

## ROUSSEAU: EN EL CREPÚSCULO DE LA TEOLOGÍA NATURAL

*Al Prof. Manuel Cabada, en testimonio de amistad y reconocimiento*

*Sumario:* El presente artículo analiza las dos pruebas de la existencia de Dios que aparecen en Rousseau: la prueba del movimiento y la prueba del orden el mundo. El interés del tema, al que los intérpretes casi no han dedicado atención, reside en su situación histórica, al servir de paso entre la crisis de la teología natural y el futuro surgimiento de la filosofía de la religión. Aunque se potencia al máximo la capacidad racional, las pruebas metafísicas ya no producen certeza, sino sólo probabilidad; en su profunda discusión con el materialismo ateo, Rousseau recurre a una amplia dimensión pragmática (no “pragmatista”) para lograr la certeza buscada. Dios aparece como un componente constitutivo de la vida moral, no sólo porque asegura el premio al mérito de la vida virtuosa, sino también porque es el fundamento de la obligatoriedad de las normas morales. Así, los actos religiosos se identifican en la práctica con actos morales. La interpretación “romántica” de Rousseau carece de fundamentos sólidos.

*Palabras clave:* Rousseau, Deísmo, Dios, Ilustración, Religión, Moral

### *ROUSSEAU: IN THE DECLINE OF THE NATURAL THEOLOGY*

*Abstract.* This paper analyses the two proofs of God's existence appearing in Rousseau: the proof of motion and the proof of world order. The subject, scarcely dealt with by interpreters, is interesting because of its historical context, halfway between the crisis of natural theology and the immediate birth of the philosophy of religion. Although the rational capacity is highly promoted, metaphysical proofs no longer cause certainty, but only probability. In his profound discussion of atheistic Materialism, Rousseau resorts to a wide pragmatic (not “pragmatist”) Dimension to achieve the required Certainty. God appears as a constituent component of moral Life, both because He guarantees the reward for the merit of virtuous life, and because He is the basis of the obligatory nature of moral rules. Thus, in practice religious acts identify with moral acts. The “romantic” interpretation of Rousseau is completely without sound foundations.

*Key words:* Rousseau, Deism, God, Enlightenment, Religion, Moral

## I. ABRIÉNDOSE PASO ENTRE TÓPICOS

El lector medianamente informado que hojee el presente estudio no podrá reprimir la primera reacción de estar ante un tema extravagante. No sólo se trata de agua pasada, sino que, dentro de los grandes conceptos que lo enmarcan, el tema concreto se adivina irrelevante. Eso, al menos, aseguran los tópicos consolidados, incluso refiriéndose a tópicos que se mueven en líneas parciales y que a veces resultan difícilmente conciliables. El insigne escritor Flaubert detestaba los tópicos; en su insaciable perfeccionismo llegó a confeccionar una especie de *Diccionario de tópicos* –así se editó después de su muerte– como medio, eficaz o no, para exorcizarlos. En el mundo del pensamiento el problema de los tópicos no es en lo fundamental una cuestión de estilo; suele tratarse de palabras o expresiones que inicialmente buscaron sintetizar líneas múltiples o problemas complejos; si la fórmula termina fraguando, lo normal es que tienda a sustituir a la cosa pensada y rápidamente se convierte en una costra que suplanta a la cosa y apaga el problematismo del tema; luego, el lenguaje la fortalecerá y ya Nietzsche nos advertía que es mucho más fácil romperse una pierna que romper una palabra. Por tanto, el método de Flaubert aquí no nos sirve; los tópicos filosóficos encierran siempre una parte de razón y el único modo de reavivar el problematismo que aun alienta tras ellos es asumir esa razón para destruir la tendencia subsiguiente a la fosilización; todas las escolásticas de todas las épocas tienen tendencia a convertir los conceptos en fósiles y las palabras en cadáveres semánticos.

Pero esto resulta ahora, en el mejor de los supuestos, intempestivo. Lo que quiere nuestro tiempo y la sociedad del conocimiento son eslóganes y proclamas simples, a ser posible de estructura binaria que facilite su rápido encasillamiento y, así, acceder fácilmente a un balance estadístico pues, según se dice con arrogante estulticia, todas las opiniones son igualmente respetables. De este modo, nos vamos quedando sin espacio para la argumentación y la deliberación racional, se va perdiendo el espíritu crítico a la misma velocidad que la economía de mercado se desborda en una sociedad de mercado, la información degenera en publicidad que rápidamente se corrompe en propaganda y lo políticamente correcto –¿quién determina lo que en cada momento es “correcto”?– ahogará toda creatividad. Comencemos, pues, asumiendo el carácter extravagante e intempestivo de este estudio; por el momento, me limito a reivindicar el derecho a no adorar a todos los ídolos del foro.

### A) SECULARIZACIÓN E ILUSTRACIÓN

Parece idea sólidamente asentada que el largo proceso que sufre el pensamiento religioso desde el final de la Edad Media puede compendiarse en el tér-

mino *secularización*; con ello se está insinuando un trayecto histórico unitario de una sola dirección rectilínea, en la que la cronología estaría básicamente sincronizada, como si las grandes diferencias culturales, políticas e incluso confesionales careciesen de relieve significativo. El precio a pagar por tan cómoda simplificación es tener que convertir la palabra “secularización” en término tan polisémico que, más que una palabra, es “una sigla un tanto confusa”<sup>1</sup>. No deja de ser instructivo recordar que es en el entorno de M. Weber cuando esta idea fragua definitivamente; por una parte, su peculiar metodología de los “tipos ideales” favorece en este y otros casos simplificaciones que son pasto ideal de una *ignava ratio* en este tiempo nuestro tan venerada; por otra parte, Weber es uno de los investigadores más meticulosos y atentos a los matices, hasta el punto de que resulta muy complejo determinar la unidad de su inmensa obra. En todo caso, no parece que el término resulte un modelo de esa neutralidad axiológica (*Wertfreiheit*) que el autor tanto encarecía para los términos científicos; basta repasar dos líneas básicas en el proceso, como serían el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) definitivamente consolidado por la ciencia moderna y la autonomía del individuo que podría servir como núcleo último de la modernidad, para darse cuenta de que se trata de fenómenos de inequívocas raíces cristianas. Si se trata de un retraimiento de lo religioso respecto a un mundo desencantado y a unos espacios públicos ocupados por una política profana para tornarse invisible en la interioridad del individuo, el fenómeno así descrito es, por lo menos, ambiguo y no se identifica de manera automática con una supuesta arrasadora descristianización. Por lo demás, hay que ser muy precavidos; lo que aquí se pone en discusión afecta como mucho a Europa occidental y, aun así, el “tipo” insinuado parece retratar sólo a algunos países luteranos del Norte de Europa. Sea de ello lo que se quiera, el paso siguiente para empezar a descifrar “la sigla” es colocarle algunas marcas para acotar momentos y territorios significativos.

Son muchos los contenidos y los enfoques posibles del tema, dado el difuso arco semántico cubierto por el término. Nadie parece dudar de que es en el territorio de la cultura de la Ilustración donde se produjo y se sigue desplegando el debate decisivo. En unos pasajes legendarios y archiconocidos, Kant entendía la Ilustración como un proceso de emancipación en el que cada individuo, renunciando a la comodidad que supone refugiarse en la tradición y el imperio de la autoridad, apostaba por el coraje (*sapere aude!*) de atenerse a un uso público de la razón. El estereotipo, tan interesado como irreal, insinúa un proceso rectilíneo en el que la progresiva afirmación de la racionalidad va liberando a la humanidad de sus mitos y sus potentes luminarias van arrinconando las tinieblas. En con-

1 G. Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Tr. P. M. García Fraile (Barcelona, Paidós 1998), p. 18.

junto, estaríamos frente a una cultura laica e incluso anti-religiosa que enfrió los entusiasmos, fácilmente degenerados en fanatismos cuyo último y ejemplar episodio era la Guerra de los Treinta Años; cierto es que las religiones establecidas (en la práctica, las cristianas) no se sentirán cómodas con la crítica ilustrada; pero tampoco la cultura ilustrada está a gusto con el fenómeno religioso y es una simplificación inaceptable la de reducir un complejo fenómeno a una sola de sus múltiples líneas<sup>2</sup>. En suma, lo que se vislumbraba como medio de solución se convierte en una nueva fuente de problemas; a pesar de la perspectiva unitaria y universalista que es rasgo distintivo de la cultura ilustrada, ni siquiera Europa occidental es una unidad y sólo existen “ilustraciones”, que no coinciden en los objetivos ni del todo en el tiempo. Abre la marcha la “ilustración británica” (*Enlightenment*) a finales del siglo XVII y al calor de la “Revolución gloriosa”; desde aquí se aclimatará en un medio tan distinto como la Francia del Siglo de las Luces (*Le Siècle des Lumières*); todavía la Ilustración alemana (*Aufklärung*) tiene muchos matices propios<sup>3</sup>.

#### B) DEÍSMO, TEOLOGÍA NATURAL, FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Cerremos, pues, el círculo un poco más y centremos la atención en el Siglo de las Luces. Por lo que toca al pensamiento religioso nos atruena el fragor de su crítica anticlerical y anti-institucional y apenas nos damos cuenta de que su soporte es una religión racional que, siguiendo a los británicos del siglo anterior, terminaremos conociendo convencionalmente como *deísmo*. Pero este fenómeno permanece despreciado como si se tratase de una extravagancia exótica; tampoco a este estado de cosas le falta una parte de razón.

A pesar de lo que tópicamente se repite, no creo que exista una insuperable repulsión entre los ideales del pensamiento ilustrado y la religión; más bien acontece que el período de máximo esplendor de la Ilustración —en cifras globales, el siglo que va entre las revoluciones de 1688 y 1789— coincide con un largo perío-

2 La concepción “tradicional” en la obra clásica de P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIème Siècle* (Paris, Boivin 1949), cuya amplia “primera parte”, todavía útil, se titula “El proceso del Cristianismo”.

