau, a pesar de las caricaturas voltairianas, se mueve dentro de una esencial moderación, lo que llama «moderación metafísica», A. Philonenko, *O.c.* I, pp. 75-82.

«Por lo que toca a nosotros, hombres vulgares a quienes el cielo no ha otorgado tan grandes talentos y no destina a tanta gloria, permanezcamos en nuestra oscuridad... ¿Por qué buscar nuestra dicha en la opinión de otro, cuando podemos encontrarla en nosotros mismos? Dejemos a otros el trabajo de instruir a los pueblos en lo referente a sus deberes y limitémonos a cumplir los nuestros; no necesitamos nada más»<sup>32</sup>.

La denuncia de la civilización vigente deja en entredicho al tipo de hombre que genera y alimenta. No cabe pensar que este tipo de hombre sea una realización adecuada de la humanidad y, en las antípodas del «mundano» de Voltaire, a Rousseau se le presenta como una degeneración de lo humano. Habrá que explicar desde las mismas fuerzas humanas esa degeneración, pero el hombre que hoy existe no sirve como modelo para aislar su modo esencial de ser. La razón última de ello reside en la contingencia total que limita esa figura de la humanidad y hace imposible cualquier intento de universalizarla.

¿Hacia dónde mirar? Buscar un hombre al margen de toda sociedad es perseguir un fantasma que no existe y, por otra parte, también es previsible que sólo en la sociedad pueda realizar el hombre todas sus posibilidades. La implicación recíproca de individuo y sociedad es algo que Rousseau dice haber descubierto en el momento mismo en que empezaron a preocuparle los asuntos humanos; allá por el año 1744, cuando era secretario del embajador de Francia en Venecia:

«... había visto que todo depende radicalmente de la política y, como quiera que se mire, ningún pueblo será otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le haga ser; de este modo, la gran cuestión del mejor gobierno posible me pareció que se reducía a esta: ¿cuál es la naturaleza del gobierno adecuado para formar el pueblo más virtuoso, el más ilustrado, el más sabio, el mejor en una palabra, si se toma este término en su más alto sentido?»<sup>33</sup>.

Este famoso pasaje, tantas veces aducido para fines distintos, merece aquí un breve comentario. Ante todo, Rousseau menciona un *hecho* observable: cada cual es lo que la naturaleza de su sociedad le permite ser o, con otras palabras, las instituciones políticas condicionan decisivamente la actualización de la humanidad y su desarrollo; es este un punto importante que permite comprender muchos desarrollos de la obra del ginebrino y que incluso permite colo-

32 Id. 30. «La civilización que Rousseau tiene presente puede llamarse *parasitaria*», dice con expresión precisa V. Goldschmidt, 'Le problème de la civilisation...', cit., p. 286.

33 *Confessions* XI (OC I, 405). Si a alguien le resulta sospechosa la fidelidad de este texto tardío, la idea se repite en otros muchos lugares; cf. v. gr. *Economie politique* (OC III, 251).

car su nombre entre los predecesores directos de la sociología política y la sociología del conocimiento<sup>34</sup>. Si esto fuese todo, la obra de Rousseau debería haberse reducido a un estudio de los distintos tipos de hombres existentes y de las distintas formas de organización política. No se trata de negar la importancia de semejante estudio, cuyo modelo magistral podía ser la obra de Montesquieu, pero Rousseau, a pesar de toda su desconfianza respecto a la especulación, se niega a limitar la capacidad del hombre a tal contemplación descriptiva, como querría cierto positivismo que ya por entonces tenía partidarios tan significados como la respetada figura d'Alembert.

Al lado de este hecho, Rousseau plantea otra cuestión que parece interesarle mucho más: la del gobierno «adecuado» para hacer a los hombres «mejores», lo cual no es un hecho, sino un *deber ser*. Este tema introduce valoraciones desde las cuales se juzgan los hechos y exige alguna *norma* con validez propia, respecto a la cual pueda establecerse el valor propio de los distintos hechos. ¿Cuál es esa norma? La respuesta inmediata será: *la naturaleza humana*; pero ya se ve que esa es una respuesta verbal, pues todo el problema reside en saber cómo se accede a esa naturaleza.

Es claro que si el estudio de los hombres existentes no revela directamente sus componentes esenciales, su propia diversidad manifiesta que ninguna realización histórica agota la humanidad posible; al menos, contamos ya con que el dinamismo está en el corazón de la humanidad y ésta no puede reducirse a un esquema inmóvil. Si es así, la consideración del hombre será también dinámica y el hombre que tenemos delante es tan sólo un momento efímero de la humanidad, cuyo valor dependerá del grado de realización que permita a las posibilidades constitutivas del hombre. Cuáles sean esas posibilidades no lo sabremos si no operamos un distanciamiento que nos permita ver el momento presente en la perspectiva de todo el proceso de humanización. Habría que extrapolar el momento histórico en una visión histórica general que nos permita avanzar lógicamente desde una rememoración de su presunto punto inicial hasta una anticipación de su final. Es un método peligroso, difícil y problemático en muchos de sus pasos, como iremos viendo; pero hay que subrayar aquí la novedad de un planteamiento, que sin llegar a la tentación de un prematuro «historicismo», quiere romper la habitual rigidez inmovilista dominante en el racionalis-

34 Cf. los importantes estudios de E. Durckheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Tr. R. Sierra Mejía (Bogotá, Universidad nacional de Colombia, 1990), y de G. Namer, *Rousseau sociologue de la connaissance* (Paris, Klincksieck 1978). No obstante, las interpretaciones «sociológicas» no pueden absolutizarse ya que, al igual que en Montesquieu, no puede olvidarse el carácter «doctrinario», «teórico» y «sistemático» de su pensamiento, como indicó R. Derathé, 'Montesquieu et J.-J. Rousseau', *Rev. internationale de Philosophie* 9 (1955) 382.

mo europeo. Introducir el vector temporal como hilo conductor de la comprensión del hombre significa un desafío que probablemente Rousseau no fue capaz de sostener con total coherencia.

## 2. LOS ÁMBITOS Y ESQUEMAS DEL DISTANCIAMIENTO

El distanciamiento es el arma intelectual con la que Rousseau busca responder a la grave cuestión de la estructura esencial del ser humano. Pero este distanciamiento no es una evasión de la realidad, al menos pretende no serlo; por el contrario, es el medio para traspasar los efímeros aspectos contingentes del hombre, para traspasar las «apariencias» y buscar la «verdadera» realidad, oculta o reprimida en las distintas figuras parciales. Es cierto que el único punto de partida posible son los hechos reales; sin embargo, Rousseau intenta detectar en esos mismos hechos huellas —más o menos borrosas— que permitan integrarlos en una unidad superior y, de este modo, acceder a una nueva imagen del hombre que sea capaz de recuperar para su esencia sus *posibilidades reales* más allá de sus realizaciones efímeras. La convicción básica que sustenta esto ya ha sido mencionada: el hombre actual es una figura limitada y empobrecida de la humanidad esencial y sólo desde ésta es posible valorar aquella figura. Sin embargo, tal camino es arriesgado; existe el constante peligro de confundir los deseos con la realidad, caer en inconsistentes fabulaciones o perderse en el reino de lo arbitrario. Sólo el rigor del método —o de los métodos— podrá defendernos de esos peligros, pero antes habrá que notar que ese distanciamiento se opera en Rousseau de maneras distintas o, si se prefiere, conforme a varios esquemas. Sin dar a esto más que un relieve introductorio con fines didácticos, distinguiré a lo largo de la obra rousseauiana cuatro esquemas distintos.

En el primer esquema la distancia viene marcada por lo que los hombres son de hecho y lo que *podrían* ser, problema constantemente interferido por la muy distinta cuestión de lo que los hombres *deberían* ser. Se parte de la convicción de que existe una pluralidad de formas concretas de ser hombre y de la necesidad de enraizar esas formas dentro de las circunstancias que rodean la existencia humana concreta. No obstante, esa pluralidad no es un caos y Rousseau tensa la distensión de la humanidad hasta los extremos marcados por un mínimo pensable y un máximo posible de humanidad, colocando luego las formas básicas de humanidad como grados concretos y determinables entre esos dos extremos.

Este simple esquema, abstracto, teórico e incluso doctrinario, recibe en manos de Rousseau tal tratamiento que incluso resulta difícil de reconocer. Su

extraordinario talento para vitalizar y acercar a la vida los conceptos más abstractos encuentra un camino tan original como atrevido. El esquema de base se traducirá en una grandiosa *macrohistoria*, dentro de la cual el recurso del desarrollo de la humanidad aparecerá como unidad desplegada entre un punto inicial —punto cero— y un punto final —plenitud o catástrofe definitiva. El sujeto de esa unidad es la naturaleza humana, presentada como un tejido elástico en el que las circunstancias y las opciones van moldeando los distintos tipos concretos y limitados de humanidad. Esto permite una consideración dinámica, integradora de elementos de procedencia heterogénea, en la que se termina haciendo del hombre el autor de su propia historia. Las distintas capas de la distensión quedan animadas ahora como formas concretas de humanidad y su escalonamiento se hace relacionándolas entre sí como momentos sucesivos de un desarrollo unitario. Al afectar esa sucesión con un índice de temporalidad continuada, quizá extrínseco al esquema básico, toma la forma concreta de un grandioso y brillante relato histórico en el que los acontecimientos —reales o supuestos— sirven de enlace entre los cambios esenciales que se van operando. Aunque para nuestras exigencias actuales los relatos rousseauianos son pseudohistóricos, la riqueza y radicalidad con que se ponen de relieve los grandes problemas hacen de este esquema un instrumento básico e insustituible para entender sus planteamientos.

A nadie se le oculta que este modo de proceder no sólo es atrevido, sino que introduce importantes incertidumbres en puntos claves del proceso; Rousseau esquivaba muchas de esas insuperables incertidumbres con el encanto de su prosa, con una técnica de interpretación del esquema multiplicadora de atractivos adornos hasta esconder el tema principal. Sin embargo, esas limitaciones son anecdóticas porque en esta originalísima presentación lo que verdaderamente importa es la doctrina de la naturaleza humana. Esto no puede analizarse sin entrar en un examen detallado de los distintos materiales integrados en el esquema, pero en esta primera presentación habrá que limitarse a dejar constancia de ese esquema.

Los relatos «históricos» rousseauianos pueden resultarnos hoy tan abrumadores como parecen haberlo sido para algunos de sus contemporáneos pues, aunque en la época no faltaban aventuras especulativas similares, las dotes de concisión y el cambio de tono épico por un tratamiento dramático, en el que parece implicarnos directamente a todos y cada uno hasta la angustia, no tenían parangón. En todo caso, siempre cabe pensar que ese distanciamiento permanece a excesiva distancia; «la humanidad» es todavía un concepto lejano y demasiado separado de la vida individual de cada hombre. Por ello, sin renunciar nunca a lo ya adquirido, Rousseau aplicará profusamente otro segundo esquema.

En sus fundamentos últimos, este segundo esquema no está muy alejado del anterior. Rousseau concibe lo esencial de la naturaleza humana como un

conjunto de virtualidades, que sólo pueden realizarse si se integra en su lugar propio cada una de las fuerzas del hombre hasta conformar un armónico substrato, sobre el cual la libertad desencadena aquellos caminos que permiten la realización de las exigencias esenciales, a la vez que cada figura concreta se integra armónica y libremente en la causa de la humanidad. De nuevo esa armonización se hace mediante una ordenación estructural de distintas capas que se van apropiando como componentes orgánicos de la unidad superior que es el hombre.

También en su origen este esquema es abstracto e incluso rígido. De nuevo, Rousseau lo dota de una inusitada animación al concretarlo tomando como base el argumento de una vida individual, presentada dinámicamente como una sucesión biográfica en la que las capas abstractas quedan unidas como etapas de un lento y completo proceso de humanización. Este argumento narrativo, desarrollado en algunos de sus puntos con una minuciosidad de orfebre, va integrando como materiales de la vida las fuerzas psicofísicas y las circunstancias externas, materiales sobre los que el hombre se afirma como *autor* de su vida mediante opciones decisivas que son la actualización adecuada de las exigencias esenciales del hombre. El esquema se prolonga, sin embargo, porque esas exigencias desbordan el marco individual y exigen su realización en entidades supraindividuales (sociedad y familia), lo cual exige forzosamente el tratamiento complementario de una estructuración propia de tales entidades que, como mínimo, debe permitir realizar las exigencias de la humanización esencial y, como máximo, debería facilitarla y estimularla.

A pesar de que también ahora Rousseau rodea el proceso básico de un derroche de adornos parciales, no cabe duda de que este planteamiento es tipológico, pues existen múltiples maneras posibles de ser verdaderos hombres y ni siquiera sería deseable que todos los individuos lo fuesen de la misma manera. Este proceso, cuyas semejanzas y diferencias con el esquema macrohistórico habría que analizar, no es menos distanciador que aquel esquema y, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario, permanece también a una distancia similar. Esto permite comprender que ambos esquemas, no difíciles de unificar como complementarios en sus grandes rasgos, tampoco agotan los problemas. Se trata de esquemas predominantemente descriptivos y podría conjeturarse que fuesen suficientes si el ser de hombre pudiese explicarse tan sólo como un encañamiento de hechos dados; pero tanto la humanidad como cada vida individual son escenarios, en los que ciertamente existen materiales que, no obstante, sólo adquirirán su función definitiva cuando el hombre surja como autor del argumento que con ellos debe representarse. Ese argumento depende en sus puntos claves de opciones individuales o colectivas, como es lógico opciones entre posibilidades ofrecidas por la realidad; sin embargo, no todas las posibilidades reales son igualmente deseables y, por tanto, son necesarias pautas de

justificación distintas al orden de los hechos. Esto genera una tensión, quizá finalmente insoluble, entre necesidad y libertad, entre hechos y valores, entre física y moral. Si es muy cierto que varias de estas pautas son intrínsecas al mismo hombre, no lo es menos que su seguridad quedará siempre afectada por el índice de contingencia del ser humano, haciendo así de la humanización una aventura de resultados inciertos.

Por ello, Rousseau se ve obligado a echar mano de un tercer esquema que, sin compromiso ulterior con el término, podríamos calificar como «metafísico» y que sin duda exige caminos distintos. Rousseau buscará distanciarse ahora de la humanidad inmediata colocándose en el punto de vista de una imagen integral del mundo presentado como un «cosmos» armónico; por una parte, a esa imagen del mundo se llega desde las necesidades surgidas en la vida humana; por otra parte, esa imagen debe determinar el lugar ontológico del hombre en el mundo. Así las exigencias y opciones de la vida humana adquirirán un fundamento definitivo al quedar integradas dentro de un cosmos armónico, cuyo fundamento último es el Ser absoluto, fundamento también de los principios del obrar y de todos los valores. Si se toma en abstracto, no se ve que este esquema tuviese que plantear más dificultades que cualquiera de los otros; sin embargo, en concreto sí aparecen múltiples incertidumbres al operar con criterios de inteligibilidad distintos e irreducibles. De todos modos, su presencia en el pensamiento rousseauiano no es ni marginal ni azarosa <sup>35</sup>; sin él, los esquemas anteriores carecerían de cualquier fundamento riguroso y, además, de hecho está penetrando sus estructuras.