3 Es imprescindible mencionar el colosal tratamiento 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'avenement des sciences humaines au Siècle des Lumières* (Paris, Payot 1973); *Naissance de la conscience romantique au Siècle des Lumières* (Paris, Payot 1976). Puede comprenderse la resistencia de cierta crítica ante esta mole; la metodología utilizada de la “historia de las ideas” tiende a igualar fenómenos que merecerían distinta valoración y Gusdorf en el conjunto inclina demasiado el estudio a la revelación de las sombras, que de hecho significan potenciar la tradición. Como contrapartida, la obra de P. Gay, *The Enlightenment: An Introduction. The Rise of Modern Pagannism* (London, Weidenfeld & Nicolson 1967-70); el “ensayo bibliográfico” final (II, pp. 649-700) es aun hoy un buen punto de partida

odo de decadencia en el pensamiento religioso, por múltiples razones que aquí marginaremos. Solamente debe destacarse una de ellas: el agotamiento interno de unas tradiciones que no se renuevan adecuadamente y se encierran en una actitud a la defensiva; en el caso católico, las fórmulas tridentinas parecen ya definitivamente consolidadas desde el siglo anterior, se van fosilizando y no se moverán de manera significativa hasta dos siglos más tarde; en el caso protestante, la fuerza de la crítica fractura las confesiones en numerosos grupúsculos, algunos sectarios, sin encontrar otra cosa que el refugio de un pietismo vacío o encerrarse en un literalismo bíblico cada vez más insostenible. Es en este contexto donde tiene su parte de razón el olvido del deísmo.

Para los historiadores de la filosofía el tema ofrece poco interés<sup>4</sup>. Ni siquiera se trata de un término bien definido y bajo él se cobijan temas y estrategias intelectuales muy distintas. Por otra parte, tampoco aporta nada nuevo y, en el mejor de los casos, se nutre de restos del naufragio de la teología natural, sin encontrar todavía un rumbo seguro hacia nuevas playas. Finalmente, sus autores más relevantes son hábiles polemistas, mordaces críticos con dotes literarias, pero de escaso relieve filosófico; si no se incluye el nombre de Locke entre los deístas –se suele incluir, pero hay muy buenas razones en contra<sup>5</sup>– los Blount, Toland, Collins o Tindal son pensadores de muy segundo orden; si se prefiere la corruptela de incluir a Locke, la obra directamente concernida es *The Reasonableness of Christianity* (1696), una obra menor en el conjunto de la producción del gran filósofo inglés. En Francia y en Alemania la situación teórica no varía fundamentalmente y los rasgos específicos de cada una de esas culturas corresponden a aspectos accesorios. Por tanto, el deísmo aparece como un punto de paso entre los enfoques de la teología natural, en cuyo depósito capta algunos de sus argumentos, y la futura filosofía de la religión, alguno de cuyos enfoques alcanza a preludiar.

Si ahora pasamos a los historiadores del cristianismo, no ven en los deístas otra cosa que un racionalismo de corto alcance, cuyo objetivo es un enfriamiento del fervor religioso mediante una fuerte campaña contra los puntos centrales del cristianismo; así, desembocarán en una *religión natural* (aquí “natural” se opone a “revelada”), tan abstracta y tan fría que es incapaz de alimentar ninguna vida religiosa. Al fin, tampoco es importante<sup>6</sup>; se trata de una élite libresca y len-

4 Por su amplitud y dado el rigor de su información, aun no simpatizando con su enfoque, es un ejemplo válido la obra de W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975) 2 vols.

5 Cf. M. Sina, *L'Avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo* (Milano, Vita e Pensiero 1976), pp. 284-438.

6 Tomo dos ejemplos de teólogos eminentes, de confesión distinta y publicados en años alejados, pero que en ambos casos no consideran necesario detenerse siquiera en el deísmo. Así en el

guaraz, de influencia muy reducida y desdeñable si se compara con los grandes desafíos posteriores a los que deberá enfrentarse el cristianismo. Una rotunda expresión de P. Bonhomme, que conoció una inmerecida fortuna histórica, sirve para despachar el problema: “Un materialista me decía un día que un deísta es alguien que ya no tiene suficiente debilidad para ser cristiano y todavía no tiene suficiente coraje para ser ateo”; pero esta expresión es unilateral (es “un materialista” quien lo dice, por mucho que los jansenistas simpaticen con lo que dice) y, si es cierto que la presencia a mediados del siglo XVIII de algunos contados ateos encontró el camino allanado por la fuerte crítica anticlerical de los deístas, no lo es menos que éstos consideran la religión natural como imprescindible y, con la misma decisión con la que atacaban a los integristas, van a atacar a lo que Voltaire llamaba con sarcasmo antisemita “la sinagoga atea”. El deísmo no se reduce a una estación de tránsito entre el cristianismo y el ateísmo; ni siquiera históricamente esta falsilla es justa, pues otro modo de desbordarlo podría ser el agnosticismo, tal como aparece en los *Dialogues concerning Natural Religion*, que el gran filósofo escocés Hume parece tener escritos ya hacia 1751, aunque se tomará la significativa precaución de no publicarlos en vida y sólo verán la luz en 1779.

Comencemos por este último punto porque en adelante prescindiré de él. No hacen bien los teólogos e historiadores religiosos al olvidar el tema. No debían ignorar que el deísmo surgió en Inglaterra en un contexto teológico con implicaciones importantes; los teólogos “latitudinarios” preludian un deísmo que tiene ganado un espacio desde el momento en que la Edad Moderna sólo acepta la deliberación pública de la razón y, por tanto, rechaza como criterio válido cualquier invocación de la autoridad. Esto se acentúa mucho en el caso de una religión nacional como el anglicanismo, donde el alto clero (*High Church*) gana automáticamente la consideración de dignidad política; ni la sociedad laica, ya desde Herbert of Cherbury, ni siquiera el bajo clero pueden admitir que una parte esencial de verdades escape a todo control racional y sea monopolio de una casta cerrada. Por otra parte, hay un factor muy conocido, que podríamos simbolizar más universalmente en la paz de Westfalia (1648): el Estado moderno no está sometido al control eclesiástico porque la nueva idea de soberanía no lo admite y, desde entonces, las alianzas entre el altar y el trono, tan frecuentes en los absolutismos, corren siempre en contra de la religión. Por tanto, el desprecio del deísmo obedece a un desenfoque del tema y el frente de las polémicas y las

brillante y voluminoso libro de H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Tr. J. M. Bravo Navalpotro (Madrid, Cristiandad 1979). Tampoco es sustancialmente distinta la postura de W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Tr. R. Fernández de Maruri (Salamanca, Sígueme 2000), pp 195-197. Por supuesto, la excepción es el gran K. Barth; para lo aquí tratado es muy útil el material dispuesto en francés como K. Barth, *Images du XVIIIème Siècle*. Tr. P. Godet (Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1949).

discusiones ya no está tanto en una teología teórica, sino más bien en la apolo-gética, lo cual, como luego veremos, implica un importante cambio a la hora de enfocar el discurso.

Si retornamos a la filosofía, el ámbito en el que aquí básicamente vamos a movernos, satisfacerse con el esbozo arriba indicado merecería un severo reproche de desidia; sería contentarse con una foto a vista de pájaro que identifica la mancha del bosque sin preocuparse de saber si algunos agrupamientos esbozados son apacibles avenidas, incómodos senderos o incluso meros caminos de saca (*Holzwege*) practicados por leñadores. Para el programa moderno de racionalización –sea en el racionalismo o en el empirismo– la consistencia de la teología natural no es un tema técnico accidental; en ello va la medida de la potencia y las fronteras de la racionalidad y, al mismo tiempo, la necesidad de afinar y ajustar los criterios epistémicos en distintos órdenes de la vida. Puede sugerirse la hipótesis de que la misma autonomización (relativa) de la teología natural dentro del ámbito general de la metafísica va a llevar por razones internas a su colapso y, en este sentido, lo que Kant ofrecerá en el segundo bloque de la primera parte de la *Crítica de la razón pura* no es el ataque definitivo que mata la metafísica (“especial”; la “ontología” tiene otras connotaciones), sino una brillantísima necropsia de algo ya exangüe en la que el autor tiene una de las mejores oportunidades en toda su obra para un deslumbrante ejercicio de ese “virtuosismo de la razón” (*Vernunftkünstler*) que es el distintivo de la filosofía académica (*Schulbegriff*)<sup>7</sup>. En consecuencia, el deísmo puede entenderse en algún sentido como la consecuencia de la teología natural y quizá no fuese disparatado decir que es la “apolo-gética” de la teología natural cuando ésta ya había culminado su fase creadora. El rápido deterioro que, a su vez, sufrirá el deísmo se debe, no tanto a la omnipresente “ontoteología”, sino a la necesidad de compensar la debilidad de los argumentos racionales con otros argumentos, traídos ya no de la metafísica, sino de la vida religiosa. Por tanto, alguna forma de deísmo es paso hacia el agnosticismo o incluso el ateísmo; otros deísmos marcan un tránsito entre la teología natural y una todavía nonata filosofía de la religión; incluso hay algún deísmo que pretende una renovación religiosa mediante la purificación de las religiones de las corrupciones históricas<sup>8</sup>, en última instancia siempre relacionadas con la tentación del poder.

El deísmo puede ser sin contradicción todas esas cosas porque es un fenómeno plural y caben muchas formas concretas de deísmo ya que, apoyado en la primacía moderna de la subjetividad, cada cual se cree su propio juez inapelable.

7 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV), A 839/B 867

8 Que éste me parece el caso de Rousseau lo deja ver ya el título de mi libro *El deísmo religioso de Rousseau* (Salamanca, Universidad Pontificia 1982)

Si hay una “internacional deísta”<sup>9</sup>, no hay nada semejante a un “credo” deísta y, por ello, se puede hablar de un “movimiento” deísta, pero querer entresacar una especie de estructura permanente mediante una inducción que separa el máximo común denominador entre los escritores considerados como fundamentales en el deísmo no es sólo una operación artificiosa, sino que encubre un razonamiento circular. La fase más brillante del deísmo tuvo su desarrollo en Gran Bretaña y, aunque sus partidarios reclaman antecedentes mucho más remotos, cabe enmarcarlo entre la publicación de *Religio laici* (1683) de C. Blount y *The Christianity as old as the Creation* (1730) de M. Tindal<sup>10</sup> y, aunque algunos de sus argumentos se sigan repitiendo aun hoy, “después de 1730 la parábola del deísmo inglés entra en fase de caída”<sup>11</sup>. Aunque es habitual, como ya dijimos, incluir en esta historia a Locke, quizá no es lo más razonable; él no sólo admite que la existencia de Dios es un conocimiento racional riguroso que produce certeza firme<sup>12</sup>, sino que separa del conocimiento probable de la creencia (*belief*) el de una fe (*Faith*) que proporciona certeza firme por la autoridad del revelador<sup>13</sup> respecto a conocimientos sobrenaturales (*above Reason*); el que luego Locke utilice lo razonable como criterio negativo para extirpar todo lo irracional (*contrary to Reason*) y en este punto sus resultados coincidan con algunos notorios deístas, ya no debería ser determinante. Se adopte una u otra alternativa, la gran polémica la va a encender el libro *Christianity not Misterious* (1696) del extravagante irlandés J. Toland; se reforzará con la enérgica defensa de la universalidad de la crítica racionalista en *A Discourse of Free-Thinking* (1713) del auto-proclamado discípulo de Locke A. Collins. Al mismo tiempo van entrando en acción con desigual fortuna los apologistas críticos y no raramente contaminados de lo criticado: el famoso predicador S. Clarke en 1705, el gran filósofo G. Berkeley en 1732 (*Alciphron*) y, sobre todo, el muy laborioso y conciliador J. Butler en 1736. Cuando estas ideas cruzan el Canal y penetran en Francia (también en Holanda y Alemania, pero ahora éstas no nos interesan) los contenidos teóricos no variarán fundamentalmente, pero el contexto da resultados muy distintos; si en países protestantes el deísmo, con su implacable racionalismo, es una con-