Todavía existe en Rousseau un cuarto esquema que, en mi opinión, merece la misma atención que cualquiera de los anteriores y, sin embargo, no ha sido tomado en serio casi nunca. Si los esquemas anteriores sistematizan lo posible y lo deseable desde la distancia que significa la consideración de la naturaleza esencial del hombre, sólo habría un modo de hacer coincidir esa distancia con la realidad existente: que el hombre fuese el autor de su vida y de todas las fuerzas y circunstancias que en ella inciden, es decir, que fuese Dios. Como esto no es así, sólo queda otro camino, limitado y peligroso, para salvar lo esencial de la causa de la humanidad en cada uno. Habría que lograr una interiorización de esas exigencias esenciales y conquistar una subjetividad capaz de reconstruir desde sí misma un microcosmos suficiente. Este nuevo esquema no sólo es más limitado que los anteriores, sino que de alguna manera los supone pues esos esquemas son el instrumento para conquistar tal subjetividad, que no es un dato recibido, sino una meta a alcanzar; por eso, también se trata de un esquema de distanciamiento. Esta importante y peligrosa magnitud que es la

35 En contra R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (New Jersey, Princeton Univ. Press, 1968), p. 72



subjetividad —ante todo, la subjetividad moral— es una fuente de profundas tensiones y el concierto de la vida humana termina sin una resolución nítida.

En estos cuatro esquemas básicos vierte Rousseau un inmenso material de la procedencia más heterogénea y elaborado ya por distintas tradiciones intelectuales en competencia y, a veces, en oposición. La riqueza de esos materiales resulta tan amplia que termina desdibujando los esquemas básicos en que son tratados, mientras que el trabajo de conceptualización es mucho más débil y a veces francamente deficitario respecto al alcance material así tratado. Comprender el pensamiento de Rousseau exige distanciarse de la magia de su prosa y restituir las estructuras que sostienen sus contenidos. Por lo demás, aunque lógicamente un esquema domine sobre los otros en determinados momentos, no es posible establecer un catálogo sistemático de las obras de Rousseau conforme a esos esquemas; con frecuencia el autor los mezcla, incluso dentro de la misma obra y del mismo tema, hasta sembrar de incertidumbres inextricables la labor del lector. Pero esos esquemas no son neutros ni asépticos; su mezcla produce notables disonancias porque obedecen a supuestos y a ideales intelectuales muy distintos. Añádase finalmente que esos esquemas resultan en la práctica fuertemente condicionados por el método o los métodos expositivos utilizados por Rousseau en el momento de ordenar dentro de ellos ese material heterogéneo, un aspecto en el que es sabido que Rousseau opera de un modo notablemente anárquico.

### 3. LOS MÉTODOS DE ROUSSEAU

La cuestión anterior se complica con otra distinta: la poca claridad respecto a los métodos con los que Rousseau analiza la realidad. Esta cuestión resulta en la práctica muy compleja, pero si no alcanzamos en ella alguna claridad la obra de Rousseau resulta una selva intransitable.

Ante semejante afirmación protestarán quienes ven en el «método» un asunto escolar, secundario y fastidioso, que no merece atención puesto que afecta sólo a la forma de un pensamiento y deja de lado los contenidos. Sin embargo, ésta es una concepción propia de epígonos, pues en ningún gran filósofo cabe una separación tajante entre método y contenidos y el método no es una cuestión formal, sino el «camino» de intelección de la realidad, una realidad cuyo alcance sólo se revela intelectivamente dentro de un camino y, por tanto, variará según varíe el camino. En la filosofía el método es una necesidad racional<sup>36</sup> y no tan sólo una cuestión de «metodología».

36 Zubiri puso de relieve este punto con mucha fuerza: Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza, 1983), pp. 204-257.

Pero, si se concede lo anterior, los concededores de Rousseau protestarán aduciendo, con razón, el desinterés del ginebrino por este punto y su escasa originalidad. En efecto, la educación tardía y autodidacta de Rousseau deja ver muchas lagunas y en múltiples aspectos no le permite pasar el estadio de aficionado que se limita a copiar lugares comunes de la cultura de su época. ¿Por qué, pues, querer desentrañar con algo de rigor sus caminos de acceso a lo real? Precisamente por eso; nuestra cultura no es la del tiempo de Rousseau y lo que para él resultaba de dominio común hoy necesita ser reconstruido; Rousseau, que escribía en prosa de fuego en estado de febrilidad permanente, mezcla con escaso rigor en sus tratamientos métodos distintos y difíciles de armonizar. Es cierto que estos métodos coexistían eclécticamente en la cultura de su época que, en tantos aspectos, significa un momento de transición, por lo que allí se toleraba una mezcla que hoy nos resulta desconcertante y difícil de entender. No es ya que a lo largo de la obra de Rousseau coexistan métodos con ideales intelectuales distintos; lo más desconcertante es que a veces dentro de la misma obra y en un mismo tema se superponen caminos diversos que es preciso discernir; el no hacerlo es la causa principal del tópico de las «contradicciones» rousseauianas, sin que quepa esperar que tal discernimiento arrojará sobre su pensamiento la luz de una claridad geométrica que nunca tuvo ni siquiera buscó.

Todavía algunos de los más entusiastas admiradores de Rousseau protestarán, aduciendo que todo lo anterior se refiere al lastre que el pensador hereda como peso muerto de la tradición, cuando lo decisivo son las originalísimas e imprevisibles repentizaciones de una personalidad indomable, que desborda todos los cauces previos. Así ha pensado siempre la larga lista de defensores de un Rousseau «romántico», cuestión que enlaza con debates complejos de otro orden<sup>37</sup>. Por ahora baste con poner de relieve dos puntos. En primer lugar, toda originalidad necesita de un cauce de expresión y sólo en él puede analizarse; de las supuestas «repentizaciones» inefables de Rousseau cabe decir algo similar a lo que ha de decirse respecto al tópico de la «facilidad» de la música de Mozart: no excluyen un estudio minucioso y una apropiación de los recursos puestos a su disposición por sus antecesores y contemporáneos. En segundo lugar, me resisto a creer que lo más valioso de Rousseau resida en algunas de esas pretendidas «originalidades» que, analizadas con rigor, no pasan de ser puntos débiles, descuidos y precipitaciones en los esquemas con los que trabaja; más lógico parece esperar que su verdadero valor y su verdadera originalidad deben residir en otra parte, indepen-

37 Es conveniente un conocimiento básico de la historia de la influencia de Rousseau —lo que en adelante llamaré siempre *rousseauísmo*— como contexto de estos problemas. Un acercamiento accesible y brillante en R. Trousson, *Rousseau et sa fortune littéraire* (Paris, Nizet, 1977); más estrictamente filosófico A. Illuminati, *J.-J. Rousseau* (Firenze, La Nuova Italia, 1975).

dientemente del hecho accidental de que ello conmueva más o menos a determinados lectores. Para proceder con orden, no mezclamos la cuestión de los métodos de Rousseau con la de sus géneros literarios, no porque ambas cosas carezcan de toda relación, sino porque se mueven en ámbitos distintos.

Entendido como método de análisis, no tan sólo como método de exposición, uno de esos caminos ofrece en la obra de Rousseau una amplia presencia y detenidos desarrollos. Su presencia va unida al prestigio ilustrado de la «ciencia» porque ese es el método que la cultura de la época consideraba como «científico». Se trata del método asociacionista, conforme al cual los fenómenos de la vida humana se explican descomponiéndolos en sus elementos simples y estos gozan de anterioridad lógica respecto a los complejos. Este método, consagrado por Locke para explicar la génesis de las ideas en la mente, fue convertido en instrumento de explicación sistemática de todo el hombre en manos de Condillac, «filósofo» al que Rousseau conocía bien y con cuya familia mantuvo tempranas relaciones de amistad. Este método permite un escalonamiento de las distintas formas de la realidad conforme a un riguroso criterio de complejidad creciente y, al mismo tiempo, permite establecer entre ellas unas relaciones genéticas que las enlazan unitariamente dentro de la gran cadena del ser. Por otra parte, permite un fuerte constructivismo en sentido regresivo y progresivo: desde unas realidades dadas como hechos actuales, cabe reconstruir las anteriores aislando y autonomizando sus elementos simples y, también, se pueden proyectar realidades posteriores de mayor complejidad previsible. El orden entre cada uno de los pasos es un orden de precedencia según el cual lo más simple es anterior a lo más complejo y esto permite una visión en continuidad o, como se dice entonces, «histórica», a la que cabe adornar con todo lujo de detalles. En la época de Rousseau este método no sólo goza de la aureola de «científico», por creerlo conforme con la naturaleza de la razón y adecuado a la naturaleza de las cosas, sino que además es una especie de distintivo que identifica la actitud globalmente «progresista» de un intelectual. En la recurrente disputa de «antiguos y modernos», la adopción del método asociacionista significaba una opción inequívoca por los segundos y por ello aparecía contrapuesto a la opción por los caminos especulativos racionalistas que entonces encarnaban unos pocos acreditados cartesianos<sup>38</sup>. Esto, que para nuestra

38 Voltaire contrapuso sumariamente el camino del «sabio Locke», que «modestamente ha hecho la historia del alma», a una pléyade de «razonadores» que frívolamente habían escrito «la novela del alma»: Voltaire, *Cartas filosóficas* XIII. Tr. F. Savater (Madrid, Ed. Nacional, 1976), p. 93. Esta contraposición simplista es una nueva versión de la interminable polémica entre «antiguos y modernos» y se convertirá en tópico. D'Alembert le dará curso en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* y el propio Rousseau en su época de formación la recogerá en prosaicos versos: cf. *Le verger de Mme. de Warens* (OC II, 1128).

mentalidad actual puede parecer tan sorprendente como simplista, se explica porque el origen empirista de ese método se mantiene alejado de cualquier tipo de innatismo y permite así un análisis integralmente intramundano, mientras que las ideas innatas todavía conservaban un resto de transcendencia. Rousseau no parece cuestionarse nunca los fundamentos de esa supuesta científicidad y la adopta de manera preferente para buscar explicaciones coherentes de *los hechos dados*. Hasta tal punto esto es así que lugares oscuros del pensamiento rousseauiano se aclaran de manera apreciable si se restituye con rigor este método explicativo, incluso con más rigor del que a veces exhibe Rousseau. Sin embargo, es cierto que el uso rousseauiano del método asociacionista es poco ortodoxo, porque es, al mismo tiempo, un uso limitado y un uso osado. «Osado» porque este método, iniciado por Locke con la limitada función de explicar la génesis de las ideas en la mente y ampliado por Condillac a todas las fuerzas psíquicas, Rousseau lo extrapola hasta la humanidad tomada como un conjunto unitario en el cual se incluye el hombre, su medio natural y sus instituciones. «Limitado» porque en Rousseau sólo explica el que los hechos sean de una manera según la anterioridad y la posterioridad, pero no legitima el que sean de esa manera.

Este método marca el argumento narrativo del segundo *Discurso* y de *Emilio*, pero no es suficiente para entender el pensamiento del autor. En efecto, corrientes intelectuales posteriores nos inclinan a pensar que, si el asociacionismo es el método, ello debe desembocar en un sistema sensualista donde lo más primitivo es también lo fundamental y el resto aparecerá como ontológicamente derivado. Pero ni Locke, ni Condillac, ni tampoco Rousseau dieron el paso de convertir ese método en sistema reduccionista, como harán luego algunas derivaciones de cariz materialista. Por ello, este método descriptivo aparece en Rousseau continuamente interferido por otro método distinto de análisis.

Este segundo método, más estático, podríamos denominarlo *estructural*. Este no se preocupa tanto por el origen de un contenido cuanto por la función concreta que cada elemento desempeña respecto a la totalidad de que forma parte. En cada una de esas totalidades cada elemento adquiere un sentido por referencia a los elementos restantes y esto hace de algunos de ellos elementos fundamentales y de otros elementos derivados. Pero el criterio de lo fundante y lo fundado no es el de su precedencia, como debería suceder en un sistema monista. En este caso, lo fundamental representa el conjunto de las convicciones últimas que un autor considera irrenunciables y lleva consigo una reorganización total de los diversos materiales aportados, ordinariamente conforme a las reglas del método asociacionista. En este punto, resulta claro que las convicciones básicas de Rousseau respecto al hombre, el cosmos y la sociedad son extrañas al pensamiento asociacionista y están mucho más próximas al cartesianismo, si bien un «cartesianismo» que ha pasado a través de Malebranche y había

sido divulgado por los continuadores de éste<sup>39</sup>. Pues bien, el enfoque estructural domina claramente en el modelo rousseauiano de sociedad y en su imagen básica del cosmos. Pero las confusiones más notables proceden del hecho de que Rousseau lo mezcla constantemente con las exposiciones genéticas, yuxtaponiendo análisis de hechos y ordenación fundamentadora. Este modo de proceder, no siempre advertido, desata multitud de equívocos, pero obligará a análisis más pormenorizados en puntos claves, pues a nadie se le oculta que ambos métodos tienen fundamentos teóricos distintos, se desarrollan dentro de tradiciones intelectuales en mutua competencia y persiguen metas incompatibles.

Sin embargo, estos dos métodos tienen en común actuar sobre hechos con la ambición intelectual de hacerlos inteligibles, meta que se consigue siempre mediante su *ordenación* interna. Por tanto, aportan también para el discurso rousseauiano sus criterios de interpretación puesto que de hecho son el cañamazo sobre el que se despliega el aluvión de contenidos concretos. Es cierto que este cañamazo aparece un tanto desdibujado en la obra del ginebrino, pero puede reconstruirse con bastante seguridad, al menos en sus pautas generales. El formidable trabajo de estudiosos y eruditos, que han puesto de relieve las fuentes y las tradiciones en las que, a veces inconscientemente, se alimenta Rousseau, aportan aquí una guía imprescindible. Entiéndase bien; ni Rousseau ni nadie (salvo un mero epígono) es explicable sin residuo mediante la falacia historicista que lo reduce a lo recibido, sino que esto aporta el suelo nutricional desde el cual él se enfrenta a los problemas y sólo en ese suelo puede medirse el alcance de su labor personal y de su originalidad; ésa es la herencia recibida, sin la cual nadie es inteligible, pero el problema no termina aquí, sino que es preciso saber lo que Rousseau hizo con su herencia intelectual. En este sentido, la postura de P. Burgelin, extraordinario intérprete de Rousseau y también muy erudito editor de *Emilio*, puede considerarse ejemplar: «Que Rousseau haya tomado tal tema de Muralt o del P. Lamy, que lo haya tomado del dominio público, es cosa que con frecuencia él mismo ignoraba. Sus ideas son precisamente las suyas, cualquiera que sea su origen y, si ha leído y retenido muchas cosas, nunca presumió de ser un erudito»<sup>40</sup>. Precisamente el aspecto que estamos tratando es uno de aquellos en los que Rousseau se muestra más deudor de la tradición. Su educación anárquica, su complejo de advenedizo en el mundo intelectual no le permitían un gran dominio de las estructuras abstractas y, consciente de ello, dirige su cuidado a la melodía concreta que en ellas despliega. Esa melodía provoca más de una disonancia respecto a las estructuras que la

39 Cf. el clásico estudio de E. Bréhier, 'Les lectures malebranchistes de Rousseau' recogido en la obra del autor *Etudes de philosophie moderne* (Paris, PUF, 1965), pp. 84-100.