9 Como la llama G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme*, cit., pp. 86-142. Debería hacer reflexionar que el capítulo anterior se titule “La internacional del corazón” (pp. 58-85) y algún nombre se repita en las dos “organizaciones”. No hay más que fijarse en el hecho de que uno de los dos únicos textos de Rousseau (salvo error) citados en el voluminoso tratado de J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca, Secretariado Trinitario 2003), pp. 103-104 es un pasaje de inconfundible sabor pietista

10 Hay un inmenso material, no demasiado elaborado en la obra citada de M. Sina, *L'Avvento della ragione*.

11 P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau* (Bari, Laterza 1973), p. 112.

12 Cf. J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, IV, 10.

13 *Id.*, IV, 18.

frontación dura con el sobrenaturalismo y el fideísmo frecuentes, en un país católico se hace notar como una crítica virulenta contra el estamento clerical, sus privilegios (“el segundo estado”) y su fuerza determinante en el espacio político.

Es evidente, pues, que la visión habitual no es la adecuada y se necesita un ajuste del objetivo porque el tema aparece desenfocado. Hay un “movimiento” deísta, cuya base es una religión natural que, en tanto pretende ser plenamente accesible a la razón, es paralela con otros contenidos modernos tan significativos como los derechos “naturales” o las leyes “naturales”. Pero, bajo ese racionalismo de fondo, de hecho están actuando conceptos muy diferentes de racionalidad y, por tanto, los contenidos aceptables y su incidencia en la vida resultan muy distintos. El tema de una pluralidad de deísmos no tiene nada de nuevo y en el propio Rousseau aparece; el vicario saboyano expone a su oyente<sup>14</sup> sus convicciones religiosas básicas en un texto denso y sin fisuras; como transición al segundo tema, el pupilo comenta: “Veo [en vuestra exposición] más o menos el teísmo o la religión natural, que los cristianos parecen confundir con el ateísmo o la irreligión, que es la doctrina opuesta” (p. 606), a lo que el vicario asiente: “No ves en mi exposición otra cosa que la religión natural. ¡Es bien extraño que se necesite otra!...” (p. 607). En la época de Rousseau en Francia se distinguía entre “deísmo” y “teísmo” (ambos distintos de “cristianismo”) dentro de una gradación que fija bien Diderot: “El *deísta* es el que cree en Dios, pero niega toda revelación; el *teísta*, por el contrario, es el que está en camino de admitir la revelación y admite ya la existencia de Dios [...]. Para hacerse cristiano es necesario comenzar por ser teísta”<sup>15</sup>. Si hoy esta distinción está olvidada por sutil y las numerosas que ya hizo en su día Clarke son demasiado coyunturales, lo que permanece es que, sin tratarse de un término equívoco, hay una pluralidad de deísmos. En una vieja y clásica obra ya se distinguía entre “deísmo constructivo” y “deísmo crí-

14 Que no es “Emilio” -¿cómo se puede repetir error tan burdo?-, sino el propio Rousseau: “Me estoy preocupando de hablar en tercera persona y es un cuidado bien superfluo; tú notas perfectamente, querido conciudadano, que ese desgraciado fugitivo soy yo mismo”: *Émile*, IV, en J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. Sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond (Paris, Gallimard 1959-1995), 5 vols. Citaré siempre el título de la obra y su división interna (si la tiene); la sigla OC remite a esta edición crítica de referencia, seguida de un número romano (volumen) y otro arábigo (página); si el pasaje corresponde a la *Profession de foi du vicaire savoyard*, insertada en el libro IV de *Émile*, las páginas según esta edición irán dentro del texto sin otra referencia; por razones de homogeneidad, todas las traducciones son mías, salvo que se diga expresamente lo contrario. Para el pasaje citado al comienzo de esta nota: OC IV, 563.

15 Es una nota a su traducción, bastante libre, del *Ensayo sobre la virtud y el mérito*, de Shaftesbury: D. Diderot, *Oeuvres complètes*. Ed. crítica dirigida por J. Varloot (Paris, Hermann 1975 ss.), I, p. 297. Con algún matiz, la distinción reaparece en Kant: “Es más suave y justo decir que el *deísmo* cree en Dios, mientras que el *teísmo* cree en un Dios *vivo* (*summan intelligentiam*)”: KrV A 633/B 661.

tico”<sup>16</sup> y una obra reciente establecía algo no muy diferente al distinguir entre “un deísmo de estricta observancia” y “otro más difuso”<sup>17</sup>, lo cual, como dice la misma palabra, es bien difuso y poco preciso.

El problema surge porque el deísmo aparece en un cruce de fuerzas encontradas que van a desembocar en metas opuestas; se trata de “opciones plurales sobre un enorme, complejo y profundo espacio que debería reconfigurarse desde la raíz”<sup>18</sup>. Para una primera aproximación, tomaré prestada de Dilthey la idea de proponer una “tipología”, sin ningún compromiso con los supuestos filosóficos del autor alemán; en realidad, será una tipología doble o dos tipologías que permiten atisbar los extremos de los cambios dentro del movimiento deísta.

Desde el punto de vista de los contenidos que conforman la religión natural, el movimiento se despliega entre un “deísmo de mínimos” y un “deísmo de máximos”; el primero se opone al ateísmo exigiendo un principio racional como fundamento primero, que luego queda en la actitud de un *deus otiosus* ajeno al mundo y a la vida; el segundo puede incluir contenidos que, aun no teniendo su origen en la razón, son luego asumidos como razonables, tal como sucede con los premios y castigos después de la muerte. Desde el punto de vista de su implicación en la vida humana, podríamos hablar de “deísmos fríos” y “deísmos cálidos”; en los primeros la vida humana obedece a su propia legalidad y a lo sumo el deísmo la refuerza, mientras que en los segundos es el supuesto de todo mundo auténticamente humano. Si cruzásemos estas dos tipologías en una composición de fuerzas, sería difícil que alguna forma de deísmo no pudiese ser caracterizada. La ventaja metodológica de este procedimiento es que no estamos hablando de “clasificaciones”, sino de composiciones “dinámicas”, lo cual explica aparentes paradojas: un “deísmo de máximos” en principio puede ser más reactivo a abrirse a cualquier revelación por pretender autosuficiencia, pero curiosamente un “deísmo cálido” está más predispuesto a esa misma revelación.

El deísmo arranca de la teología natural o, desde otra perspectiva, quizá la teología natural desemboca en el deísmo. La merma en las fuerza probatoria de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios ante el embate implacable de la

16 L. Stephen, *History of English Thought in the 18th. Century*. 4 ed. (London, J. Murray 1962), I, pp. 192-197. Es un síntoma bien significativo que se deba seguir recurriendo a esta obra, publicada originalmente en 1876; Sir Leslie Stephen, su autor, es el padre de la que fue famosa novelista con el nombre de Virginia Woolf.

17 J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, cit., p. 145.

18 A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la conciencia religiosa* (Estella, Verbo divino 1992), p. 167. Este libro, modestamente presentado y no muy difundido, es una joya; ofrece un resumen magistral de todas las discusiones en torno al tema y esboza multitud de fecundas y sugerentes perspectivas; al final ordena una amplia y selecta bibliografía.

crítica lleva a un cambio en el estatuto epistemológico de esos argumentos; aun no se domina plenamente el nuevo territorio de una filosofía de la religión, al que se apunta en diversas direcciones. Pero esto vuelve a complicar el problema porque no es un final unívoco, ya que “por lo que toca a la filosofía de la religión, quizá debería problematizarse más ese singular, que tiende a nivelar abstractamente las diferencias, y hablar en plural de *filosofías de la religión*”<sup>19</sup>. Es cierto que existen otros movimientos coetáneos que nos avivarían la impresión de que estamos simplificando las cosas.

Sería difícil encontrar un sólo tratadista que se prive de mencionar el potencial explosivo que significa juntar dentro de la misma denominación “filosofía” y “religión”, dos ámbitos tradicionalmente con pretensiones de absolutos y, por tanto, de coexistencia muy difícil porque, como decía Spinoza, no cabe concebir un imperio dentro de otro imperio. Si observamos formaciones lingüísticas paralelas (“filosofía del Derecho”, “filosofía del lenguaje”), la cosa parecería clara: “‘De la religión’ es un genitivo objetivo que designa el objeto material del estudio, el dato religioso. Dado que el genitivo objetivo viene conectado con el nominativo filosofía, el objeto formal será la indagación de las causas últimas que pueden proporcionar una explicación del dato religioso en sí mismo desde sus diversas pretensiones”<sup>20</sup>; es posible, pero ya no parece evidente en cuanto, como acabamos de decir, se debe pluralizar el nominativo “filosofías” y su contexto histórico es un campo minado<sup>21</sup>. Si en las expresiones paralelas la filosofía no pone en duda la existencia del objeto al que se refiere el genitivo, en el caso que nos ocupa la justificación del objeto es cuestión altamente conflictiva y todos los teóricos denuncian adherencias apologéticas (o antiapologéticas) que enturbian el tema; si en los casos aludidos e incluso en las ciencias de la religión la existencia del objeto se da por supuesta, la filosofía de la religión “necesita la realidad de su

19 *Id.*, p. 181. La pregunta incluso sería si la necesidad de seguir manteniendo ese plural podría significar a su vez algún agotamiento del enfoque típico de las filosofías de la religión; en esta línea me parece que se puede colocar la sólida arquitectura puesta en pie por M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, BAC 1999).

20 J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, cit., p. 12. El propio autor se ve obligado casi inmediatamente a matizar este punto de partida; si se acepta que el saber filosófico debe ser “normativo” (p. 22), entonces es un desafío el hecho de que “la filosofía de la religión nace con una tendencia metodológica reduccionista” (p. 159).

21 Me parece razonable tomar como referencia el siglo que va entre 1730 y 1830, como, en seguimiento de J. Collins, acepta A. Torres Queiruga, *La constitución*, cit., pp. 152-153. En este punto altamente convencional, no debería perderse de vista el contexto de los problemas generales de la filosofía; por tanto, el alargarlo por afán de ser más completo tiene la contrapartida de una proporcionalidad pérdida de definición. Si, además, en este caso concreto es el afán por abarcar también a Spinoza (¿por qué no llegar a Jenófanos?), la influencia histórica del judío no es relevante hasta que salte al primer plano más de un siglo después de su muerte por obra de (o a pesar de) Jacobi.

objeto, es decir, la realidad a que se refiere la religión”<sup>22</sup>, algo que refluye sobre el nominativo hasta presentar en muchos casos el típico aspecto de un genitivo subjetivo<sup>23</sup>. Por tanto, el cambio lento de la teología natural por la filosofía de la religión no significa la desaparición de la problemática de la primera, sino su situación en otro ámbito epistémico que, a mi modo de ver, la primera Ilustración aun no ha habilitado; que esto se haya ido fraguando en la Ilustración tardía y al calor de la primera ola del romanticismo es una carga de la que difícilmente se podrá liberar la filosofía de la religión, la cual, para superar una polémica destructora, parece querer integrar en el mismo plano otras prácticas con una onerosa concesión al sincretismo<sup>24</sup>.

Estas notas, del todo insuficientes, sólo quieren establecer que el tópicos paso de una teología natural (de clara raigambre metafísica) a unas filosofías de la religión (de naturaleza incierta) resulta tan complejo que quizá aun no se ha acabado de aclararlo. La tardía aparición de la(s) filosofías(s) de la religión no parte de cero, sino que arrastra consigo una milenaria herencia –quizá hipoteca– en la que dominan cuestiones cruciales en toda filosofía; por eso coloniza un campo de contornos difusos e internamente inestable; de esta manera, su proyección retrospectiva sobre el proceso histórico previo a su constitución no suele aportar ningún rendimiento apreciable.

## II. LA RELIGIÓN EN ROUSSEAU

He buscado agitar el contexto que es el mar de nuestra navegación hasta un grado peligroso para que se vea de manera inmediata que, si los tópicos habituales en torno a Rousseau fuesen sólidos, nuestro trabajo debería concluir aquí por falta de interés. Al revés de lo que sucedía en los casos hasta ahora mencionados, los tópicos sobre Dios y la religión en Rousseau no tienen ninguna parte de razón y, además, en lo fundamental este punto ya está sólidamente establecido por una amplia nómina de investigadores rigurosos, aunque no acaba de conse-

22 A. Torres Queiruga, *La constitución*, p. 191. Un muy estimable autor hispano-argentino hacía del examen de Dios el centro de su estudio: Cf. L. Farré, *Filosofía de la religión* (Buenos Aires, Losada 1969), pp. 145-267. El mismo Hegel tampoco discreparía en este tema.

23 Obsérvese que la habitual expresión en alemán es *Religionsphilosophie* y no *Philosophie der Religion* (sí, en cambio, *Philosophie des Rechts*); aunque la norma dista de ser infalible, la formación contracta tiende a utilizarse en los genitivos subjetivos, mientras que la separación declinada con artículo es habitual en los genitivos de objeto.

24 Así, la descripción habitual en la llamada “Fenomenología de la religión” de lo religioso por un espacio “sagrado” (“hierofanías”) *filosóficamente* me parece un círculo vicioso: la antitesis sagrado/profano es ya resultado de la existencia de la religión y no un espacio previo en el que cómodamente se deposite la religión.

quir éxito “mediático”. La alargada sombra de la obra de referencia en este punto<sup>25</sup>, ya casi centenaria, el hecho de que esa obra no tenga sustituto equivalente a pesar de que su metodología está anticuada y la mayoría de sus tesis han sido objeto de críticas implacables, deja siempre abierta la posibilidad de que se revitalice por otros caminos, lo cual remite a problemas muy complejos en torno al legado intelectual de Rousseau y a su influencia, tan informe como inabarcable.

Si nos aproximamos a Rousseau con los instrumentos arriba indicados, diríamos que estamos ante una forma de deísmo (en su variante de “teísmo”) “de máximos” y, al mismo tiempo, un deísmo “cálido”, quizá incluso en este aspecto el más pronunciado de todo el movimiento, que tiene en la vida moral su campo de particular revelación<sup>26</sup>. Por supuesto, aparece dentro del trayecto que lleva de la vieja teología natural a una futura filosofía de la religión, pero, a mi modo de ver, con un núcleo esencial de teología natural y uno complementario de filosofía de la religión (por cierto, en las dos formas de “crítica” de las religiones establecidas y de “justificación” de la vida religiosa). A este núcleo teórico de “religión natural” voy a reducirme; prescindo, por tanto, de la durísima crítica de la revelación que asombró al propio Voltaire<sup>27</sup>; la treintena de refutaciones y réplicas aparecidas en vida de Rousseau, que cesan bruscamente hacia 1765 ó 1766, se refieren invariablemente a este punto, de la misma manera que todas las condenas. Prescindiré también del largo debate sobre el “cristianismo” de Rousseau<sup>28</sup> porque este tema con nuevos matices tiende a abrirse de nuevo ya que, no sólo implica la interpretación de Rousseau, sino que depende también de la interpretación del cristianismo y no se ve de la misma manera desde Ginebra que desde París ni desde Roma que desde Tubinga. Con estos descartes son muchos los que creen, incluso desde argumentos contradictorios, que lo que resta es irrelevante.

25 P.-M. Masson, *La religion de Rousseau*. I: *La formation religieuse de Rousseau*; II: *La “Profession de foi” de Jean-Jacques*; III: *Rousseau et la restauration religieuse* (Paris, Hachette 1916); reprint de los tres vols. (Genève, Slatkine 1970).

26 Si dejamos de lado las peculiaridades de dos personalidades con rasgos individuales muy acentuados, dentro del deísmo la postura de Rousseau no me parece muy alejada de la que dramatizará Lessing en su *Natán, el sabio* (1779).

27 Hay una obra inimitable en este tema: H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portrait dans deux miroirs* (Paris, Vrin 1983). Asimismo, es imprescindible el estudio de R. Pomeau, *La religion de Voltaire*. 2 ed. (Paris, Nizet 1974), pero ha de tenerse en cuenta que el autor evita todas las asperezas chirriantes y se inclina a una interpretación demasiado conciliadora.

28 El presente estudio fue elaborado al mismo tiempo que la introducción de mi edición anotada de J.-J. Rousseau, *La profesión de fe del vicario saboyano*, cuya publicación (Madrid, Trotta) está prevista más o menos para las mismas fechas en que verá la luz el presente estudio; aunque se mueven en planos distintos, se trata de trabajos que podrían ser complementarios.

En un importante libro, que intenta repensar desde hoy la política de Rousseau, un investigador estadounidense no consideraba oportuno entrar a fondo en su metafísica, a la que veía como “prescindible” (*detachable*) por su carácter “insostenible” y obsoleto que no pasa de mera curiosidad de anticuarios: “Al igual que su preferencia por las poblaciones agrarias, la *Profesión de fe del vicario saboyano* parece en conjunto algo de interés anticuario o meramente biográfico”<sup>29</sup>. Es cierto que la política en Rousseau es asunto totalmente intramundano y cualquier tentación teocrática debe ser eliminada; es en este contexto en el que ha de afrontarse el tema de la “religión civil”, para cuyas dificultades no conozco ninguna solución del todo satisfactoria<sup>30</sup>. Podría replicarse a este tipo de planteamientos aduciendo la inmensa bibliografía, que no deja de crecer, sobre este aspecto del pensamiento rousseauiano; pero estos argumentos, a primera vista tan contundentes, son escasamente satisfactorios porque la influencia de Rousseau en la posteridad es un caos ingobernable que, lejos de servir de guía segura para adentrarse en la comprensión del autor, ella misma plantea un nuevo problema<sup>31</sup>. La cuestión de fondo es otra distinta porque es imprescindible que las bien intencionadas puestas al día no caigan en anacronismos que alteran el significado de términos básicos; la palabra “política” en Rousseau no tiene el sentido de reglas pragmáticas para ordenar la convivencia ni tampoco el de estrategias para la conquista o el mantenimiento del poder; como recubre todo el ámbito de la expansión social del ser humano<sup>32</sup>, su columna vertebral es moral y en Rousseau la normatividad moral exige de manera inexcusable la religión, por lo que debe reprimirse toda tentación de proyectar retrospectivamente sobre su pensamiento el posterior esquema de Kant, cualquiera que sea el grado real de influencia del ginebrino sobre el regionmontano.

Pero ¿qué religión? Un importante grupo de “entusiastas” de Rousseau, que se inician ya con B. de Saint-Pierre, acepta la importancia central que el autor otorga a la religión y admite sus rasgos peculiares. Sin embargo, poniendo en juego un problema que afecta a la totalidad de su obra, piensan que hay una

29 R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*. 2 ed. (New Jersey, Princeton Univ. Press 1976), p. 428.

30 Tampoco las resuelven, en mi opinión los recientes estudios de S. Goyard-Fabre, ‘La religion civile ou l’unité d’une pensée déchirée’, *Études Jean-Jacques Rousseau* 10 (1998) 145-168, y de P. Knee, ‘La religion du coeur, la religion civile et Émile’, *Id.*, pp. 169-181.

31 El método que a mí me resulta más útil es acudir a la documentación del “Musée J.-J. Rousseau” en Montmorency, a cuyo frente está T. L’Aminot. Su dirección en la red (<http://rousseaustudies.free.fr>) ofrece una bibliografía casi exhaustiva, clasificada por temas, siglos y autores, bibliografía frecuentemente actualizada. La sección de pensamiento religioso recoge casi medio millar de títulos, a los que hay que añadir tratamientos frecuentes en las obras de tema general.

notable distancia entre la religiosidad de Jean-Jacques y las exposiciones con alcance teórico de la religión de Rousseau. En concreto, mientras que la primera tiende a una expansión inmediata en un naturalismo de tipo panteísta, las circunstancias coyunturales le embarcaron en la segunda por la vía de un racionalismo acartonado en el que eran precisos esquemas lógicos fuertemente articulados, algo sin interés y profundamente ajeno a su genio. La imprescindible referencia en el tema es diáfana en este punto: “El contenido de la *Profesión* nos resulta familiar: es el deísmo contemporáneo; pero, revitalizados por la firmeza de la ‘buena fe’ los dogmas tradicionales adquieren en la boca del vicario un nuevo acento. Quizá percibiésemos mejor su originalidad si Rousseau permaneciese fiel a su método, esto es, si hubiese seguido en su exposición un orden sentimental, que era a la vez el orden de su corazón y el de su experiencia. Al adoptar un orden racional, presentando sus ideas en un encadenamiento regresivo con preferencia al orden del descubrimiento, las ha debilitado y a veces desfigurado”<sup>33</sup>. Por tanto, los contenidos teóricos serían una sarta de tópicos sin interés, un “sermón” hilvanado con lo que el vicario recuerda de sus estudios en el seminario, que sólo se salva porque el talento del escritor consigue transformarlo en un “manifiesto sentimental”<sup>34</sup>. Esta visión de un Rousseau “romántico” prematuro ejerce una incalculable influencia desde su clara apuesta por la “originalidad” en una concepción estrechamente conectada con el concepto romántico de “genio”; ha ido amontonando una batería de argumentos muy complejos e incluso es secundada con entusiasmo por los que detestan a Rousseau ya que les ofrece todos los flancos para una refutación fácil.