40 P. Burgelin, *O. c.*, p. 13.

sustentan y en puntos importantes llega a conclusiones que en buena lógica hubiesen exigido rehacer las estructuras teóricas utilizadas; sin embargo, esto raramente se hace, lo cual, en mi opinión, no significa ninguna admirable «originalidad», sino simplemente constatar el hecho de un trabajo de conceptualización que se queda por detrás de las exigencias emanadas de los contenidos. Pero, por amplio que esto sea, no representa todo Rousseau ni siquiera lo que cabría llamar su tonalidad dominante.

Ésta aparece representada por un nuevo método, ajeno al carácter descriptivo de los anteriores y que está desplegado en el orden del valor. Aquí se habla de deber-ser y esto implica una pauta irreductible a la facticidad de los datos. Es cierto que también esta pauta se enraiza en un hecho, pero ya no se trata de lo que un hecho es, sino del modo en que es *más las posibilidades* que facilita, siendo el deber-ser el margen de aquellas posibilidades que no son, pero *pueden ser* y, además, *deberían ser*; por el contrario, muchos hechos son, pero no deberían ser. Esta fuerte impronta moral marca la tonalidad dominante de la obra rousseauiana a la que una y otra vez se retorna, pero que también está interfiriendo constantemente los dos esquemas anteriores hasta un punto que para algunos termina convirtiendo el pensamiento de Rousseau en una filosofía «edificante»<sup>41</sup>. Sea de ello lo que se quiera, aquí nos importa destacar que este método tiene otros fundamentos cognoscitivos, se desarrolla según otra lógica y persigue otras metas. Lo valioso no coincide necesariamente con lo primitivo ni con lo fundamental, sino que provoca en la obra rousseauiana un torbellino de tensión que, al final, resulta insuperable. El deficiente trabajo de conceptualización, a que antes me refería, se nota aquí de manera especial y esto explica los intentos de muchos seguidores y estudiosos por completar al ginebrino con estructuras más sólidas tomadas de otros filósofos.

Este método no es descriptivo, sino valorativo y establece entre los hechos una diferencia que se refiere a lo bueno y a lo malo, por tanto, al orden del deber-ser. Este deber-ser dice relación con un ordenamiento de las posibilidades que configuran la naturaleza y necesita de criterios objetivos para poder distinguir una ordenación recta de otra incorrecta, que también es posible como hecho. En la práctica, este método, omnipresente en la obra rousseauiana, se concreta en múltiples ramificaciones parciales: la verdadera realidad (frente a la apariencia), la virtud (frente al vicio), lo interior (frente a lo exterior). Como estos y otros términos no son neutralmente descriptivos, Rousseau potencia en ellos su fuerte capacidad de seducción sobre el lector hasta dejar en segundo plano la línea argumentativa racional.

41 Al comienzo de su gran obra plantea así el problema A. Philonenko, *O.c.* I, p. 10, utilizando una expresión de Hegel.

Es cierto que estos métodos en su variedad tienen un objetivo común: establecer o restablecer *el orden* de la realidad. Rousseau está plenamente convencido de que lo real es un todo ordenado en el que cada cosa tiene su lugar natural y sólo en ese lugar despliega toda la riqueza de su sentido. Es esta convicción rousseauiana la que sustenta su absoluta crítica a los desórdenes establecidos, por muy explicables que nos resulten. Es también esta convicción la que fuerza a Rousseau a buscar un fundamento absoluto sobre el cual establecer las coordenadas de todo orden concreto.

Pero, concedido este objetivo final común, Rousseau mezcla sin escrúpulos esquemas de acceso a lo real con fundamentos distintos y en esos esquemas yuxtapone métodos que obedecen a lógicas distintas. Un sólo ejemplo es suficiente ahora: un término tan importante en Rousseau como «naturaleza» oscila constantemente entre significados descriptivos (genéticos y estructurales) y significados normativos, creando así una confusión que no queda disipada por el hecho de que esto pasase habitualmente con ese término en su tiempo<sup>42</sup>. Así se explica que las obras del ginebrino presenten una enorme complejidad estructural con enmarañadas relaciones entre los factores que allí intervienen. Esta complejidad no es caótica, pero tampoco se desarrolla conforme al rigor casi matemático de una gran fuga barroca; por el contrario, Rousseau privilegia y cuida la sucesión melódica y su línea casi impresionista, mientras que, tal como sucede en algunas composiciones del clasicismo, la compleja armonía queda en estado de boceto encomendado al buen entender del lector. El peligro a que esto conduce es el de reducir la obra rousseauiana a una sucesión anárquica de ocurrencias —estimulantes o irritantes, según los gustos de cada cual—, cuya transcendencia no sobrepasa el aspecto de curiosidad que siempre despierta una personalidad exótica e indómita.

Esto permite, además, un fraccionamiento dentro de su legado literario en el que cada cual estaría legitimado para entrar y salir a su antojo. Toda nuestra exposición está basada en que existe una unidad de toda la obra rousseauiana; pero esta cuestión provocó y provoca enconados debates y, por tanto, habrá que afrontarla directamente. No es tanto la obra misma de Rousseau quien provoca estos debates, sino el hecho de que dos siglos de *rousseauísmo* fuesen vertiendo sobre ella esquemas mentales y preocupaciones propias de épocas distintas; por ello, en este tema es preciso recuperar una cierta ingenuidad, ideal muy difícil cuando se han amontonado sobre ella toneladas de prejuicios.

42 Describió con gran riqueza esta ambigüedad J. Ehrard, *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe. Siècle* (Paris, S.E.V.P.E.N., 1963). El propio autor hizo una versión abreviada de la obra con el título *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières* (Paris, Flammarion, 1970).

#### 4. ROUSSEAU Y LA CULTURA DE LAS LUCES

El pensamiento de Rousseau se expone en un grupo de escritos que se extienden a lo largo de unos treinta años. Esta producción es notablemente voluminosa, las formas literarias utilizadas son heterogéneas, los temas tratados son múltiples y los resultados conseguidos son susceptibles de analizarse conforme a criterios muy diversos. La unidad de esa producción, el que esa producción pueda tomarse como un todo en el que se encuentra «el pensamiento de Rousseau», es algo que muchos discuten desde varios puntos de vista. Incluso eminentes intérpretes, que han defendido la existencia en Rousseau de un auténtico «pensamiento» digno de la mayor atención, guardan silencio total sobre determinados escritos del autor que quedan así marginados como si fuesen veleidades poco serias; Rousseau sería un gran pensador, a *pesar de ellos*.

Para que se pueda hablar de unidad en la obra rousseauiana, comencemos aclarando que no se trata de la unidad de un tema dado al comienzo y, luego, desarrollado sistemáticamente en sus diversas articulaciones. La idea de «sistema», en sentido fuerte y tal como fue consolidada por la gran filosofía idealista hasta convertirla en criterio de cientificidad, es profundamente extraña al universo mental del ginebrino e incluso a los ideales del saber de su tiempo. Si la realidad tiene un orden riguroso, ese no es el del sistema.

Tampoco se puede buscar la unidad de la obra literaria de Rousseau en la primacía de un género literario específico que identifique a su autor como miembro del grupo de los «filósofos». También ésta es una concepción —muy simplista, por lo demás—, cuyos fundamentos son de otra época y responden a una concepción de la filosofía y de la misión del filósofo distintas a la de Rousseau. Sin embargo, esto no quiere decir que los géneros literarios utilizados por Rousseau sean tan extraños y caprichosos como se suele pensar.

En estas cuestiones el mismo Rousseau está muy lejos de ser una guía infalible, incluso clarificadora. Colocado en una época cruzada por ruidosas polémicas, Rousseau da expresión incontinente a todas sus fobias; sin embargo, esto no hace más que confundir los problemas hasta que a los términos se les fije bien en su campo semántico, que sin duda no es el de la época anterior ni el de la época subsiguiente y mucho menos el de la nuestra. Así, es fácil para cualquier aficionado coleccionar en los escritos de Rousseau una nutrida antología de denuestos contra «la filosofía» y «los filósofos»; pero esto deja intacto el problema de base desde el momento que el término «filosofía» no cobija hoy los mismos contenidos ni tampoco la figura del «filósofo» ocupa el mismo lugar dentro del mundo intelectual. La obra de Rousseau, plagada ya de sus fobias y sus filias, desencadenó sobre ella las propias de sus sucesores.



No se suele tener en cuenta algo muy elemental que, en cuanto se menciona, no necesita demostración: el cuadro del saber vigente en la época de Rousseau no es homologable con el cuadro del saber de nuestra época. La inconmensurable complicación de los distintos saberes concretos hace que hoy nadie en sus cabales pretenda dominar a fondo los contenidos de todos los saberes disponibles y ello obliga a que ese saber aparezca fraccionado en distintos compartimentos casi incomunicados y especializado cada uno en un objeto concreto al margen de los restantes. Cada «especialista» se acerca a Rousseau preocupado por un tema concreto que afronta en la obra del ginebrino separándolo y aislándolo, prescindiendo de los restantes y perdiendo su lugar propio dentro de la estructura del pensamiento rousseauiano. Así, los juristas se interesan por *El contrato social*, pero carecen de todo interés por *La nueva Eloísa*; del mismo modo, los especialistas en historia literaria se interesan por ésta, pero *El contrato social* carece de todo interés desde los baremos de su saber. Nada tiene de extraño que la potenciación de un grupo de escritos, separados del conjunto, produzca una imagen de Rousseau incompatible con la de quienes potencian otro grupo distinto. Si es muy cierto que los escritos de Rousseau distan mucho de transmitirnos un pensamiento tan diáfano como desearíamos, nuestros propios prejuicios hacen de la penetración en ese pensamiento una tarea imposible<sup>43</sup>.

La necesidad de insertar a Rousseau dentro de su propio contexto intelectual no sería seriamente contestada ni por los que quieren ver en él al genio innovador que rompe con todo lo recibido. Pero la época de Rousseau y la inserción del filósofo en su contexto intelectual no es tarea clara ni sencilla. Si uno analiza los distintos conceptos básicos con los que está rodeada esa época («ilustración», «romanticismo», «barroco», «clasicismo», «neoclasicismo», «rococó», etc.), no puede por menos de asombrarse ante la yuxtaposición de conceptos que no resisten el mínimo análisis riguroso y son imposibles de unificar porque sólo son significativos en áreas muy limitadas del mundo intelectual, aunque luego se los extrapole ocultando su limitación mediante el uso de un sustantivo abstracto cuya pretendida generalidad es sólo nominal. La más persistente y enconada de estas disputas es la que opone a los defensores de un Rousseau básicamente «romántico» a los que defienden un Rousseau básicamente «ilustrado».

Esta disputa atraviesa toda la historia de la influencia de Rousseau hasta hoy mismo y, a mi modo de ver, no tiene solución posible porque parte de un

43 Sin embargo, el inveterado fraccionamiento de la obra de Rousseau ni siquiera puede ser pasado por alto; por infiel que pueda llegar a ser a su espíritu, tal fraccionamiento ha generado poderosas tradiciones con amplia repercusión histórica y, por ejemplo, es imposible afrontar *El contrato social* sin verlo también como una pieza decisiva dentro del peculiar desarrollo del pensamiento político moderno, que tiene sus metas y sus propios recursos conceptuales.

pseudoproblema. Por lo demás, durante la vida de Rousseau y el desarrollo de su obra es evidente que semejante disputa no tuvo sobre él la menor influencia, simplemente porque no existía. La imagen estereotipada de «ilustración» es tan simplista y tan interesada que queda siempre desmentida en cuanto se la quiere confrontar con cualquiera de los «ilustrados» más reconocidos; se basa en el imperdonable error de identificar el «ideal» que teóricamente propugnaban para el futuro algunos ilustrados con lo que son sus realizaciones efectivas. El ideal teórico de un mundo plenamente luminoso gracias a la potente luz de la razón nunca fue una realidad y siempre creó al mismo tiempo importantes zonas de penumbra. Los intelectuales del siglo XVIII no ignoraron esas zonas oscuras ni desconocieron su importancia, por lo que su presencia fue siempre un toque de atención para las pretensiones de una racionalidad que, por otra parte, estaba lo suficientemente madura como para conocer sus limitaciones, aunque en algún momento se olvidase de ellas. Las sombras son la contrapartida indivisible de la luz e «ilustrados» tan característicos como Voltaire o Diderot tenían conciencia de ello, incluso hasta un grado de notable dramatismo<sup>44</sup>. Cualquier mirada serena sobre la realidad tiene que tomar en cuenta ese insuperable juego de luces y sombras y Rousseau no es el único ni el primero en ver que la importancia de esas sombras era decisiva. ¿Acaso esto es suficiente para separarle del mundo «ilustrado» de su época y hacerle entrar prematuramente dentro de un futuro «romanticismo»?

La alternativa entre ilustración y romanticismo, entendidos como opciones excluyentes, es una disputa típica de la cultura francesa, que no podrá extenderse a otros ámbitos culturales como el británico o el alemán. Pero, además, es una disputa que confunde porque se basa en las distintas actitudes surgidas a raíz de la Revolución de 1789, que luego se aplican retrospectivamente sobre intelectuales anteriores bajo una idea simplista de «ilustración» y otra no menos simplista de «romanticismo».