Quizá en todas las personas, incluidos los santos, hay algún distanciamiento entre la religión que profesan y la expresión de su religiosidad individual. En primer lugar, si en Rousseau hubiese una total disyunción entre su religión y la religiosidad de Jean-Jacques, sería lícito optar por la religión en su pretensión de objetividad y universalidad, dejando el tema de la religiosidad, hasta donde fuese asible, para los biógrafos<sup>35</sup>; pero, en segundo lugar, no se dé por tesis definitivamente sentada que en un deísmo “cálido” las expansiones en la naturaleza, cuya cima sería el séptimo paseo de las *Rêveries du promeneur solitaire*, significan

32 Clarificador en este punto otro libro clásico: R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau* (Paris, Sirey 1973), pp. 239-240, 247-253.

33 P.-M. Masson, *La religion de Rousseau*, cit., II, pp. 96-97.

34 *Id.*, p. 84.

35 Las biografías de Rousseau han dado un salto cualitativo gracias a la culminación de la monumental edición crítica de *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*. Ed. R. A. Leigh (Oxford, Voltaire Foundation 1965-1998) 52 vols. [Cito siempre el destinatario y la fecha de la carta, remitiendo la sigla CC a esta edición, seguida de número romano (tomo) y arábigo (página)]. Un relato muy accesible en R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*. Tr. M. Armiño (Madrid, Alianza 1995), versión abreviada de la gran obra del mismo autor *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Tallandier

la disolución sin más de todo Dios trascendente en un panteísmo vago e informe<sup>36</sup>. No es tan evidente que la argumentación cerrada del vicario saboyano siga un artificioso orden lineal, sino que más bien hay fuertes tensiones transversales que necesitan un examen más minucioso de la composición de los textos claves. ¿Qué quiere decir exactamente un “orden sentimental” y qué validez puede concedérsele en una religión natural, que sólo debería invocar un orden racional? ¿Cómo podría ser “uno de los textos religiosos fundamentales del siglo XVIII europeo”<sup>37</sup>, si sólo se trata de un grito visceral del irrepentible Jean-Jacques? ¿Merece alguna atención el criterio del propio Rousseau: “mi regla de confiarme al sentimiento antes que a la razón está confirmada por la propia razón” (p. 573) y, si no perdemos de vista que se adopta una doctrina instrumental de la razón, no resulta razonable rechazar una razón absoluta, aunque dentro de sus propias fronteras el “racionalismo” no tuviese límites? Es cierto que Rousseau no cesa de criticar a “los filósofos”, pero ¿qué significa exactamente ese término en el contexto de la época? ¿Tan extraño es el recurso retórico al tema tradicional de la docta ignorancia<sup>38</sup>, sin que eso se resuelva en mera anti-filosofía? ¿No es ése otro tópico, reforzado en el caso de Rousseau por sus remordimientos debido a su gloria como escritor? Es cierto que las páginas de Rousseau no tienen pretensiones de rigor “académico” y que invoca una y otra vez la buena fe y la absoluta transparencia de la sinceridad<sup>39</sup>. También es cierto que, al colocarse dentro de un contexto pedagógico, buscaría coherencia con él<sup>40</sup>; pero este argumento es muy débil porque el oyente del vicario saboyano no es Emilio en una fase (avanzada) de su educación, sino una construcción novelada del propio autor y la *Profesión* se dirige a lo que necesita un ser para el definitivo “estado de hombre”.

Contra esa visión “romántica” se ha levantado otra línea investigadora que ve la obra religiosa de Rousseau no como un mosaico de fragmentos mal conectados, sino como algo rigurosamente unitario cuyo hilo básico es precisa-

1988-1989), 2 vols. No tiene interés filosófico la publicación de L. Vázquez, *Jean-Jacques Rousseau* (Madrid, Síntesis 2005).

36 Muy preciso en este punto H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* (Paris, Vrin 1970), pp. 85-131.

37 Como aduce documentadamente G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme*, cit., p. 26. Más adelante en la misma obra: “Una expresión fundamental de la conciencia religiosa del siglo XVIII”: p. 68.

38 Es el propio Rousseau el que habla de “la docta ignorancia del sabio”: *La nouvelle Héloïse*, IV, 1: OC II, 525.

39 En otra obra clásica se analiza lo que de “mito” en el ideal de una transparencia absoluta; cf. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau* (Paris, Tel-Gallimard 1976).

40 A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, III: *Apothéose du désespoir* (Paris, Vrin 1984), pp. 200-201 recuerda este argumento; sin embargo, este autor sólo unas líneas

mente una doctrina de la racionalidad muy elaborada<sup>41</sup>. Es cierto que los argumentos no son muy originales y la erudita investigación de fuentes, iniciada con tanta rigor por el propio P.-M. Masson (el autor cayó en la Gran Guerra), no debe llevarnos a una especie de reduccionismo historicista; como decía contundentemente uno de los grandes intérpretes: “Que Rousseau haya tomado un determinado tema de Mural, del P. Lamy o del dominio público, es cosa de la que él mismo muchas veces no sabía nada. Sus ideas son precisamente las suyas, cualquiera que sea su origen y, si leyó y retuvo mucho, nunca se jactó de ser un erudito”<sup>42</sup>. Pero, por buenas que sean estas razones, la interpretación romántica retorna cíclicamente; en cuanto el ambiente no es favorable al exigente pensamiento de Rousseau, pasan a primer plano sus blasones literarios y aun está por resolver de manera definitiva el problema *filosófico* del ciclo de escritos autobiográficos<sup>43</sup>.

Sea lo que se quiera de la formación de Rousseau y de los posibles recuerdos de su infancia ginebrina; cualquiera que sea el alcance que deba darse a su período de formación autodidacta al lado de Mme. de Warens<sup>44</sup>; por lo que a la religión se refiere, el pensamiento de Rousseau se perfiló y completó definitivamente a lo largo de aproximadamente una década. Las “diversas acometidas” a las que se referirá Rousseau no son lineales y tienen su momento crucial en su abandono de París para instalarse en el campo, que fijará con frase lapidaria: “Sólo comencé a vivir el 9 de abril de 1756”<sup>45</sup>. Tiene razón el autor cuando invoca ante el arzobispo de París la esencial unidad del contenido su obra, que “todos sus libros [...] respiran las mismas máximas; los mismos modos de pensar

antes habla de un “obra en apariencia simple [que es] de una tremenda complejidad arquitectónica” (p. 200).

41 Fue decisivo el libro de R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau* (Paris, PUF 1948). La fuerte carga polémica del libro, desde su mismo título, hoy podría actualizarse de otra manera después de más de medio siglo; pero la obra está estructurada en torno a un gran capítulo central –“razón y conciencia”– que sigue conservando todo su valor.

42 P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 2 ed. (Paris, Vrin 1973), p. 13. Precisamente P. Burgelin es el introductor y sabio comentarista de *Émile* en la edición de referencia.

43 Inició prometedoramente el tema A. Philonenko, ‘Essai sur la signification des *Confessions* de J.-J. Rousseau’, *Revue de métaphysique et de morale* 79 (1974) 1-26; pero su posterior tratamiento en su gran obra sistemática citada resulta en este tema decepcionante. Sin pretensiones de ofrecer un tratamiento definitivo, es interesante la sólida aproximación de B. Sierra y Arizmendiareta, *Dos formas de libertad en J.-J. Rousseau* (Pamplona, Eunsa 1997), pp. 213-290.

44 Además de demostrar que no estaba dotado para la poesía, los versos de *Le verger de Madame la baronne de Warens* (OC II 1123-1129) son históricamente muy poco fiables y hacen bien los editores al incluirlos dentro de las obras literarias. A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, I: *Le traité du mal* (Paris, Vrin 1984), pp. 33-37, examina con rigor este documento y, ante la prostración del sistema educativo en Francia, llega a encomiar el camino de Rous-

no están allí enmascarados”<sup>46</sup>; es probable de que él esté convencido de ser “el defensor de la causa de Dios”<sup>47</sup>; pero no es cierto que, desde el punto de vista positivo, esa religión fuese reconocible con el mismo perfil en todas las obras del autor como si no conociese un importante desarrollo incluso en su estructuración lógica. En este sentido, el resumen de su última obra parece bastante fidedigno, si se descuenta la tendencia de la memoria a estilizar los procesos de manera excesivamente rectilínea; por lo demás, literariamente estas páginas son algunas de las cumbres salidas del arte literario del gran escritor. Aunque merece una lectura íntegra, para nuestro tema bastará con extraer lo fundamental:

“Vivía yo por entonces con filósofos modernos que apenas se parecían a los antiguos ya que, en vez de resolver mis dudas y fijar mis vacilaciones, habían quebrado todas las certezas que quería tener en los puntos que más me importaba conocer; ardientes misioneros del ateísmo y muy cargantes dogmáticos, sólo se enfurecían cuando alguien se atrevía a pensar de manera distinta en cualquier punto. Muchas veces me había defendido débilmente, dada mi desafección por la polémica y mi escaso talento para sostenerla; pero nunca adopté su desoladora doctrina y esta resistencia frente a hombres tan intolerantes, que en todo tenían sus ideas propias, no fue una de las causas menores que me ganaron su animadversión. No me habían persuadido, pero me habían inquietado. Sus argumentos me turbaron sin convencerme nunca; no encontraba las respuestas adecuadas, pero sentía que debía haber una [...]. Su filosofía es para otros, necesitaré una para mí. Busquémosla con todas las fuerzas mientras aun es tiempo a fin de tener una regla segura de conducta para el resto de mis días [...]. Ejecuté este proyecto lentamente y en diversas acometidas, pero siempre con todo el esfuerzo y la atención de que fui capaz [...]. El resultado de mis penosas investigaciones fue más o menos el que consigné en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, obra indignamente prostituida y profanada por la presente generación, pero que podrá algún día desencadenar una revolución entre los hombres, si alguna vez retornan allí el buen sentido y la buena fe”<sup>48</sup>.

Estos elocuentes pasajes, considerados con toda razón “el testamento religioso de Rousseau”<sup>49</sup>, no han sido desmentidos en lo fundamental por ningún documento conocido. Allí comienza refiriéndose Rousseau a una etapa, que abarca los últimos años de la década de 1740 y los primeros de la siguiente, en la que trataba asiduamente con el grupo más extremo de los enciclopedistas (Diderot, D’Holbach, Grimm) que se radicalizarían en muy poco tiempo,

seau; no acabo de estar convencido de ello, pues el autor parece ignorar las insuperables limitaciones de todo autodidactismo.

45 À M. de Malesherbes (3<sup>a</sup>), 26 de enero de 1762: OC IV 1138; CC X, 52.

46 *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV, 933

47 *Id.*, 931, 964.

pasando de un vago deísmo a un abierto y agresivo ateísmo; en adelante, Rousseau tendrá tendencia a reservar el término “filósofo” para referirse a la *actitud* de esa fracción radical de los enciclopedistas, a los que llamaba la “camarilla de Holbach” (*la coterie holbachique*) y de los que cada vez le distanciaba más su propia evolución interna; el que ese distanciamiento público haya coincidido en el tiempo con los momentos de máxima dificultad en el gran proyecto enciclopédico no parece pasar de una coincidencia y no justifica las duras acusaciones de traición en momentos difíciles contra Rousseau. Por tanto, el pensamiento religioso de Rousseau surgió con la finalidad directa de refutar el materialismo ateo y es esto lo que marca su estructura interna; los otros motivos (crítica de la revelación, defensa de un cristianismo liberal, apropiación de algunos temas pietistas) son muy reales, pero están subordinados a ese objetivo básico.

De aquí derivan dos cosas que nos importa señalar. Fue en estos círculos donde Rousseau leyó los libelos y panfletos antirreligiosos e impíos, que circulaban clandestinamente y que ya el mencionado P.-M. Masson estudió; la crítica de la revelación se centra en dos argumentos clásicos de los apologistas –las profecías y los milagros– sin decir en realidad nada nuevo, pero Rousseau cometió la torpeza de ponerla en letras de molde en un libro firmado con su nombre y, de hecho, impreso en París con conocimiento del director de la librería Malesherbes (el pie de imprenta de La Haya y de Amsterdam es falso); Voltaire, que ya odiaba sin límite a Rousseau admiró estas páginas y, al mismo tiempo, le produjeron gran regocijo porque sabía lo que de inmediato iban a desencadenar. Rousseau tiene toda la razón cuando en su firme y extraordinaria respuesta al arzobispo de París habla de la primera parte de la *Profesión* como “la más larga y la más importante, la más repleta de verdades nítidas y nuevas, [la que] está destinada a combatir el moderno materialismo, a demostrar la existencia de Dios y la religión natural con toda la fuerza de que es capaz el autor”<sup>50</sup>. ¿Podría creer alguien que a unos ateos materialistas se les pueda replicar sensatamente con un “manifiesto sentimental” de tópicos que el vicario recuerda del seminario<sup>51</sup> o con una especie de “teología del corazón” basada en un subjetivismo emotivo<sup>52</sup>? Rousseau tendrá que exigir a la racionalidad un esfuerzo sin *límites*. Pero si los argumentos de los ateos “habían quebrado” sus certezas es porque el estatuto epistemológico de las pruebas racionales no es una demostración apodíctica y la racionalidad misma tiene *fronteras* que no debe traspasar; por ello, necesita refuerzos para llegar a las certezas que busca. Al final también los ateos son estrictamente irrefu-

48 *Rêveries du promeneur solitaire*, III: OC I, 1015-1018.

49 C. Jacquet, *La pensée religieuse de J.-J. Rousseau* (Louvain/Leiden, Université Catholique/Brill 1975), p. 34

50 *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV 996.

51 Por cierto, ¿también habría aprendido el vicario en el seminario su crítica a la revelación?

tables y es preciso recurrir a refuerzos pragmáticos –que no “pragmatistas”<sup>53</sup>–; en mi opinión, esto obliga a Rousseau a dar casi insensiblemente un paso en el que deja atrás la estructura metafísica en la que habitualmente se apoyan las pruebas racionales de Dios.

### III. LAS PRUEBAS DE DIOS

#### A) LA TEOLOGÍA NATURAL

El contenido teórico fundamental de la religión de Rousseau depende de unas pruebas racionales en las que se apoya la creencia firme en Dios. Estas pruebas no son originales, ni en su estructura ni tampoco en su formulación; están tomadas directa o indirectamente del acervo de la teología natural en un momento en que ésta entraba en crisis por los diversos ataques al sustrato metafísico en que se apoya. Son escasos los autores que han prestado alguna atención a este punto.

Si tomamos como referencia válida la sistematización final que de este tema hará Kant unos veinte años después, todas las pruebas posibles se reducirían a tres: “La primera demostración es la *físico-teológica*, la segunda es la *cosmológica*, y la tercera es la *ontológica*. No hay ni puede haber más pruebas” (KrV A 591/B 619). Este orden “genético” es exactamente inverso al orden lógico, que luego Kant desplegará. Hay, por tanto, dos pruebas *a posteriori* y otra muy distinta, que a veces se denomina equivocadamente *a priori* y que, en todo caso, sería una especie de prueba *a simultaneo*, ya que en el caso de Dios no creo posible ninguna prueba estrictamente *a priori*. De todos es conocido que Kant niega la fuerza probatoria del argumento ontológico, en lo cual coincide con muchos filósofos cristianos con el propio Tomás de Aquino al frente; pero pretende que ese argumento está supuesto de modo implícito en las otras dos pruebas por la experiencia, hasta el punto de que sin ese supuesto no alcanzarían la conclusión buscada. Nadie duda que el examen crítico de estas pruebas por Kant marca un hito histórico, cualquiera que sea el juicio final que se adopte; incluso los poco dispuestos a seguirle, reconocen que “tras la crítica kantiana no se vuelve ya a hablar de ‘pruebas de la existencia de Dios’. Todas las examinadas

52 Esta variante es la que parece defender H. Lerma Jasso, *La subjetividad en J.-J. Rousseau* (Pamplona, Eunsa 359-407). A vuelapluma, debe recordarse algo tan sencillo como que la filosofía moderna de la subjetividad es cosa muy distinta de un subjetivismo individual.

53 Aceptado esto por el propio P.-M. Masson, lo cual puede explicarse por la época en que escribe, había sido sistematizado por A. Schinz, *Rousseau, a Forerunner of Pragmatism* (Chicago, Open Court 1909). Aplicar a Rousseau los criterios de un pragmatismo estricto lleva a un círculo

hasta ahora han quedado invalidadas en su formalidad lógica”<sup>54</sup>. Hoy no deja de sorprendernos la insistencia de los autores deicichescos en separar el argumento de la contingencia del argumento del orden, argumento este último que Suárez ya había rechazado; pero hay razones que lo explican. Está la abultada literatura “físico-teológica”, que crece en el amplio espacio que deja vacío un mecanicismo incipiente; por ello, mientras el argumento de la contingencia recurre a la causalidad, que en Kant es una categoría del entendimiento (del grupo de la relación) y exige en cada caso examinar si está válidamente “esquemmatizada”, la finalidad no es ninguna categoría cognoscitiva, sino que es un principio regulador que tiene mucha más amplitud y exige otro tipo de examen<sup>55</sup>; Kant, además, añade otra razón muy significativa: “Esta demostración merece ser tratada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más adecuada para la razón común de los hombres” (KrV A 623/B 651) y, por tanto, será la favorita de los apologistas; el propio Kant en el párrafo inmediatamente anterior al citado no reprime efusiones líricas (“la lengua se queda sin palabras para expresar tantas y tan grandes maravillas”) bastante similares a las que aparecen en Rousseau<sup>56</sup>, pero si en éste último esas efusiones no sorprenden a nadie, resultan insólitas en un libro tan adusto como el de Kant. Si en el caso del ginebrino no cabe pensar ni siquiera en la posibilidad de un argumento ontológico, como explicaré luego, es lógico esperar que todo el peso recaiga sobre la prueba del orden, la que por comodidad llamaré con Kant “físico-teológica”. Pero antes es necesaria una aclaración importante.

Es evidente que Rousseau toma sus argumentos del acerbo tradicional de la teología natural y, a ese respecto, la insistencia muy frecuente en “la buena fe” o la total “sinceridad” son cuestiones irrelevantes. Los pocos intérpretes que se ocupan del tema coinciden todos en esa fuente<sup>57</sup>. A pesar de las fuertes exigen-

vicioso: en una naturaleza perfectible como es la humana sólo el desarrollo adecuado de la razón puede descubrir la verdadera utilidad para la vida y, por tanto, no puede ser ésta el criterio veritativo para los mismos desarrollos de la razón que la descubren

54 J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, cit., p. 755. No puedo estar de acuerdo; después de Kant se hablará de “pruebas” de la existencia de Dios, por ejemplo en Hegel y en Brentano, para citar dos autores distantes. Es cierto que Kant destruye la “formalidad lógica” de las pruebas, pero esto quizá es poco original; lo que destruye es el concepto de Dios de la metafísica —ahí aparece el término “ontoteología” (KrV A 632/B 660)— no porque sea completamente inútil, sino porque sólo puede utilizarse subsidiariamente desde otra posible experiencia.

55 Cf. A. M. Andaluz Romanillos, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio* (Salamanca, Universidad Pontificia 1990), así como los importantes estudios publicados en esta misma revista por esta gran especialista.

56 “¿Dónde lo ves existir [a Dios]?, me preguntarás. No sólo en los cielos que giran, en el astro que nos alumbrá; no sólo en mí mismo, sino también en el cordero que paca, en el pájaro que vuela, en la piedra que cae, en la hoja que es arrastrada por el viento” (p. 578).