Si los términos han de conservar algún sentido, habrá que comenzar diciendo que para la época de Rousseau «ilustración» y «romanticismo» no pueden ser términos comparables. Cuando Rousseau comienza a escribir, «ilustración» significaba un programa intelectual con unos contenidos teóricos suficientemente diferenciados, que soportan sin merma de ello una gran diversidad de concre-

44 A pesar de la resistencia mostrada por cierta crítica francesa (o quizá por ello), es de capital importancia la documentada y monumental visión de G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières* (Paris, Payot, 1971); *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières* (Paris, Payot, 1972); *L'avènement des sciences humaines au Siècle des Lumières* (Paris, Payot, 1973); *Naissance de la conscience romantique au Siècle des Lumières* (Paris, Payot, 1976).

ciones. A ello no puede oponerse en esta época un supuesto «romanticismo» nonato que, en el mejor de los casos, sería una «conciencia» o, mejor todavía, una cierta *sensibilidad* respecto a determinados contenidos<sup>45</sup>. Es posible que con el tiempo el romanticismo, al menos en Alemania, llegue a ser también un programa integral con contenidos específicos, pero para ello tendrán que pasar varios decenios después de la muerte de Rousseau. Es gravemente distorsionador formarse un concepto tipológico de romanticismo, sumando en él todas las grandes realizaciones que va logrando a lo largo de casi un siglo, y luego aplicarlo hacia atrás como si ése fuese el originario punto de partida común que los cobijados bajo él se limitarían a explicitar. En la primera efervescencia romántica una personalidad tan importante como Federico Schlegel se disculpa ante su hermano Augusto Guillermo de no poder enviarle su explicación de lo que era «romanticismo» porque ocupaba ¡2.000 páginas! que, por lo demás, parece que nunca fueron escritas; era el modo como confesaba F. Schlegel su fracaso en una empresa en la cual conseguiría mejores resultados cualquier estudiante aplicado de nuestros días. Rousseau no tiene ninguna conciencia de romper con las grandes preocupaciones de su tiempo, sino de ejercitar sobre ellas un análisis distinto de los que entonces eran habituales. Ser consciente de los límites y de las debilidades constitutivas de la razón es una exigencia imprescindible en cualquier doctrina de origen empirista, como era la dominante en la época. El hecho de que una línea parcial, singularmente optimista, olvide ese hecho no significa que se deba desgajar o pasar por alto otra línea que lo pone en primer plano porque precisamente ésa es la conciencia de las sombras que dan relieve al proyecto general de una ilustración para el hombre.

Rousseau muestra la cara oscura de una civilización brillante en la superficie y pone de relieve como nadie el oneroso precio que hay que pagar por cada conquista de esa civilización. Pero el proyecto básico sigue siendo el de conseguir una humanidad armónica y ordenada. Rousseau no ha ahorrado críticas a esa civilización de «lustre» (el peor sentido del término «ilustración») superficial; sin embargo, la alternativa no sería desatar todos los demonios infrahumanos, sino una verdadera ilustración integral, aunque luego en sus detalles este programa encierre inevitables paradojas. En su estilo y en su discurso existen múltiples «originalidades», pero su tono no es siquiera el de los airados *Stürmer* que en la década de su muerte conmocionaron la cultura germánica ni tampoco el de los primeros grupos que hacia 1798 comenzaron a tener con-

45 Resumiré aquí con brevedad un problema cuya complejidad exigiría amplísimos tratados; como introducción mínima propongo al lector el estudio conjunto de los dos ricos volúmenes, arriba citados, de G. Gusdorf, *Les principes de la pensée y Naissance de la conscience romantique*.

ciencia de formar un movimiento romántico. Otra cosa distinta es que, una vez que apunta esa conciencia, se vuelva la vista atrás y se busquen antecesores consagrados, entre otros Rousseau; pero esta retrospectiva del presente sobre el pasado es una interesada falsificación que no puede servir como moneda de curso legal para caracterizar a esos antecesores, los cuales, como es lógico, no tenían ningún propósito de serlo <sup>46</sup>. En este contexto, surgió el difundido y malhadado término «pre-romanticismo» que, además de no aclarar nada, separa al autor afectado de su realidad y volatiliza su obra reduciéndola a mera situación transitoria que espera su plenitud en otro lugar gracias a alguna teleología misteriosa.

No puede olvidarse ciertamente que en el caso de Rousseau esta disputa va unida a las pasiones suscitadas por la Revolución Francesa y la utilización apasionada que de alguna de sus ideas hicieron los revolucionarios (más exacto sería decir: grupos muy heterogéneos comprometidos en la causa de la revolución) y, por otra parte, los posteriores defensores de la Restauración. Sin embargo, hoy pocos parecen dudar que en uno y otro caso se trata de manipulaciones interesadas de Rousseau que no sirven de nada a la hora de entender su pensamiento. Querer reducir su obra a una «ilustración» estrecha o a un «romanticismo» ingenuo exige en uno y otro caso aceptar como genuinamente *rousseauianos* sólo una parte de los escritos firmados por Rousseau. Los defensores del «ilustrado» racionalista encontrarán sus mejores argumentos en el autor de *El contrato social* y, con bastantes precauciones, de *Emilio* y del segundo *Discurso*; los que ensalzan al «romántico» darán primacía al autor de los escritos autobiográficos y, con alguna precaución, de *La nueva Eloísa*, incluso hasta alcanzar la peculiar «religiosidad» del ginebrino. Cada uno de los bandos parece tener su razón donde la pierde el otro porque, a pesar de su importancia, esos no son todos los escritos de Rousseau y, además, éste es el autor de unos y otros. ¿Cómo es posible esta extraña fragmentación de un legado literario, operación que en otro autor parecería producto de la insensatez?

A mi modo de ver, porque el problema se enfoca desde esquemas preconcebidos. Se le pide a Rousseau un desarrollo riguroso y sistemático que sea homologable al habitual en un filósofo técnico, y Rousseau no busca eso. La conocida distinción kantiana entre un concepto escolar (*Schulbegriff*) y un con-

46 Así se expresa un insigne estudioso: «Entre la revolución no-galileana del siglo XVIII y el romanticismo está ese punto sin retorno marcado por el año de 1.789. Los contestatarios que se levantaban contra el orden establecido eran solidarios de ese orden, de la misma manera que los contrabandistas son solidarios del régimen de aduanas cuyos vacíos buscan colmar pues, si la reglamentación cambia, el contrabandista no tiene nada que hacer. El civismo de Rousseau, su crítica de los valores son tributarios de la sociedad que pone en cuestión y de manera especial de los privilegios gracias a los cuales el ciudadano de Ginebra asegura su subsistencia»: G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique*, p. 450.

cepto mundano (*Weltbegriff*) de la filosofía <sup>47</sup> puede ayudarnos provisionalmente para descartar toda relación de Rousseau con el primero. Algunas de sus más aceradas críticas contra la «filosofía» se refieren a un concepto «profesional» del filósofo, del cual existían ejemplos en la época de Rousseau, pero ejemplos tan decadentes y tan poco sugestivos que, empeñados en una jerga vacía y en las exigencias formales de una lógica fosilizada, no aportaban nada que pudiese retener la atención de una persona comprometida con los problemas inmediatos. Por tanto, si nos sirve la división kantiana, Rousseau pertenece indudablemente al ámbito de la filosofía en sentido mundano, es decir, próximo a los problemas inmediatos y con la decidida meta de mejorar la humanidad, lo cual no significa todavía ningún juicio de valor. Pero esta caracterización provisional quizá no resulte suficiente.

Teniendo a la vista algunas de las recientes y más importantes interpretaciones de Rousseau, este punto se me antoja crucial. El intento de traducir el pensamiento de Rousseau en una lógica rigurosa, sin duda aporta claridad intelectual a sus análisis y, al mismo tiempo, parece resaltar su importancia filosófica, aunque es difícil ocultar que el intérprete mismo es quien construye esa lógica. La ganancia en claridad, sin embargo, tiene una onerosa contrapartida. Si se otorga preferencia absoluta al «orden de las ideas», la fuerte carga apelativa de la obra rousseauiana aparece como una anécdota desdeñable: eso que se llamó peyorativamente el aspecto «edificante» de su filosofía. Pero esa traducción no me parece posible a menos que se parta de un concepto de filosofía en el cual ésta arranca de sí misma y es conducida a su plenitud por la fuerza interna de las ideas; para hablar el lenguaje del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, esto significa de hecho entronizar «el principio del Norte» contra el calor del «principio del Sur»; contra esta concepción de la filosofía, la crítica de Rousseau es *radical* y sin paliativos. Por lo demás, ese concepto de filosofía es imposible sin otorgar a la razón una consistencia y unos atributos contra los que Rousseau no se ahorra ningún denuedo y que no es extraño que al final resulte incapaz de encontrar remedio a los grandes males que ella genera <sup>48</sup>; en suma, como «filósofo escolar» Rousseau no pasa de ser un filósofo mediocre y la comparación con Kant, Fichte o Hegel resulta profundamente desfavorable al ginebrino. Ese exceso que queda como residuo en la lectura «escolar», es precisamente el punto de vista *moral* que, en mi opinión, aporta la tonalidad básica de toda la obra rousseauiana; por ello, la metáfora médica <sup>49</sup> me parece una

47 Cf. KrV A 838-39, B 866-71.

48 Esta es la base de mi discrepancia —ciertamente de raíz— con la gran obra de Philonenko, por lo demás admirable e incluso definitiva en muchos puntos.

49 Utilizada por Philonenko, Derrida o Starobinski.

mala metáfora, pues el médico actúa desde fuera ante el espesor del mal, mientras que el moralista se inserta en el complicado juego de la libertad y la esclavitud, algo en lo que por principio siempre caben mediaciones desde el mismo instante en que se necesita siempre la capacidad de decisión. En una filosofía en sentido escolar los géneros literarios utilizados por Rousseau no pasan de ser excentricidades; pero en una filosofía en sentido mundano pueden tener un profundo sentido.

En la cultura dieciochesca francesa el término «filósofo» prolifera inusitadamente y no designa un tipo concreto de conocimientos, sino una actitud intelectual configurada por una cruzada a favor de una humanización racional: «La filosofía ya no está en la filosofía, sino por todas partes; practica sistemáticamente la abertura al mundo, recoge su fruto donde quiera que lo encuentre»<sup>50</sup>. Pero a partir de 1750 ese término va siendo monopolizado progresivamente por los grupos más radicales de los enciclopedistas, que lo identificaban con una actitud destructora de todo lo recibido; poco a poco fueron delineando una postura básica de tipo materialista, hedonista y escéptica. Como Rousseau cree que esa es una «falsa» ilustración, fustigará a esos «filósofos», no desde la filosofía escolar, sino desde su propio terreno y con armas similares. Es una simplificación que no responde a la realidad reducir esto a una disputa entre «progresistas» y «reaccionarios» —nueva versión de la reiterada disputa entre «modernos» y «antiguos»<sup>51</sup>—, cuando en realidad el debate gira en torno a lo que para el hombre significa «verdadero progreso». Otra cosa es que notorios «conservadores» o «progresistas» de otras épocas se hayan reclamado de unos o de otros; en el caso de Rousseau, sin embargo, incluso este argumento no tiene mucha consistencia porque sólo en escasas ocasiones ha sido invocado por los «conservadores».

Si Rousseau no es un filósofo escolar, es explicable que la posible unidad de su obra no pueda buscarse en la permanencia de un tema o un grupo de temas. Si su lugar de reflexión es el ambiguo campo de luces y sombras, tampoco se deberá esperar la identidad unívoca de unas soluciones. Rousseau es un pensador que se mueve fundamentalmente en lo *problemático*: no parte de evidencias, sino de problemas y el hilo de su discurso es el nervio problemático de las cosas, un problematismo que sólo se acalla en determinados momentos y siempre de una manera parcial y provisional. La unidad de la obra rousseauiana no ha de buscarse, entonces, en el carácter unitario de un problema bási-

50 G. Gusdorf, *Les principes de la pensée*, cit. p. 216

51 Creo que en esta vieja simplificación cae la obra de M.<sup>a</sup> J. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las Luces* (Madrid, Tecnos, 1987) en su intento por demostrar el carácter conservador del pensamiento rousseauiano.

co que atravesase su amplia y heterogénea producción literaria, sino —si se me permite la expresión— en un discurso centrado en el problematismo constitutivo de todos los problemas concretos que trata. Explicaré esto brevemente.

No se trata de un problema delimitado con claridad al comienzo y al que se despliega luego en todas sus articulaciones. Se trata, por el contrario, de un problema enunciado en estado casi intuitivo, cuyo verdadero problematismo sólo irá apareciendo a lo largo de un desarrollo inicialmente no previsto. A lo largo de este despliegue, el problema va cambiando su faz y, si termina siendo el mismo, ya no es lo mismo. En esta dinámica, las soluciones sólo son puntos de reposo provisionales que, a su vez, revelan otras caras desconocidas hasta transformar el aspecto del problema y exigir nuevos e imprevisibles desarrollos. No se trata, por tanto, de buscar ninguna unidad dada previamente como esquema de referencia, sino de una unidad que se va haciendo unitaria a través de la heterogeneidad, que se va rompiendo y recomponiendo; en suma, *una unidad dinámica* que sólo es inteligible por la totalidad que va configurando.

Habrá que evitar, pues, la tentación de entender ese desarrollo como un progreso rectilíneo que, desde el mismo comienzo, se dirige a una meta final nítidamente prefijada, la cual a su vez sirve como guía orientadora para ir colocando cada elemento en un lugar que le estaba predestinado. De hecho, la múltiple producción rousseauiana depende a veces de episodios anecdóticos e intrascendentes, que sirven como ocasiones generadoras de unos resultados, los cuales no guardan al final ninguna proporción con la trivialidad de las ocasiones que los suscitaron. Polémicas, malas interpretaciones e incluso obsesiones personales están en la génesis de importantes escritos de Rousseau. La totalidad a la que antes me refería no existe más que como resultado que va desgranando toda esa producción y no tiene más final definitivo que el marcado por la muerte del autor, lo cual en todo caso no es una resolución conclusiva y definitiva, pues de nuevo deja en pie importantes interrogantes. Este desarrollo marca una línea de oscilaciones constantes, que sólo alcanzan alguna inteligibilidad construyendo *a posteriori* la totalidad que va logrando. Ya B. Munteano propuso, contra la ingenua concepción de un desarrollo rectilíneo en Rousseau, la imagen de una oscilación pendular; sin embargo, el mismo autor termina obturando la fecundidad de esa imagen al medir la oscilación con la ley física de una mecánica pendular traducida extrañamente en un mecanismo «dialéctico» de tesis, antítesis y síntesis, cosa profundamente extraña al mundo intelectual de Rousseau<sup>52</sup>. La unidad rousseauiana es siempre una unidad en camino y atravesada por profundas tensiones nunca resueltas, esto no sólo afecta a su obra, sino que es un tema básico de su pensamiento en torno

52 Cf. B. Munteano, *O.c.*, pp. 26-30, 111-121, 129-142, etc.

al cual se deslizan graves equívocos porque se tiende a ver como un orden cerrado, cuando en realidad es una unidad compleja y desgarrada en la que el orden es un ideal orientador. Esto tan sólo significa algo muy simple que en cualquier otro parecería obvio: Rousseau es tan sólo Rousseau (no Kant, Hegel, Fichte, Marx o Freud), pero es *todo* Rousseau; cada cual es muy libre de tomarlo o dejarlo y, si el tomarlo plantea no pocos problemas, estos habrá que afrontarlos desde Rousseau mismo y no desde esquemas preconcebidos.