57 V. gr. A. Philonenko, *J.-J. Rousseau*, cit., III, p. 218 habla sin más precisiones de la primera y la quinta vía tomistas; incluso afirma que “de hecho Rousseau vuelve a Santo Tomás”, lo cual

cias de Rousseau a las capacidades de la razón dentro de sus fronteras, es harto improbable que sus formulaciones estén tomadas directamente de los tratados de teología natural; no de Tomás de Aquino ya que las dos veces que lo cita<sup>58</sup> se trata de dos citas indirectas y en la segunda el intermediario equivoca totalmente la tesis básica que atribuye al de Aquino; tampoco de ningún “escolástico” porque Rousseau en este punto es una víctima acrítica de los prejuicios de su medio. Pero tampoco parece que se trate de los grandes tratados racionalistas, pues Rousseau es alérgico al “academicismo” de esos tratados y detesta la concepción de la filosofía que les subyace; ya hace tiempo que en una escueta nota un gran estudioso decía lo fundamental sobre el más importante de esos tratadistas: “Rousseau no alude jamás a Wolff y no parece que lo haya leído”<sup>59</sup>, pero Wolff es el autor en el que la teología natural adquiere su plena autonomía, siempre dentro del ámbito de la metafísica y, a mi modo de ver, esa plenitud es también su agotamiento interno. Sin embargo, Rousseau cita entre los autores expresamente estudiados en su época de formación a Leibniz<sup>60</sup> y él es la autoridad incontestable bajo la cual se cobija Wolff; no cabe descartar la lectura de la obra de Leibniz *Essais de Théodicée* (1710), lectura que aclara, además, sus posiciones en uno de los grandes debates del siglo: el debate en torno al optimismo<sup>61</sup>; es cierto que en esa obra, dentro del grandioso eclecticismo que le caracteriza, Leibniz recupera la mayoría de los argumentos tradicionales<sup>62</sup>, pero también lo es que la compleja trama metafísica que subyace a su pensamiento parece profundamente ajena a Rousseau.

Aun reconociendo los antecedentes de R. Sibiuda y de B. Pererio, que dan al tratamiento racional de Dios carácter monográfico<sup>63</sup>, fue C. Wolff en el declive

no me parece cierto. También utiliza referencias semejantes sin profundizar en ello H. Gouhier, *Les méditations*, cit., p. 77. Mayores cautelas aparecen en J. Moreau, *Jean-Jacques Rousseau* (Paris, PUF 1973), pp. 68-76 [Este último libro fue traducido más tarde al español con el peregrino título *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Tr. J. del Agua (Madrid, Espasa-Calpe 1977); nótese bien la fecha]

58 P. 624; *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV, 974.

59 R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau*, cit., p. 75. Es cierto que este meticuloso investigador parece referirse directamente al tratado *Jus naturae et gentium*, pero parece que las mismas razones valdrían para el más amplio tratado de toda la historia de la teología natural: *Theologia naturalis* (1736-37); 2 tomos en 3 vols.

60 “Tantôt avec Leibnitz, Mallebranche et Newton / Je monte ma raison sur un sublime ton, / J'examine les Loix des corps et des pensées”: *Le verger de Madame de Warens*: OC II, 1124. Exactamente en el mismo contexto y sin más precisiones, el nombre retorna en las *Confessions*, VI: OC I, 237.

61 L. Luporini, *L'Optimismo di J.-J. Rousseau* (Firenze, Sansoni 1982) no se pronuncia claramente sobre el tema, mientras que un gran estudioso alemán parece dar por segura esta influencia: M. Rang, *Rousseaus Lehre von Menschen*. 2 ed. (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1965), p. 507 y todos los indicios parecen apuntar en esta dirección.

del racionalismo quien llevó esta autonomía a su máxima expresión. Si se observa la disposición de su obra<sup>64</sup> en dos grandes partes desiguales –“a posteriori” y “a priori”–, es fácil quedarse con la impresión de que Wolff se limita a codificar enciclopédicamente las aportaciones anteriores hasta llevarlas a su culminación. Pero en la compleja trama subyacente hay un poderoso intento de unificación que desemboca en el argumento ontológico y, en última instancia, es expresión del ideal que pretende deducir sistemáticamente toda la filosofía a partir del principio lógico de identidad; por ello, la referida culminación aparece también como un ocaso. Basta comparar las dos series “a posteriori” y “a priori” de atributos divinos, que comienzan en ambos casos con la inteligencia<sup>65</sup>, para percatarse de que en realidad Wolff no accede a Dios a través de su concepto racional, sino que identifica a Dios con su concepto racional pues, al final, lo esencial en la inteligencia es idéntico y que sea finita o infinita afecta a su extensión pero no a su procedimiento. Aunque en la redacción latina Wolff se muestra muy cuidadoso, la impresión general es que su Dios es un concepto racional suficiente en lo esencial, con lo que la revelación y los misterios no parecen necesarios para eso esencial. Estaríamos de hecho ante un deísmo fuertemente racionalista, que se basta para refutar todos los errores<sup>66</sup>; es muy cierto que entre tales errores aparece explícitamente el deísmo, pero Wolff ofrece un concepto muy restringido y algo caricaturesco de lo que tal término significa: “Llamamos *deísta* al que admite la existencia de Dios, pero niega que se ocupe de los asuntos humanos, niega la providencia divina”<sup>67</sup>. No iban tan descaminados algunos pietistas que notaron en Wolff una corriente anticristiana e incluso convencieron al rey Federico Guillermo I de Prusia para que lo expulsase de su cátedra en Halle, puesto en el que sería reintegrado en olor de multitudes por Federico el Grande.

A la vista de esto, cabe una hipótesis que parece plausible. La fuente directa de las pruebas de Dios en Rousseau no serían abstractos tratados de teología natural, sino libros de apologética que, en lo que toca a los argumentos racionales, vulgarizan algunas temas de la teología natural. Podría argumentarse que en lo referente a los contenidos no hay grandes diferencias entre ambas fuentes y, si aceptamos que lo importante ahora es que esas ideas “son precisamente las suyas” (P. Burgelin) al margen de su origen, la cuestión tendría escasa trascendencia. Pero hay un punto que tiene algún alcance porque, al margen de los con-

62 Cf. Y. Belabail, *Leibniz, Introduction à sa philosophie*. 4 ed. (Paris, Vrin 1975); A. Álvarez Gómez, *El racionalismo* (Madrid, Síntesis 2001), pp. 311-330. Un estudio más minucioso en A. L. González (Ed.), *Las pruebas de lo absoluto según Leibniz* (Pamplona, Eunsa 1996).

63 Ramon Sibiuda escribió su *Theologia naturalis seu liber creaturarum* poco antes de su muerte († 1585). Benito Pererio es autor de la obra *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus* (1585). Pero no se olvide que Suárez incluye el tema en el conjunto de las *Disputationes metaphysicae*, aun siendo un tema muy relevante.

tenidos concretos, el objetivo y los criterios internos son muy distintos. Mientras la teología natural es parte de la metafísica y, como tal, sólo pretende convencer por la fuerza lógica de sus argumentos, la apologética se mueve en el terreno de la retórica y su objetivo es persuadir para arrancar el asentimiento del destinatario, por lo que selecciona aquellos aspectos a los supone que es sensible ese destinatario y no se cuida del rigor lógico. Esto explica que, aun compartiendo temas comunes, las relaciones entre teólogos (naturales o dogmáticos) y apolo-gistas han estado plagadas de recelos mutuos; los apolo-gistas temen que conceder excesiva fuerza a la argumentación racional la convierta en autosuficiente y subordine a ella la revelación (o, lo que es peor, la torne superflua); los filósofos y teólogos, por su parte, ven en los apolo-gistas prestidigitadores que expolian sus argumentos quitándoles el rigor para substituirlo por una grandilocuencia retórica vacía<sup>68</sup>. A nadie se le oculta que la separación entre estos dos discursos no es total, que existe una frecuente contaminación de teóricos por motivaciones apolo-géticas (o anti-apolo-géticas) y también hay algunos apolo-gistas que se deciden a jugar a fondo con las cartas de los teóricos hasta llegar a la difuminación de su objetivo específico. No son raros los productos híbridos, más en la época de Rousseau en la que la alta estima social de la “condición de autor” generó una febril actividad libresca, dominada por el eclecticismo superficial y una dosis de diletantismo a la que no escapan a veces ni las grandes figuras; es cierto que la mayor parte de esos productos quedaron arrasados por el paso del tiempo, pero la “historia de las ideas” tropieza con ellos y no sabe muy bien el modo de valorarlos.

En esta línea sugiero la posible influencia de dos obras, de una calidad intelectual superior a la media, de amplia difusión en el siglo XVIII y, además, procedentes de autores de confesión cristiana distinta. En primer lugar, la obra del arzobispo Fénelon *Démonstration de l'existence de Dieu* (1712), reiteradamente impresa durante la primera mitad del siglo<sup>69</sup>; el nombre de Fénelon aparece reiteradamente en la obra de Rousseau y no parece que se refiera exclusivamente al autor de *Las aventuras de Telémaco*; es posible que éste sea el eslabón directo que transmite a Rousseau muchos temas tradicionales e incluso lugares comunes. El otro nombre es el del predicador anglicano S. Clarke, que alcanzó gran fama por sus sermones en la catedral londinense de San Pablo dentro del marco de las “Boyle Lectures” en los años 1704 y 1705, publicados este último

64 C. Wolff, *Gesammelte Schriften*, II Abteilung: Lateneische Schriften: *Theologia naturalis*, hrgg. J. École (Hildeheim/New York, G. Olms 1978-81; 2 tomos., el primero en 2 vols.

65 Pars I, cap. II: “De intellectu Dei ,& Attributis inde pendentibus”. Pars II, Sectio I, cap. II: “De intellectu Dei”.

66 La Sectio II (Pars II) trata “De Atheismo aliisque agnatis Erroribus”.

67 *Theologia naturalis*, II § 529: II, p. 410.

año con el título *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*<sup>70</sup>; la publicación conoció el mismo éxito que ya habían tenido los sermones (se supone que para un público muy culto) y, en este caso, la influencia sobre Rousseau está fuera de duda, pues el autor británico aparece citado no sólo en el cajón de sastre de *Le verger de Madame de Warens*, sino que es uno de los pocos autores citados explícitamente por el vicario saboyano como la gran lumbrera en el tema<sup>71</sup>; sin embargo, los estudiosos francófonos se muestran drásticamente escuetos con él y no parecen concederle el relieve que Rousseau le acordaba y que no se refiere sólo a los contenidos, sino a su actitud de fondo<sup>72</sup>. Por supuesto, no desconozco la amplia veta que en esta dirección abre el “espíritu cartesiano”, desde el mismo título de las *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, así como la importancia de Malebranche y sus seguidores en la “escuela cartesiana” francesa, pero no se ve que tengan que ser cosas excluyentes y la anglofilia francesa de la primera mitad del XVIII, con Voltaire y Montesquieu al frente, está fuera de toda duda. Es indudable que este tono de los apologistas cultos llegó a Rousseau, como ya he insinuado, pero si pretendiésemos trasladar su afán exhortativo en una especie de “apologética de la religión natural” nos encontramos con la paradoja de que ahí sólo cabe recurrir a lo razonable como instrumento de persuasión, lo cual crea un problema de valoración del tema en Rousseau que esbozaré más adelante.