Esta línea oscilante marcadamente problemática de ningún modo obliga a cortar toda relación directa de Rousseau con el mundo intelectual de su época; si no fuese así, ¿cómo explicar las grandes polémicas que suscitó entre sus contemporáneos, sus grandes éxitos e incluso la dramática persecución de que fue objeto? Rousseau explora zonas sombrías de la realidad y se adentra intrépidamente en ellas, siempre buscando suscitar el interés de sus lectores, como es propio de cualquier filósofo en sentido «mundano». En la cultura contemporánea de la *Aufklärung* existen grupos intelectuales que nos pueden ayudar a comprender la figura de Rousseau; es evidente que los tratadistas y manualistas de la escuela wolffiana serían una de sus antítesis, pero su actitud e incluso sus objetivos tienen muchas similitudes con los que definen a los «filósofos populares» (*Populärphilosophen*), con lo que también se difumina la antítesis ilustración/romanticismo, pues no es impensable entender la explosión del *Sturm und Drang* como una radicalización de los motivos propios de los «filósofos populares» en medio de una reivindicación airada contra la camarilla francesa que, en pleno reino de Federico el Grande, dictaba la cultura oficial desde la Academia de Ciencias de Berlín.

No sería tan difícil aclarar esto si nos olvidásemos de mitos nacionalistas y se descargase el problema de la superposición de conceptos heterogéneos, con alcance clarificador muy limitado, a los que se universaliza generando ficciones sin base real. Si «ilustración» es un programa intelectual, la realización de ese programa se puede hacer con formas y estilos distintos. En este punto, enzarzado en polémicas efímeras, Rousseau es una guía nada segura, dado el simplismo y la fatuidad de algunas de sus concepciones.

El mismo año 1750 moría J. S. Bach dejando tras él una inmensa producción siempre fiel a los géneros y al estilo barrocos, hasta el punto de que sus contemporáneos (incluidos sus propios hijos) lo consideraban ya muy arcaico. Pero «barroco» (que en sus orígenes fue un término peyorativo) no define ninguna alternativa a la «ilustración», sino que se refiere a un *estilo* concreto que progresivamente se fue codificando hasta diferenciarse del anterior y servir como punto de referencia al siguiente. En Francia el barroco tuvo una vida efímera y hasta marginal si se compara con el amplio desarrollo que conoció en Italia, España o más tardíamente en Alemania; si el barroco hubiese llegado a impregnar a fondo la cultura francesa y no quedase en poco más que un roco-



có manierista, probablemente el romanticismo —fenómeno muy tardío en Francia— hubiese resultado más fácil de comprender<sup>53</sup>. Es el tradicional racionalismo francés quien dificulta la extensión del barroco y su «doctrina de los afectos», puesto que el siglo xvii aparece para ellos como su siglo *clásico*. «Clásico» es un calificativo otorgado siempre por la posteridad y que delimita a un grupo de realizaciones literarias, artísticas o filosóficas como una cima insuperable en su género, a la que los demás sólo pueden acercarse imitándola; esa cima «clásica» aparece siempre como una armonía entre los distintos elementos que conforman una obra. Para el siglo xviii francés esta es la pesada carga de una herencia inmediata, frente a la cual se sienten intimidados y cuyas reglas codificadas pesan sobre ellos como algo intocable; estamos en una época *neoclásica*, en la cual el respeto escrupuloso a las formas externas se convierte en canon obligatorio, sin que esté garantizado que ello responda a la fuerza de un contenido homogéneo y vivificador. Cuando esto falta, aparecen formalismos vacíos, en los que los géneros y las formas se codifican con alcance preceptivo y la labor cultural tiene que dirigirse en primer lugar a un trabajo de divulgación y administración de ese caudal legado por los clásicos. Obsérvese lo absurdo que resultaría querer universalizar esta situación a otras culturas europeas contemporáneas, por ejemplo, la alemana o la austríaca que precisamente van a alcanzar su período «clásico» en las últimas décadas del siglo xviii; incluso resultaría peregrino extenderla unívocamente a todos los ámbitos de una misma cultura.

La cultura ilustrada francesa arrastra en su seno una paradoja. Concebida como esencialmente unitaria, se quiere universal, transnacional y cosmopolita por estar fundada en la propia naturaleza intemporal de la razón. Sin embargo, ciñéndonos incluso tan sólo a Europa, ésta dista mucho de ser un espacio homogéneo y sincronizado culturalmente; se pretende una tarea universal cuando no se dispone más que de un lenguaje local para la cultura, cuando el barroco ha consumado la fragmentación en dialectos específicos para cada grupo, para cada creación cultural e incluso para cada uno de los «afectos». De ahí el carácter vago, confusamente ecléctico que presentan esos esquemas ilustrados con la pretensión de reunificar lo fragmentado; la pretensión resulta tan utópica que la propia «ilustración» se rompió en múltiples «ilustraciones» particulares, con puntos de unión tan débiles como acusados son las diferencias.

En este contexto, hacia 1750 pululan en la cultura francesa los formalismos sin sustancia; la cultura mundana y galante de los salones reduce la ilustra-

53 Obsérvese que los principios estéticos de Rousseau no han pasado por una asimilación del gran arte barroco y éste resulta inexplicable desde su postura o, en todo caso, aparecería como una desviación degenerada.

ción a un «lustre» de superficie. Rousseau se enfrenta a esa cultura como un marginal desclasado, uno de tantos «provincianos» a la conquista de París intimidados por su agitado pasado y su escasa educación; eso le permite ver inmediatamente el carácter artificioso de ese mundo formal, separado por un abismo de la vida humana inmediata y ese abismo no colmado es el terreno de abono para su pensamiento. Su inicial complejo de inferioridad marca sus primeros escritos, calcados de manera muy mimética sobre cánones reconocidos. Sin embargo, en ellos se vierte el punto de vista de un marginal, de un *outsider*, que sorprende a todos por su fuerza y, además, logra conectar con una gran mayoría ajena a esa élite restringida y doctrinaria que pretendía imponer al mundo entero sus propios *tics*. A pesar de lo contradictorias que en este punto resultan las expresiones del ginebrino, la atención que suscitó e incluso las polémicas provocadas le dieron confianza en sí mismo y lograron que su condición de advenedizo no fuese una rémora insalvable; esa confianza en sí mismo, de que carecía al principio, le dará medios para afrontar los grandes proyectos que le inmortalizarán. Es posible que a lo largo de ese proceso las ideas fundamentales no hayan variado sustancialmente, pero lo que sí cambia de manera perceptible es la actitud entre aquel ignorado Rousseau que, sudoroso camino de Vincennes, encontraba por casualidad en el *Mercur de France* el enunciado de la cuestión que le llevará a la fama, y ese mismo Rousseau que, un lustro más tarde, meditaba en L'Ermitage el asombroso rosario de sus obras maestras. Su gran talento consistió en encontrar para ello un medio que no le forzó a renunciar a sus ideas sino que hizo de su condición de marginal, de provinciano de mente y de corazón, el punto de vista ideal para revelar la cara oculta de la humanidad<sup>54</sup>; el propio autor terminará reconociendo que «cualquiera que sea el talento con que cada uno haya nacido, el arte de escribir de ninguna manera se aprende de golpe»<sup>55</sup>.

La rigidez de los modelos neoclásicos, su formalismo frecuentemente vacío de sustancia viva generan toda una costra de mera apariencias en la que domina un mimetismo de compromiso. El neoclasicismo francés fracasa en la poesía y en la tragedia; no porque no se escriban gran cantidad de versos (el propio Rousseau cayó en esta tentación) y se representen gran cantidad de tragedias, sino porque no lograron sobrevivir y el más exaltado de los admiradores de Voltaire difícilmente soportará hoy la lectura seguida de la *Henriada*. El siglo

54 Signo inequívoco de ello es su obstinación en firmar sus escritos como «J. J. Rousseau, ciudadano de Ginebra», incluso cuando formalmente no le correspondía ese título. Para sus contemporáneos era «Rousseau de Ginebra», a fin de distinguirlo del poeta J.-B. Rousseau; sólo posteriormente para los románticos comenzó a ser «Jean-Jacques».

55 *Confessions* VIII (OC I, 352).

xviii francés es un siglo de prosistas y la prosa fue el vehículo para la innegable vena poética de algunos, una vena que se helaba al caer en manos de los verficadores. Caidas en desuso las grandes formas anteriores, los mejores resultados se conseguirán en géneros menos pretenciosos y más directos. Rousseau sabrá inyectar en esos géneros toda la fuerza de la zona sombría del hombre y progresivamente se irán diluyendo las formas, que siguen siendo artificiosas, para buscar a través de la escritura el clima de un diálogo coloquial directo con el lector. Cuando llegue al dominio maduro de sus recursos, las rigideces heredadas no serán un peso insuperable.

La cuestión de los géneros literarios utilizados por Rousseau no es una cuestión fútil, sino que guarda una compleja relación con su contexto intelectual y con su modo de afrontar los problemas. Lo que nuevamente distorsiona este tema es el hecho de que algunas de sus obras llegarán a ser piezas maestras en su género y consideradas como modelos determinantes para la posteridad; su brillo oculta otras producciones menos conseguidas y así se produce la ilusión de que se levantan sobre el vacío, con lo cual su valor aparece unido a una supuesta creación originaria de cada género, una creación que tiende a colocarse bajo el lema (quizá irónico) que cobijó la obra principal de Montesquieu: *Prolem sine matre creatam*. Es ésta una falsa concepción de la «originalidad», que sigue dependiendo de la mitología romántica en torno al «genio» y que carece de consistencia; sería algo así como suponer que si la *Sinfonía Heroica* significaba un monumento incomparable con lo anterior tendría que ser porque Beethoven creó así el género «sinfonía» o la articulación entre sus movimientos.

En el caso de Rousseau incluso sus éxitos más celebrados no son producto de ninguna repentización azarosa surgida de un genio incontrolable; son resultados de búsquedas sostenidas que a veces se explican por el mismo desarrollo interno de los temas y otras utilizan formas existentes en las que la originalidad viene de la perfección conseguida con los modelos. Así, el tratado menor (en forma de «discurso», de exposición abstracta, de explicación polémica) es género habitual en la literatura ilustrada; la novela didáctica es instrumento de frecuente utilización con alcance intelectual y en Francia tiene como modelo *Las aventuras de Telémaco* de Fénelon, que no en vano es el mayor éxito de ventas de todo el siglo, seguido en este aspecto por *La nueva Eloísa*; por lo demás, la forma epistolar tiene una larga tradición detrás de sí.

Párrafo aparte merece el género polémico. En una cultura tan imbuída de confrontaciones, cuando el pasado glorioso y admirado se desmorona a todas luces, el género polémico tiene un extraordinario caldo de cultivo y, en consecuencia, adquirirá gran relieve e importancia. Rousseau no es aquí ninguna excepción. La dimensión polémica está presente en todas sus obras como medio de esclarecimiento intelectual y recurso literario para convencer al lector. Pero, además, nunca rehuyó tomar parte activa en polémicas suscitadas por él mismo

o desencadenadas en su entorno, aunque posteriormente desdeñe este aspecto con frases lapidarias como las que resumen la polémica suscitada por el primer *Discurso*:

«Toda esta polémica me ocupó mucho, con gran pérdida de tiempo para mi trabajo de copista, poco progreso para la verdad y escaso provecho para mi bolsa»<sup>56</sup>.

Es cierto que algunas de estas polémicas no aportan avances sustanciales para su pensamiento, pero tienen otro cometido importante en el desarrollo intelectual de Rousseau: son actos de autoafirmación ante el público, que Rousseau necesita para ganar confianza en sí mismo y en sus propias ideas. Un autor que busca la interpelación directa al lector necesita la respuesta de éste como justificación ante sí mismo de su propio trabajo; esto, que en un «concepto escolar» de filosofía sería secundario, es un factor constitutivo para una filosofía en sentido «mundano», por más que en el caso concreto de Rousseau genere ambigüedades que luego analizaremos. Sin el inicial éxito que significó su ópera *El adivino del pueblo*, éxito por lo demás muy limitado y circunstancial<sup>57</sup>; sin el éxito que significa para su primer *Discurso* el premio de la Academia de Dijon y la polémica subsiguiente, éxito también minoritario, verosíblemente no tendríamos al Rousseau que hoy conocemos. Por eso, no sólo no rehuyó las polémicas, sino que buscó entrar en ellas activamente en todo su fragor. A este respecto, quizá el caso más significativo es el surgido a raíz de la llamada «querrela de los actores» (*La querelle des Buffons*) que estalló con motivo de la puesta en escena en París de la ópera *La serva Padrona* de Pergolesi; Rousseau interviene en la apasionada controversia con su *Carta sobre la música francesa* (1753), obra provocativa, pretenciosa y hasta fatua que terminó por enfrentarle a Rameau, cuyo saber musical estaba muy por encima de un aficionado como era Rousseau; cierto es que en la polémica «ópera italiana» contra «ópera francesa» se movían intereses muy poco artísticos<sup>58</sup> y «el partido» que defiende Rousseau es el de los más débiles e incluso quizá el que con el tiempo quedará justificado, pero esto no aminora en nada la fatuidad del planteamiento.

56 *Confessions* VIII (OC I, 366).

57 Hoy *Le devin du village* es antigualla difícilmente recuperable y obra de un aficionado; no obstante, la pieza teatral de W. A. Mozart *Bastien y Bastienne* (KV 46 b) se inspira paradójicamente en el «Intermède» de la pieza de Rousseau.

58 Las convicciones estéticas de Rousseau, desarrolladas en la mayor parte de los escritos que componen el vol. V de las *Oeuvres complètes*, tienen muchas limitaciones, pero pueden y deben integrarse en el conjunto de su obra. Su pauta básica —y no sólo en la estética musical— es una primacía absoluta de la *melodía* con un desdén rayano en la ignorancia por la *armonía*.

Resta aún el tema planteado por los escritos autobiográficos y de modo especial por las *Confesiones*, tema sobre el que después retornaremos más analíticamente. Nadie puede negar que esa obra marca un hito dentro del género. Cuando Rousseau dice: «Emprendo una tarea de la que jamás existió ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores»<sup>59</sup>, no puede entenderse como una expresión capaz de explicar la obra en su conjunto, sino que esa misma expresión forma parte de la obra que hay que explicar. Con altibajos, el género autobiográfico tiene una larguísima historia e incluso la autobiografía con pretensiones filosóficas o las pretensiones filosóficas servidas por un discurso autobiográfico; habrá que averiguar dónde reside lo específico de Rousseau, pero es claro que no puede residir en la absurda pretensión de haber inventado el género. Por lo demás, a los ojos de su propio autor las *Confesiones* es un escrito (Rousseau nunca lo vio en forma de libro) parcialmente fracasado; sin embargo, este es un camino que quedó inconcluso cuando le sorprendió la muerte.

## 5. LA UNIDAD DE LA OBRA DE ROUSSEAU

Estos elementos quizá permitan entender la tendencia a fraccionar el legado literario de Rousseau. Sus obras se ven como resultados muertos y, en cambio, se deja en segundo lugar el problematismo en constante ebullición que está en su origen y que al final desborda siempre los resultados que se van objetivando. El hecho de que en el momento de su muerte Rousseau deje una obra inconclusa es un azar; pero siempre habría dejado un pensamiento sin conclusión definitiva porque cualquier conclusión lograda habría abierto otra cara de ese problematismo básico que alimenta un pensamiento interminable, a veces contra la voluntad y los deseos expresos del autor.

Este hilo problemático está en constante devenir; pero, tomando el conjunto de la producción rousseauiana, cabe diferenciar en su tejido tres grandes ciclos. Entre ellos existen importantes relaciones, pues no son ciclos cerrados sobre sí mismos; sin embargo, cada uno tiene su propia especificidad. Cada uno de esos ciclos, a su vez, está centrado en tres obras básicas articuladas entre sí, a las que es posible referir los restantes escritos, si bien hay que notar aquí que la cronología es sólo orientativa. Esta estructura cíclica concentrada en tres tríadas probablemente no es accidental y revela estructuras profundas del pensamiento rousseauiano; no debe ser accidental la coincidencia de muchos estudiosos en adoptar esquemas triádicos a veces desde posiciones muy distin-

59 *Confessions* I (OC I, 5)

tas y, así, recientemente en su monumental obra A. Philonenko desarrolla un esquema tomado de la práctica médica, que en realidad ya había sugerido J. Starobinski: diagnóstico, tratamiento, crisis final; sin embargo, este esquema —lo mismo que otros, de claro origen dialéctico— quizá prefiguran en exceso la interpretación del pensamiento de Rousseau y, por mi parte, apoyándome en el gran talento dramático del ginebrino, prefiero recurrir a la consabida ley de las tres unidades en las piezas dramáticas: exposición, desarrollo, desenlace <sup>60</sup>. Esos tres ciclos están interconexiónados y los siguientes suponen los anteriores sin que la problemática de estos desaparezca ni siquiera en «asunción» (*Aufhebung*) dialéctica; así, por ejemplo, la *Carta a D'Alembert* (1758) es coetánea de las grandes obras del segundo ciclo sin por ello dejar de conectar con acentos y temas del ciclo anterior. Desarrollemos brevemente esta estructura.

#### A) *Ciclo primero*

Significa el comienzo y el proceso de afirmación de Rousseau como pensador. En él se va a poner de relieve el marco que encuadra el problematismo de la vida humana, que podría enunciarse como el descubrimiento de la distancia insalvable entre lo que el hombre es y lo que puede ser, traducido rápidamente en la oposición entre el desorden existente y el deber ser deseable. En este ciclo los escritos de Rousseau están dominados por el afán de describir el alcance de este *hecho*, los factores que entran en juego y el desarrollo de fuerzas que condujeron a él. Si no faltan propuestas alternativas a ese desorden, aparecen todavía en un estado de esbozo. Las polémicas son aquí importantes y un auxilio para que el mismo Rousseau se reconozca en su pensamiento y se gane una identidad ante el público; así se entienden gestos tan teatrales ante el público e incluso ingenuamente sensacionalistas como el de vender su reloj <sup>61</sup>, sacrificio siempre costoso para un ginebrino de familia de relojeros que manifiesta así su propósito de asumir su dolorosa identidad.

Los géneros literarios aquí dominantes son géneros menores, en los que es fuertemente deudor a las reglas de la preceptiva tradicional. Existe aquí un notable mimetismo impuesto extrínsecamente y sus desarrollos ofrecen una apreciable rigidez que Rousseau difícilmente domina. Su éxito reside en verter en esos géneros elitistas el punto de vista de un marginal y dotarlo de una abrumadora elocuencia que alcanza un alto registro de tensión dramática, próximo

60 Para un tema concreto, ya utilicé un esquema similar en mi obra *El deísmo religioso de Rousseau* (Salamanca, Univ. Pontificia, 1982).

61 «Gracias a Dios, nunca más necesitaré saber qué hora es»: *Confession VIII* (OC I, 263).

en algunos momentos incluso a conseguir ese tono trágico que, desde los clásicos del siglo anterior, se iba a revelar tarea inasequible a los escritores y artistas neoclásicos. Con ello, Rousseau consigue el resultado paradójico de ampliar al público en general esos géneros minoritarios —los dos primeros *Discursos* fueron enviados a una Academia docta— y romper los compartimentos estancos del mundo intelectual; conseguir escribir «discursos» académicos y transformarlos en escritos *exotéricos* es el primer gran éxito de Rousseau como escritor.

La realidad humana aparece aquí como una tensión problemática entre lo que la humanidad es y lo que puede ser. Esa distancia se revela como una deficiencia de humanidad que deja fuera una inmensa laguna, la cual hace imposible un desarrollo del hombre a la altura de sus verdaderas posibilidades. Éstas quedan frenadas por la superposición de un mundo artificioso, cuya clave última para Rousseau es de orden moral. Aquí surgen ya una cantidad importante de conceptos básicos para el pensamiento rousseauniano, que el autor se va apropiando no sin tensiones hasta descubrir en ellos una pauta de vida integral, para la que aún no encuentra lugar en el mundo.

Tres obras básicas y breves dominan este ciclo. En los dos *Discursos* que Rousseau somete a la Academia de Dijon —el primero es el premiado *Discurso sobre las artes y las letras* (1750), el segundo es el importante *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754)— Rousseau presenta un sombrío y agobiante cuadro de la humanidad marcado por una degeneración esencial del hombre. El artículo «Economía política» —«Discurso sobre la economía política», título más habitual en el siglo XVIII, que ha recuperado ahora la edición crítica— analiza desde un esquema más estructural las relaciones entre la administración pública y los ciudadanos. Tiene interés este artículo, incluso en las evidentes tensiones con el tono de los *Discursos*. Publicado en 1755 como parte del tomo V de la gran *Enciclopedia*, deja ver el medio intelectual en el que se movía Rousseau, trasluce sus complicadas relaciones con los enciclopedistas y es su única contribución con pretensiones teóricas a la magna empresa que dirigían D'Alembert y Diderot. En su misma imperfección revela el estadio de aprendizaje en el que se debatían sus alternativas positivas al cuadro negativo que con tanta elocuencia describen los *Discursos*. Es evidente que semejante alternativa tendrá aún que perfeccionarse mucho.

Con este ciclo Rousseau realiza su aprendizaje como escritor y pensador, consiguiendo un lugar en el mundo intelectual con reconocimiento público. Pero este reconocimiento necesario proyecta sobre él una sombra de ambigüedad, que le va a perseguir el resto de su vida y nunca logrará disipar del todo, ni siquiera ante sí mismo. Rousseau se afirma como escritor de talento, pero la escritura es una actividad marcadamente artificial y en esa época al alcance de muy pocos, cuando en realidad su punto de vista es más bien el propio de la gente iletrada; Voltaire se recreará con regocijo en esta paradoja. Para el públi-

co que le reconoce, Rousseau es un intelectual y por tanto, no puede ser del todo uno de los suyos; es cierto que salió de sus filas, pero su pluma le brindó éxitos y ése es su instrumento de ascensión social, lo mismo que sucedía con su entonces fraternal amigo Diderot. Para el público que no entiende de sutilezas, Rousseau es un «filósofo» encuadrable dentro de los grupos más radicales que pusieron en marcha la *Enciclopedia* como máquina de guerra contra las instituciones de lo que después de 1789 conoceremos como «viejo régimen»; por lo demás, esto tampoco era del todo falso, pues Rousseau no sólo colabora en la obra, sino que es lo que hoy denominaríamos uno de sus jefes de sección, el encargado de cuestiones musicales, a pesar de que en este punto su saber no va más allá del de un aficionado<sup>62</sup>. Sin embargo, el punto de vista de Rousseau era opuesto en cuestiones esenciales al de los enciclopedistas y era necesario un esfuerzo de diferenciación que no parece haberse conseguido del todo, a pesar de todos sus gestos teatrales y su vida de «oso»; todo parece indicar que sus sucesivos escritos no consiguieron que se le reconociera como él quería ser conocido. Esto aclara también que, al desencadenarse en 1758 la gran crisis en torno a la *Enciclopedia*, los enciclopedistas consideraron las nada veladas críticas de Rousseau como la traición de un antiguo camarada que se pasó al bando enemigo y le devolvieron la moneda atizando luego su implacable persecución.

En este contexto, cada nuevo escrito de Rousseau era un ejercicio de equilibrista entre una catarsis autoafirmadora y el desgarrar doloroso de quien se traiciona a sí mismo engrandeciendo el fatuo mundo libresco. Quizá ésta es la verdadera raíz de la «dificultad» de sus escritos, mencionada por su propio autor:

«De ahí procede la dificultad extrema que encuentro para escribir. Mis manuscritos llenos de enmiendas, embrollados, mezclados, indescifrables prueban el trabajo que me han costado. No existe ni uno solo que no haya tenido que transcribir cuatro o cinco veces antes de entregarlo a la imprenta. Sentado ante la mesa, con una pluma en la mano y papel ante mí, nunca he podido hacer nada. En el paseo por la montaña o el bosque, en el lecho durante la noche y en mis insomnios es cuando escribo mentalmente; puede

62 Rousseau no sólo escribe casi todos los artículos musicales de la *Enciclopedia*, sino que se hizo copista de música como oficio para vivir, un oficio que en esa época necesitaba conocimientos importantes; como fruto de esas actividades, en 1767 se publicará su *Dictionnaire de musique*, que sigue siendo una obra de aficionado por detrás de su tiempo, a pesar de su indiscutibles importancia en la historia de la lexicografía musical. Pero quizá parte del encanto de su prosa de deba a ese oído de músico que sabe dar a la frase una cadencia irreproducible en cualquier otro idioma, a pesar de que él mismo protestase airadamente por querer reducirlo a sus valores estéticos.



juzgarse con qué lentitud, sobre todo en el caso de un hombre absolutamente desprovisto de memoria verbal y que en toda su vida no ha podido retener en su corazón seis versos»<sup>63</sup>.

Aunque la explicación aquí sugerida peca de «psicologista», lo cierto es que Rousseau, dueño ya de su pensamiento, siempre vivió en el desgarramiento de que su afirmación como escritor parecía conseguirse a costa de traicionar su mismo ideal de humanidad.

## B) *Ciclo segundo*

El 9 de abril de 1756, cuando Rousseau abandona París para instalarse en La Chevrette, en la casa de campo de L'Ermitage que había puesto a su disposición Mme. d'Epinay, lleva consigo un gran problema que le compromete vitalmente; exigirá para él una «segunda revolución» capaz de dar cumplimiento a la «primera revolución» que se había desencadenado en el camino de Vincennes en 1749: además de «bueno», era necesario ser «virtuoso»<sup>64</sup>. El reino de la virtud es el del deber-ser; un deber-ser que tiene su propio orden y debe transformar íntegra e integralmente la vida del hombre. Queda por decidir si ese deber-ser, desplegado en todo su esplendor, tiene capacidad para imponerse por sí mismo.

En sus largos paseos por el bosque de Montmorency medita largamente, alejado de la perturbadora vida ciudadana y posiblemente alejado en exceso de la realidad; escribe mucho, a pesar de su reconocida «pereza», y va dando a la publicidad una sucesión de obras que, en conjunto, perfilan una nueva idea de humanidad mucho más elaborada y de un alcance incomparable con los atisbos del ciclo anterior.

Esa sucesión está sostenida por tres grandes obras maestras, de redacción y publicidad casi simultáneas: *Emilio* (1762), *El contrato social* (id.) y *La nueva Eloísa* (1760). Este orden, que no es el cronológico, creo que responde al orden lógico de desarrollo de los problemas. Otros, sin embargo, prefieren una ordenación distinta, pues el mismo hecho de tratarse de obras heterogéneas dificulta una cuestión que, en última instancia, sólo puede afrontarse desde la interpretación misma del pensamiento allí desplegado.

La escasa homogeneidad de estas tres obras no deja de hacer problemático el hecho de que constituyan algún tipo de «unidad» y, al tratarse de obras

63 *Confessions* III (OC I, 114)

64 Cf. *Confessions* IX (OC I, 417-418). Antes había escrito: «Sólo comencé a vivir el 9 de abril de 1756»: *Lettres à Malesherbes* (3.ª) (OC, I 1138).

imprescindibles en sus respectivos dominios, la tentación es la de tomar una de ellas por el todo; la que para esta función se privilegie suele depender del interés desde el que cada cual accede a Rousseau. Si los géneros literarios de *El contrato social* y *La nueva Eloísa* en líneas generales no ofrecen dudas, en cambio *Emilio* presenta en este aspecto un estado de indefinición, incluso de ambigüedad, que quizá sólo puede aclararse desde su mismo desarrollo interno. Quizá *Emilio* termina configurando un caso único en Rousseau por sobredeterminación de problemas y líneas de análisis, para lo que el autor encuentra una solución de compromiso en la que la forma está siempre a punto de romperse definitivamente por el peso de los contenidos. Rousseau ha terminado su período de aprendizaje y domina ahora con seguridad las articulaciones de su pensamiento, las cuales acaban imponiéndose en medio de la selva casi inextricable de la escritura rousseauiana.

Esta seguridad de Rousseau no se nota tan sólo en la maestría de los resultados que significa ese gran tríptico, al fin y al cabo desembocadura de múltiples esbozos y borradores previos, como hoy es fácil comprobar para cualquiera. Otros escritos que parecen menores, no por ello desdeñables, reflejan de manera más directa ese dominio; ello sucede ante todo en los importantes escritos polémicos de ese ciclo. Desde la extraordinaria *Carta a Voltaire sobre la Providencia* (18 de agosto de 1756), que abre el ciclo, hasta las *Cartas escritas desde la montaña* (1764), que lo cierran, y pasando por la valiosa *Carta a Christophe de Beaumont* (1762), Rousseau va siempre al núcleo del problema sin las vacilaciones y los manierismos que surgen en la literatura polémica del ciclo anterior.

El reino de la virtud se muestra en este ciclo en todo su esplendor y pureza. No necesita más apoyo que el del cosmos que la virtud misma ordena y, por tanto, la virtud está llamada a apropiarse todos los «hechos» dándoles un nuevo sentido y elevándolos a un nuevo orden. El reino de la virtud es normativo y, por tanto, debe convencer por sí mismo alumbrando en los hombres la verdadera felicidad; pero no basta el convencimiento intelectual, pues sería preciso además que actuase de hecho desencadenando los actos acordes con esas exigencias. Rousseau estaba orgulloso de unas obras que, como casi siempre, firma con su nombre convencido de que harían traslúcido todo lo que la cultura vigente quería marginar en las tinieblas. Por eso, estaba plenamente seguro que con ello había dado cumplimiento satisfactorio a sus metas intelectuales y era sincero en pensar que en adelante ya no necesitaría escribir más, esa actividad a la que tan difícil le resultaba abstraerse y que tanto esfuerzo le costaba. Pero, una vez más, Rousseau se muestra una guía poco segura en su propia causa.

Hay varios factores que complican esa esperanza ingenua. Si bien es cierto que en líneas generales estas obras apuntan a una meta unitaria reconocible, no lo es menos que en su desarrollo Rousseau mezcla esquemas y métodos hetero-

géneos, los cuales fraccionan el tema en puntos de vista parciales, sin que posteriormente esas fracturas queden soldadas ni resulten fáciles de integrar. Cuando menos, su posible integración exigiría decisiones activas por parte del lector pues, para fijarnos en un sólo ejemplo tópico, si habría que aceptar por principio que la religión del vicario saboyano es la misma que la religión «civil» de *El contrato social*, todavía hoy no se ha encontrado una explicación satisfactoria que integre sus distintos preceptos. Al final, el punto alcanzado está atravesado por tensiones en contraste permanente, que señalan un nuevo grado de problematismo, del cual Rousseau al principio parece despreocuparse alegremente. ¿Por qué se precipita Rousseau sin esperar siquiera a la reacción de sus lectores, cuando el argumento de la propia sinceridad no es suficiente y cuando es obvio que toda la fuerza intrínseca de la virtud no había bastado para hacer de ella un hecho reinante? ¿Tanto ha olvidado Rousseau las duras lecciones que le enseñaron los hombres? Más aún; ese reconocimiento tan lúcido de la virtud, que, *debiendo ser*, a todas luces *no es* un hecho real, va a provocar la más dolorosa escisión en el hombre entre los hechos que están ahí y una virtud que debe ser; es ésta una aporía en la que el convencimiento personal, por profundo que sea, no logra allanar los obstáculos. El mismo éxito de *La nueva Eloísa*, tan superior a lo esperado como profundamente ambiguo, debería haberle aleccionado sobre la capacidad de cada lector para hallar en cada escrito tan sólo lo que previamente quiere oír. Ni siquiera reflexionó a fondo sobre la actitud de animadversión creciente de sus antiguos amigos, actitud que le había obligado a abandonar L'Ermitage a raíz de la intriga poco honesta de Grimm y Diderot y de la que, por una vez, Rousseau parece sospechar la trama real. Sólo cabe entender esto porque él se había alejado decididamente de su tiempo en un espléndido aislamiento que le permitiese realizar su labor; en realidad, necesitaba que su tiempo hubiese cambiado al ritmo del desarrollo de su pensamiento; cuando quiera regresar a él con la misión cumplida, ese mundo no le reconocerá y lanzará sobre él el golpe brutal —más brutal todavía porque Rousseau ni lo había sospechado— del más violento de los rechazos. Todos sus planes soñados en un momento se desmoronaron como castillos de arena y le dejarán sumido ya para siempre en una profunda perplejidad.

Rousseau murió sin entender el encarnizamiento de las condenas y persecuciones que caían sobre él, convirtiéndolo en un fugitivo célebre por la mayor parte de Europa sin respetar siquiera la más elemental legalidad. Nunca tuvo los datos necesarios para entender que su sinceridad lo convertía en la cabeza de turco ideal en medio de un proceso más ambicioso y para el que su débil persona era sólo un pretexto fácil, mientras otros esquivaban hábilmente los golpes con el anonimato y el pie de imprenta falso. No hay ningún indicio de que esto fuese un acto de orgullo provocador ni que Rousseau quisiera jugar a aprendiz de brujo, sino simplemente el resultado de una ingenuidad que nunca fue capaz

de entender los artificios de la civilización en que vivía, algo que no puede ser juzgado en términos morales. Así nunca pudo entender que jesuitas, jansenistas, enciclopedistas, católicos y protestantes de diversas confesiones lograran ponerse de acuerdo contra él, como tampoco podía entender que países, cuyo amor a la libertad él mismo había cantado (ante todo, su añorada e idealizada Ginebra), actuasen como ecos de resonancia de los dictados absolutistas de Francia.

Pensó inicialmente que se trataba de un simple malentendido y creyó que todo se solucionaría explicando los puntos conflictivos. Con presteza y serenidad responde al «mandamiento» del arzobispo de París —Mons. Christophe de Beaumont, al que Rousseau admiraba sinceramente por varios conceptos—, luego no ahorra esfuerzos para responder al procurador general de la república de Ginebra. Con ello sólo consigue empeorar las cosas y ya ni sabía quién es él: el cantor entusiasta de la virtud es perseguido como un facineroso y quien había querido ser el Sócrates de su tiempo es ridiculizado como un Diógenes disoluto; incluso Voltaire, encumbrado ya en su particular Olimpo, no ahorra medios ni veneno y finalmente Hume («Le bon David») lo recogerá en un estado lastimoso. Si sabe lo que es la virtud, no puede ser hombre renunciando a ella; pero sin esa renuncia no puede vivir en el mundo porque la virtud pura no transforma el mundo. ¿Quién es finalmente Rousseau y quién es incluso ante sí mismo?

Como se ve, este segundo ciclo del pensamiento rousseauiano, lejos de encontrar la solución apaciguadora, hace que todo el problematismo descubierto despedace a su propio autor. No es ya que no se le reconozca como virtuoso, sino que se le considera positivamente un malvado (*méchant*, término mucho más fuerte que *mauvais*) que destruye la escasa felicidad que el hombre puede esperar. Como Rousseau no supo encajar este golpe brutal, su carrera de pensador ya no podrá tener reposo y está condenado a proseguirla hasta su muerte. En este sentido, el rosario de acontecimientos que se sucederán con lógica infernal desde 1762 no pasan de ser anécdotas menores; ese intento de reparación póstuma por parte de Robespierre elevando a Rousseau a los altares revolucionarios es otro profundo malentendido que ni siquiera se plantea el verdadero problema.

### C) Ciclo tercero

Pero cada hombre tiene que vivir en el mundo y realizar en él sus posibilidades. Nadie puede aplazar su vida hasta que cambie el mundo, pues cada vida tiene una urgencia improrrogable. ¿Cómo seguir siendo virtuoso en un mundo vicioso y qué criterios quedan para reconocer la virtud? Ya sólo queda el camino de un retorno a la subjetividad. No una subjetividad ingenua que aparezca dada como punto de partida, sino una subjetividad trabajosamente reconquista-

da como centro desde el cual reordenar el propio cosmos; después de todo, el criterio de la evidencia del corazón sigue dejando abierto este camino, aunque no tenga la anchura ni las comodidades de una calzada imperial. Esa subjetividad es una realidad inestable, mudable y lo primero que necesita es reconocerse a sí misma, ahuyentando todos los inconsistentes fantasmas de una interioridad sin control. Cuando se dice: «Reivindicación de la interioridad: tal es el punto central de la filosofía de Rousseau»<sup>65</sup>, habrá que aclarar inmediatamente que esa interioridad no es la subjetividad kantiana o fichteana, sino el enunciado de una tarea que debe realizarse contra sus propios fantasmas. Esta es, en mi opinión, la cara del problematismo real que está en la base de los escritos autobiográficos, una actividad literaria que ocupó los últimos años de la vida de Rousseau, el cual ni siquiera logró verlos impresos.

Casi nadie entre los estudiosos de Rousseau está dispuesto a asumir que los escritos autobiográficos tienen en él un alcance filosófico que no sea el de mera confirmación o aclaración de los ciclos anteriores<sup>66</sup>. Asustados por la vorágine de episodios singulares que entretienen el relato, cohibidos ante una escritura desgarradora y desafiante, prefieren relegarlos a mera ocupación de un anciano solitario ya desengañado de todos los fuegos fatuos del pensamiento. Por su parte, psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas de todas las obedencias han encontrado en ellos una inagotable mina, que no tenía parangón con lo que le ofrecían sus triviales clientes; sobre esa mina han lanzado su saber con dedicación y constancia porque Rousseau resulta ser un cliente que, como dice irónicamente B. Munteano<sup>67</sup>, «paga bien» y —añado por mi parte— jamás podrá desmentirlos porque pertenece al mundo de los muertos<sup>68</sup>. En el fondo, tampoco es muy distinta la actitud de los defensores de un Rousseau «romántico», quienes encuentran en estos escritos la huella fresca de una personalidad avasalladora e irreplicable, que destruye cualquier molde que busque en los contenidos alguna validez supraindividual<sup>69</sup>. Sin entrar por ahora en los complica-

65 R. Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, 2 ed. (Buenos Aires, Eudeba, 1967), p. 29.

66 Como ejemplo significativo, baste observar el poco peso «teórico» que estos escritos tienen en una obra tan representativa de la interpretación «romántica» de Rousseau como es el largo estudio, ya citado, de P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*.

67 O.c., p. 95.

68 La mejor confirmación de esto sería el lujo erudito desplegado una vez más para probar la «anormalidad» de Rousseau en los dos nutridos volúmenes de L. Crocker, *J.-J. Rousseau, I: The Quest (1712-1758); II: The Prophetic Voice (1758-1778)* (London-New York, Macmillan, 1968-1973).

69 Véase todavía el libro de un erudito tan benemérito como M. Raymond, *J.-J. Rousseau* (Corti, Paris, 1962).

dos problemas que hay detrás de estas líneas interpretativas y menos aún en juicios sobre su valor, falta por hacer una pregunta muy elemental: ¿por qué Rousseau, que indudablemente seguía sin desdecirse de su pensamiento, deriva hacia un género tan extraño como el autobiográfico? ¿No será que no es tan «extraño» como se quiere hacer creer? Porque habrá que aceptar que esos escritos no son una ocurrencia marginal y tampoco son propios de alguien que haya perdido sus facultades mentales, por muy sorprendentes y hasta obsesivos que resulten algunos pasajes. Pensar que son el consuelo de un anciano en un obsesivo ejercicio de onanismo, tampoco es toda la verdad pues en plena euforia intelectual, ante una inquietud trivial que le asaltó durante la impresión de *Emilio*, ya en enero de 1762 escribe las cuatro importantes *Cartas a Malesherbes*, que caen íntegramente dentro del género; pero, además, los editores han recuperado un «fragmento» de este tipo, que data de 1755-1756 y, si es cierto que las *Confesiones* no fueron publicadas en vida de Rousseau, también lo es que fueron objeto de distintas lecturas y se supo de ellas lo suficiente para despertar interés y grandes temores, incluso para que Rousseau las interrumpiese algún tiempo debido a las calamidades que atraían sobre él <sup>70</sup>. En este sentido, no podrá negarse a A. Philonenko <sup>71</sup> haber integrado los escritos autobiográficos, hasta entonces patrimonio de los biógrafos de Rousseau <sup>72</sup>, como miembros importantes de su pensamiento; en mi opinión, sin embargo, al camino abierto por el prestigioso investigador que es A. Philonenko le quedan muchas etapas por recorrer. Situemos, pues, el problema de base.

Toda autobiografía, que busque ser algo más que pasatiempo exhibicionista o pábulo de curiosidad malsana, parte de una pretensión que resulta ser un imposible. Su objetivo no es otro que el de presentar una subjetividad que se ha hecho a sí misma en medio del largo proceso de vicisitudes que la rodearon, apropiándose las distintas posibilidades que ofrecía cada situación. Ello significaría que de ese modo alcanzó su objetividad definitiva, gracias a la cual trasciende el carácter efímero de una individualidad contingente hasta darle un valor ejemplar (en el sentido que sea), valor que se plasma en una escritura

70 Rousseau à M. M. Rey, 27 de abril de 1769.

71 Cf. su sugerente estudio 'Essai sur la signification des *Confessions* de J.-J. Rousseau', *Rev. de Métaphysique et de Morale* 79 (1974) 1-26. El valioso tratamiento posterior ofrecido por el mismo autor en *O.c.*, III: *Apothéose du désespoir* (Paris, Vrin, 1984), pp. 257-301, no agota, en mi opinión, las posibilidades abiertas por aquel estudio.

72 Los cuales no fueron capaces de integrar la elaboración de su pensamiento como el factor básico de su biografía, mucho más decisivo que toda la discusión sobre la objetividad de los episodios narrados. Esto vale para biografías tan cuidadas como las citadas de J. Guéhenno, de L. G. Crocker y sucede también en morbosas exposiciones divulgativas, como la de Sir G. de Beer, *Rousseau*. Tr. S. Martínez Pérez (Barcelona, Salvat, 1985).

supraindividual capaz de ser asumida por cualquier persona extraña a las vicisitudes del relato. Para que esto pudiese conseguirse sería preciso que la subjetividad hubiese concluido totalmente su ciclo de desarrollo y pudiese ser enfrentada a distancia por su propio sujeto; es decir, sólo después de la muerte se podría hacer frente a una situación semejante, pero los muertos no escriben. De hecho, lo que sucede es algo muy distinto. Quien intenta narrar objetivamente el desarrollo de su subjetividad es una subjetividad todavía en curso, una subjetividad para la cual el acto de narrarse a sí misma es otro factor que la va transformando y, por ello, el sujeto del punto de partida se va transformando mediante el acto de su propia narración. Si el protagonista del relato es *el mismo* al comienzo y a lo largo del desarrollo, el sujeto del punto de partida y del resultado final ya no pueden ser *lo mismo*, de tal manera que al término de la narración sería preciso rehacer de nuevo el relato desde el comienzo, y así indefinidamente.

Es cierto que los episodios que conforman el relato tienen su propia independencia<sup>73</sup>. Pero lo propio de toda autobiografía es extraer de esos episodios, más o menos objetivos, un sentido que sólo tienen a la luz de la peculiar posición de esa subjetividad y, sin embargo, esta posición no se mantiene inalterada a lo largo del relato. Por ello, el proceso de diferenciación de esa subjetividad se hace a través de una (re)construcción que necesita el *reconocimiento* del sujeto por parte del lector; es consustancial a la autobiografía que presente siempre una dimensión de *justificación*, la cual sólo será efectiva en el caso de que el lector, tomado aquí como hipotético testigo imparcial, la acepte y la asuma; esta sería la peculiar «verdad» de la autobiografía, quedando muy en segundo término la objetividad comprobable de los hechos aducidos, justamente el tema que suele consumir las fuerzas de los biógrafos. Al final, la autobiografía sólo podría cumplir su objetivo si es capaz de construir un cosmos reconocible e integrable en el mundo, pero ese cosmos no está dado previamente ni es simplemente deducible de los hechos externos narrados.

Quizá el puesto de Rousseau dentro de la historia del género, una larga historia que arranca de la misma antigüedad clásica y atraviesa con matices pro-

73 Éste debería ser el tema de cualquier biografía científica, para la cual los escritos autobiográficos aportan muchos datos que necesitan ser contrastados críticamente. Hay indicios de que también en el caso de Rousseau las aguas pueden serenarse y dejar de lado viejos prejuicios; en ello está siendo decisivo el caudal de documentación aportado por la impresionante edición crítica de la *Correspondance complète*, debida a R. A. Leigh. Fruto de ello es la ponderada obra de R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Tallandier, 1988-89), 2 vols., de la que existe una ágil versión abreviada: R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia*. Tr. M. Armiño (Madrid, Alianza, 1995). Queda ahora pendiente la cuestión del interés «filosófico» de cualquier biografía científica.

pios las distintas épocas de la cultura occidental, viene marcado por el hecho de tomar estas exigencias generales con una radicalidad inusitada, hasta convertir la subjetividad en el lugar central que va a verificar todo su pensamiento. El drama rousseauiano es que la evidencia de que pensaba haber dotado a su relato no se imponía sobre sus lectores con la fuerza suficiente para arrancarles el necesario reconocimiento, sino que estos se quedaban en una subjetividad fraccionada por la diversidad de los episodios que el relato no conseguía unificar, con lo que la meta anhelada se diluía en una subjetividad errática e inestable que no logra solidificar la buscada mismidad. Por ello, el ginebrino se verá obligado a recomenzar la tarea, explorando caminos nuevos y asumiendo en cada caso el relativo fracaso anterior; el pronombre singular de primera persona no encierra los mismos contenidos al comienzo de las *Confesiones* y en el final inconcluso de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, aunque sólo fuese porque en este último caso el sujeto ha pasado ya por todo el relato de las *Confesiones* e incluso tuvo que contar con el rechazo que provocaron. Como puede observarse, un tema habitual a lo largo de todo el pensamiento rousseauiano reaparece aquí, pero radicalizado ahora hasta el desgarramiento.

Asentar definitivamente los componentes de una completa cosmovisión sobre el suelo firme de la subjetividad exige dotarla de una densidad y una sustantividad metafísica que la inmunice frente a la contingencia: tal es el anhelo, presentado como tópico, del pensamiento moderno. Pero la subjetividad sólo tiene concreción en la singularidad de la primera persona y el complejo tejido de la vida individual siempre desmiente todo sobrepasamiento de una contingencia insuperable. La subjetividad sólo se dota de contenidos apropiárselos desde lo otro, pero eso otro también está marcado por la contingencia y con mucha frecuencia, lejos de ser un bálsamo, es una espesa resistencia que habrá que vencer y que nunca se vencerá del todo. No existe vida individual que sea sin más el cumplimiento de una meta que pueda proponerse con validez supraindividual; las constantes caídas, las oscuridades, las situaciones ambiguas, los arremetimientos conforman un tejido siempre abierto, al que sólo da solidez la muerte, pero esta solidez sigue afectada con insalvables índices de contingencia. La soledad del sujeto no es aquí el producto de un orgullo autosuficiente; es el retraimiento frente a una sociedad corrompida en sus bases, con la que, sin embargo, hay que seguir contando como una realidad hostil siempre al acecho. Por ello, la invocación de la subjetividad es el último refugio; sin embargo, no logra rehacer el cosmos, sino que ella misma se fracciona desagrándose por las heridas que le produce la dureza de la realidad. Rousseau no encuentra un fundamento definitivo para esa subjetividad y menos aun logra romper sus ataduras con lo efímero; queda muy lejos de esos metarrelatos épicos que luego construirán los idealistas e incluso se podría



pensar si no es un desmentido anticipado de cualquier proyecto semejante <sup>74</sup>. Los numerosos intentos de proyectar sobre la interpretación de Rousseau esquemas mentales traídos del idealismo alemán chocarán siempre con el anacronismo de que el ginebrino ni atisba un saber absoluto y, en la medida en que puede sospecharlo, lo aparta de sí como una patraña. Todo el esfuerzo por hacer transparente la conciencia, y en ella hacer translúcido el cosmos entero, sólo consigue revelar la subjetividad contingente, personal e intransferible de Jean-Jacques, la cual no es modelo de nada por mucho que se la embellezca, sino simplemente la suya.

El tríptico básico en este ciclo no ofrece ahora la menor duda: *Confesiones*, *Rousseau juez de Jean-Jacques: diálogos* y *Ensoñaciones del paseante solitario*. El orden de escritura responde también a la arquitectura interna del pensamiento.

Las *Confesiones* llevan como lema programático la expresión de Persio: «*Intus et in cute*» (adentro y debajo de la piel). El título hace suyo sin duda el de la famosa obra de San Agustín y resulta arbitrario y precipitado descartar de entrada toda dimensión religiosa, cuando en el mismo comienzo se invoca a Dios como testigo («Que la trompeta del juicio final suene cuando quiera»); cierto que no es la obra de un santo (¿acaso el obispo de Hipona se consideraba tal en el momento de escribir su obra?) pero, cuando se dice que es poco menos que una profanación de la obra de su antecesor, tampoco se toma en serio la específica religiosidad rousseauiana, muy distinta de la de San Agustín, pero «religiosidad» en definitiva. Es claro que el narrador no oculta sus «crímenes» e incluso es posible que el objetivo inmediato sea la purificación ante el público del «crimen» de haber enviado a sus hijos al hospicio; pero ¿oculta San Agustín sus «pecados»? La de Rousseau es la «confesión» de un laico en un mundo laico, que concluye significativamente dando cuenta de una lectura pública del relato con resultado incierto: «Todo el mundo se calló», y con una proclamación, que no es tanto fruto del orgullo narcisista cuanto de haber llevado a cabo un desgarrador esfuerzo sin precedentes:

«He dicho la verdad. Si alguien sabe cosas contrarias a las que acabo de exponer, incluso si están probadas mil veces, lo que conoce son mentiras e imposturas, y si rechaza profundizarlas y aclararlas conmigo mientras estoy vivo, es que no ama la justicia ni la verdad. Por lo que a mí respecta, lo declaro muy alto: Aquel que, incluso sin haber leído mis escritos, examine con sus propios ojos mi naturaleza, mi carácter, mis costumbres, mis place-

74 Véase el ensayo de A. Hartle, *El sujeto moderno en las «Confesiones» de Rousseau. Una respuesta a San Agustín*. Tr. T. Segovia (México, FCE, 1989).

res, mis hábitos y pueda considerarme un hombre deshonesto, es él mismo un ser que no merece vivir»<sup>75</sup>.

«Sinceridad-verdad», «verdad-mentira», «verdad-error», «verdad-falsedad»: Rousseau no parece darse cuenta del interminable juego de ambigüedades que está desencadenando, juego en el que sólo podía salir victoriosa la primacía de su propia subjetividad, pero si ésta no es reconocida se convierte en fuente de nuevos malentendidos, alimentados por la ambigüedad de los hechos en los que esa subjetividad aparece. No es cuestión de mala fe o, cuando menos, no necesariamente es ése el problema.

Rousseau opta entonces por integrar esos malentendidos como material para la unificación de su propia subjetividad, en la que cada malentendido debe aportar la transparencia que los episodios exteriores dificultaban. No es ya cuestión de profundizar el autoanálisis, sino de convencimiento y aquí Rousseau recoge de nuevo el lema que ya había encabezado el escrito premiado en Dijon, la desolada exclamación del poeta romano Ovidio expulsado en tierras de escitas: «*Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*» (Aquí el bárbaro soy yo, puesto que no me entienden). La forma dialogada entre «el francés» (portavoz de los malentendidos) y «Rousseau» busca cambiar el relato por la dramatización de los temas, lo cual, como explica el propio autor, significa aprovechar el medio polémico; de nuevo, tres diálogos: otra vez las tres unidades de la preceptiva clasicista. Pero Rousseau ya no se hace ilusiones y asume desde el comienzo su condición de «bárbaro», como expresa la extraña advertencia inicial:

«Si me atreviese a pedir algo a aquellos entre cuyas manos caiga este escrito, sería que lo leyesen íntegramente antes de juzgarlo e incluso antes de hablar de él a nadie; pero, muy seguro de que tal gracia no me será concedida, me callo y lo pongo todo en manos de la Providencia».

En un mundo escindido en dos partidos Rousseau no pudo encontrar ningún lector suficientemente imparcial para juzgar el desenlace del drama polémico. La «historia del precedente escrito», añadida más tarde a la obra y que incluye algunas de las páginas más sombrías que nunca salieron de su pluma, cuenta su extraño medio de encomendarse a la Providencia. Decide depositar el manuscrito en el altar de Notre-Dame; pero, habiendo encontrado cerrada una verja que le impedía el paso, lo tomó por un signo y terminó confiando el manuscrito a Condillac para que lo transmitiese al futuro. Los gestos teatrales de Rousseau nunca dejarán de sorprendernos y jamás los comprenderemos del todo;

75 *Confessions* XII (OC I, 656)

esa dedicatoria a la Providencia —una plegaria que recuerda los días ya lejanos de *Les Charmettes*, de la misma manera que ahora volvía a componer música— renuncia ya a toda comprensión en este mundo <sup>76</sup>; pero ¿qué clase de «signo» puede ser encontrar cerrada una verja de Notre-Dame un sábado, 24 de febrero de 1776, a las dos de la tarde? ¿Cómo puede entenderse la opción inmediata de confiar el manuscrito a Condillac, quien, si como persona tenía toda la estima de Rousseau, era un reconocido y distinguido miembro del partido de los «filósofos»?

Ya no queda otra cosa que una subjetividad condenada a un diálogo solitario consigo misma, para desde ahí recomponer su propio mundo. El paseante solitario está finalmente solo pues, si se me permite la expresión, hemos evolucionado desde las «confesiones» a los «soliloquios» y la primera frase de su última obra parte de ese supuesto:

«Heme aquí, pues, solo sobre la tierra, sin tener otro hermano, próximo, amigo o sociedad que no sea yo mismo. El más sociable y amante de los humanos ha sido proscrito de entre ellos mediante acuerdo unánime» <sup>77</sup>.

Esa subjetividad solitaria no se niega ni desespera de sí misma; asume su propia proscripción como medio de purificación, pero ello podría conducir también a una completa degradación y ahora no quedan más criterios que la propia interioridad en la que la «ensoñación» puede desplegarse sin obstáculos; espere-mos que esa subjetividad se haya enriquecido lo suficiente a través de dolorosas experiencias para no ser devorada por sus propios fantasmas. Resplandece una nueva dimensión de la libertad, hasta ahora no desarrollada. ¿Concluiremos finalmente en una subjetividad diluida en el más arbitrario de los individualismos? Obsérvese, cuando menos, que, por muy radicalmente individuales que se consideren las «ensoñaciones», el simple hecho de narrarlas por la escritura supone hacerlas entrar en las reglas supraindividuales de la gramática y en el orden general de las significaciones que, se quiera o no, trascienden la pura individualidad. No hay ni habrá nunca una narración individual, sino narración (general) de lo individual, que implícita o explícitamente siempre espera un lector capaz de apropiarse su sentido. Era inevitable que Rousseau muriese escribiendo...

Visto este substrato general, parece difícil afirmar que se pueda pasar por alto este último ciclo, como si dejase incólume el resto del pensamiento rousseauiano. Un nuevo orden de tensiones se despierta aquí y la aparente perfección

76 Cf. *Dialogues* (OC I, 978-979).

77 *Rêveries* I (OC I, 995). Obsérvese la extraña y significativa presencia de la partícula conclusiva «pues» (*donc*) en la primera línea del escrito; es el resumen final de toda una vida.

del gran tríptico del ciclo anterior difícilmente puede quedar al margen de estos nuevos desarrollos. La abigarrada filigrana que Rousseau ha ido componiendo en torno a la libertad, el verdadero incondicionado de todo su pensamiento, encuentra ahora un nuevo medio que necesita desarrollos imprevistos, los cuales presumiblemente removerán la arquitectura anterior.

Este simple planteamiento sugiere que cualquier ignorancia de un grupo de escritos de Rousseau carece en principio de justificación, incluso para los intereses de su pensamiento filosófico. Es posible que, al final, resulte que el tercer ciclo es un camino fracasado para los propios intereses del pensamiento, pero eso sólo se podrá decir después de un análisis detenido; en todo caso, la alternativa nunca sería dejarlo de lado, sino examinar qué consecuencias tiene para el pensamiento de Rousseau y qué otras alternativas quedan abiertas. Después de todo, no hay ninguna razón que obligue a que el problematismo incesante de la obra roussoniana tenga que desembocar en una gran apoteosis final que definitivamente apacigüe todas las tensiones desatadas; no sería imposible que el final fuese una especie de *aporética* generada por tensiones que, por su propia naturaleza, son irreconciliables y en cuya resolución una subjetividad efímera y limitada queda devorada por la fuerza incontenible de unos temas que la sobrepasan ampliamente.

## 6. EPÍLOGO

El lector que me haya seguido hasta aquí tiene muchas probabilidades de encontrarse confuso. Son muchas las opciones tomadas y en ellas van incluidos temas muy polémicos. Puede ser que el lector tenga la impresión de encontrarse ante un rosario de *hipótesis* quizá coherentes, pero para las que se ocultan las imprescindibles pruebas y, entonces, la oportunidad de su publicación parece problemática.

Pienso que en parte esto es verdad. Para el autor, la mayor parte de lo expuesto son *conclusiones* de un amplio estudio de muchos años, que no está concluido y cuyo estado redaccional es aun muy imperfecto. La otra parte ciertamente es un grupo de hipótesis asentadas en lo anterior, cuya línea básica de prueba el autor entreve, pero no sus desarrollos detenidos ni tampoco sus resultados definitivos.

¿Por qué su publicación? Al lector que tenga alguna noción sobre el mundo de Rousseau no le sorprenderá que se diga que es imprevisible el tiempo que exigirá la terminación del estudio e incluso si esto se logrará alguna vez. La obra de Rousseau es muy amplia y variada, está llena de recovecos que necesitan de análisis muy pacientes y detalles, que desde fuera parecerán nimios, pue-

den alterar el equilibrio buscado. El programa aquí expuesto, por otra parte, no parece que pueda ser desmembrado en fragmentos que sólo tienen sentido dentro del todo.

Nadie puede pretender hoy un acceso directo a Rousseau para arrancarle así significaciones en estado puro; el recurso a la bibliografía resulta imprescindible, incluso por honestidad intelectual. Pero el océano proceloso de la bibliografía en torno a Rousseau es tanto una ayuda como una dificultad a vencer. Pensar que la simple multiplicación de referencias bibliográficas aporta mayor solidez a un estudio es en este caso un lazo para cazar lectores incautos; en la bibliografía sobre Rousseau se pueden encontrar apoyos para las posiciones más peregrinas y esto por sí solo no significa nada; se requiere un uso crítico con pautas seguras, lo cual, como es lógico, exige un amplio conocimiento de la obra del filósofo.

En estas circunstancias el autor piensa que el presente estudio podría cumplir algunas funciones, pero no está seguro de que vaya a cumplir de hecho ninguna de ellas. El estudio tendría ya el grado de madurez suficiente para ser objeto de discusión —cosa en nuestro medio utópica— y evitar así la sutil tentación de que también él mismo se imponga como directriz externa a la investigación, vicio aquí constantemente denunciado. De otra manera, podría ser una llamada de atención frente a ciertas líneas recientes de investigación, que aportan aspectos valiosos, pero distorsionan el conjunto por dar pábulo a las modas de nuestros días. Finalmente, quizá podría servir a investigaciones en curso o en proyecto, al menos en el sentido de lanzar problemas que se tiene la tentación comprensible de esquivar. Ahora las magníficas ediciones críticas de la obra y de la correspondencia están completas y, aunque esto por sí solo no resuelve ningún problema importante, ofrecen un arsenal inagotable de documentación para todos los propósitos e incluso para todas las sensibilidades.

ANTONIO PINTOR-RAMOS