Que el primer argumento al que recurre Rousseau sea el que parte del movimiento es algo tan sorprendente como significativo; su concisa y cerrada argumentación no es lineal, sino que se mueve en oleadas que confluyen en una conclusión. Cuando algunos investigadores, como hemos visto, aludían a la primera vía tomista, entiendo que buscaban ofrecer una indicación del tema genérico, no de la estructura interna del argumento, porque, si fuese ésta la pretensión, no

68 Todavía en nuestro tiempo, Zubiri no se mordía la lengua en este punto: “La vía fácil de los apologistas, que son legión en el planeta, pero que nunca han servido para adelantar un adarme en ningún tema apogetizado”: X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid, Alianza 1993), p. 193.

69 Véase el fundamental estudio de H. Gouhier, *Fénelon philosophe* (Paris, Vrin 1977), cuyo amplio III cap. –“Filosofía y apologética”, pp. 127-182- ofrece un análisis, quizá definitivo, del contenido teórico y las cuestiones histórico-críticas de este texto.

70 Utilizo la edición original de Londres, 1705; reprint (Suttgart, F. Frommann 1964)

71 La cita en p. 570; en un pasaje paralelo de una carta tardía, vuelve a decir lo mismo haciendo intercambiables los nombres de Clarke y ¡Platón!: cf. À M. de Franquières, 15 de enero de 1769: OC IV, 1135; CC XXXVII, 15. El libro de Clarke fue traducido al francés en 1717 por P. Ricotier y también esta traducción conoció un gran éxito.

72 El caso sorprendente o significativo de los eruditos comentaristas de OC que, respecto a Clarke, se limitan a explicitar las citas. Ignoro las razones de esta tacañería y, en la medida en que las sospecho, no son un aval de objetividad científica. Es tan sorprendente como significativo que en una

sería admisible: “Ante todo, hay una diferencia abismal entre la primera vía tomista fundada en los conceptos metafísicos de ser, devenir, potencia, acto, primacía del acto y, de otra parte, la demostración rousseauiana que se basa en una concepción híbrida del movimiento, privada de todo valor metafísico; me parece más bien que Rousseau se muestra más cercano al procedimiento del libro VIII de la *Física* aristotélica que a la primera vía tomista o al propio libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles”<sup>73</sup>. En este pasaje se ponen en juego los principales problemas del argumento, con la única precisión de que, a mi modo de ver, la diferencia señalada no corre contra Rousseau, como parece indicar el autor, sino al revés. Si Tomás de Aquino consideraba a la prueba del movimiento la “más clara” (*manifestior*), lo será para la mente común en el contexto estricto de una cosmología pre-copernicana y su origen “físico” en Aristóteles tiene el inconveniente de que precisa de una refundición desde una interpretación metafísica del movimiento que, piénsese de ella lo que se quiera, no se puede dar por evidente para todos<sup>74</sup>. Sin embargo, ya algunos grandes escolásticos (así Duns Escoto o G. de Ockham) no la tomaron en consideración y podríamos decir que Suárez la expulsó definitivamente de la teología natural: “Ante todo, dejo de lado el principio en el que se funda toda esta demostración (*ostensio*): *todo lo que se mueve es movido por otro*, puesto que no está suficientemente demostrado en todo género de movimiento o de acción; pues hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas por un acto virtual y reducirse a un acto formal, como parece suceder con el apetito y la voluntad”<sup>75</sup>. Este argumento de la posible explicación inmanente de algún movimiento lo universalizará la física moderna a todos los movimientos del cosmos; su medida se traduce en una función matemática que registra una ciega regularidad y metodológicamente se prohíbe cualquier salida que trascienda el orden físico; de este modo, la naturaleza es un sistema de fuerzas ciegas que se bastan a sí mismas y ello hace que se pierda toda sensibilidad para una prueba de Dios desde el movimiento, incluso antes de examinar si es verdadero o falso. El ejemplo más señalado quizá sea el propio Descartes; los tres argumentos (o dos, no importa ahora) de la existencia de Dios

obra muy cuidada, especialmente atenta a todo lo que tuvo alguna incidencia en la vida de Rousseau y con participación de autores de muy diversa ideología, Clarke no haya merecido una breve entrada: cf. R. Trousson y F. S. Eigeldinger (Ed.), *Dictionnaire de J.-J. Rousseau* (Paris, Champion 1996). El único estudio que conozco es el de R. D. Masters, “Rousseau and the ‘Glorious Clarke’”, en M. Lounay (Ed.), *J.-J. Rousseau et son temps* (Paris, Nizet 1969), pp. 37-50, pero el autor se limita a una comparación externa entre los dos autores, algo explicable por la actitud que antes hemos visto en este investigador, pero que no satisface las exigencias del tema.

73 A. Bonetti, *Antropología e teología in Rousseau. La Professione di fede del vicario savoiardo* (Milano, Vita e Pensiero 1976), p. 99.

74 No es cuestión de entrar, claro está, en toda la complejidad histórica del tema. Simplemente basta recordar que la clásica formulación pone en el mismo plano el hecho evidente de que “algo se mueve en el mundo” y la idea de que “mover no es otra cosa que pasar de la potencia al

parten todos ellos de la idea de infinito en mi subjetividad pensante; aunque Descartes caracterice a la materia física por la extensión y piense que de ese atributo no se deriva el movimiento, éste puede considerarse inyectado en la materia extensa gracias a que ya se ha demostrado la existencia de Dios (en realidad, de Dios “creador”), pero Descartes no utiliza este hecho como un nuevo argumento cosmológico para demostrar desde él la existencia de Dios<sup>76</sup>. Sin embargo, el viejo argumento reaparecerá en una nueva formulación, que me parece de muy corto recorrido, al calor de algunos apologistas que buscan integrar la nueva física como elemento integrante de su visión del mundo.

El contexto viene dado por la formulación física del principio de inercia. En Descartes: “Primera ley de la naturaleza: que cada cosa permanece en el estado en que está mientras nada lo cambie”<sup>77</sup>; más preciso sin duda Newton: “La inercia de la materia hace que todo cuerpo se altere con mucha dificultad en su estado de reposo o de movimiento”<sup>78</sup>. ¿Cabe aquí algún resquicio por el cual el movimiento se separe de la naturaleza de la materia para invocar un principio último como causa del movimiento de la totalidad del mundo? Así lo cree en el cap. III de su libro Clarke, cuya admiración incondicional por Newton es tan conocida que actuó como portavoz del genial físico británico en la polémica con Leibniz respecto a la realidad del espacio y del tiempo. Parece difícil negar que Clarke fue en este punto la inspiración de Rousseau, aunque éste rehizo la formulación al calor de nuevas discusiones que afloraron hacia mitad del siglo XVIII en Francia; tanto Clarke como Rousseau logran un efímero renacimiento del argumento ya que, en mi opinión, el principio de inercia es neutral respecto a la relación del movimiento con la materia y se puede afirmar manteniendo que el movimiento no es de la naturaleza de la materia o viéndolo como una propiedad interna suya.

Uno tendría la sospecha de que la revitalización del argumento del movimiento en este contexto es una antigualla demagógica, explicable en apologistas como Clarke que conceden tanto a sus adversarios deístas que al final resulta difícil distinguir su posición de las criticadas; no sería extraño tampoco en un desafiante marginal como Rousseau, que echa mano de cualquier recurso que parezca poder ridiculizar los tan encomiados progresos de la época. Sin

acto” (*educere aliquid de potentia in actum*), lo cual determina que la prueba concluya en un “primer motor” (*primum movens*) que, sin más dilucidaciones, es lo que “todos entienden por Dios”: *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 c. La formulación “más popular” se limita el proceso de encadenamiento de los motores hasta un motor inmóvil “al que llaman Dios”: *Contra gentes* I, c. 13. No entiendo por qué algunos tomistas, conscientes quizá de las debilidades del punto de partida, han querido separar esta vía de su inspiración en el libro VIII de la *Física* aristotélica

<sup>75</sup> *Disputationes metaphysicae*, 29, I, 7.

<sup>76</sup> Cf. *Principia philosophiae*, II, § 36: R. Descartes, *Oeuvres*. Ed. Adam-Tannery, VIII-1, pp. 61-62. Siempre me ha parecido injusta la destemplada reacción de Pascal: “No puedo perdonar

embargo, Rousseau es uno de los autores que tiene una conciencia más clara del “desencantamiento” del mundo físico por la ciencia moderna; él asume un necesitarismo sin fisura y uno de los temas básicos de la gran carta a Voltaire de 1756 es la supuesta incoherencia del patriarca de Ferney al pedir una especie de excepción en las leyes naturales cuando se trata de desastres que afectan a humanos, cosa difícilmente comprensible en un tan rendido admirador y divulgador de Newton<sup>79</sup>. El necesitarismo físico no sólo no se opone al orden del mundo, sino que es una de sus partes insubstituíbles, aunque naturalmente no estoy sugiriendo que Rousseau tiene ya resuelta la futura tercera antinomia de Kant; para que el necesitarismo cumpla su función en el orden del todo es preciso que no tenga excepciones y, así, pueda entenderse como un instrumento de la providencia, siempre que se evite el infantilismo de entender la providencia como intervención arbitraria desde fuera en cada suceso pues, como principio de lectura inmanente de la historia, no aporta nada<sup>80</sup>; es la misma razón de base por la que Rousseau quebraba uno de los puntales tradicionales de la apologética al negar todo valor probatorio a los milagros, entendidos éstos al modo vulgar como interrupciones arbitrarias de leyes inexorables, como resume muy bien uno de sus personajes de ficción: “¿Quiénes somos nosotros para intentar obligar a Dios a que haya un milagro?”<sup>81</sup>. Bien sentado esto, si ese necesitarismo mecanicista sucumbiese a la tentación de afirmarse como universal, ya ninguna pregunta por un sentido de la existencia tendría cabida.

Que la argumentación de Rousseau no es lineal, como se le ha reprochado, lo muestra el comienzo de la argumentación del vicario. Arrancando de una doctrina empirista de la primacía genética de las sensaciones, Rousseau desborda temerariamente a Descartes, objeto de una mención poco afortunada en el mismo comienzo, mezclándolo probablemente con la explicación lockeana de las

a Descartes: le hubiese gustado prescindir de Dios, pero no pudo evitar que le diese el primer empujón al mundo; después ya no tenía nada que hacer con Él”. Este fragmento, transmitido por M. Périer, es de autenticidad dudosa y muchas ediciones no lo incluyen: B. Pascal, *Oeuvres complètes*. Ed. L. Lafuma (Paris, Seuil 1963), p. 640.

77 *Principia philosophiae*, II, § 37: *Oeuvres*, cit., p. 62

78 “Per inertiam materiae fit ut corpus omne de statu suo vel quiescendi vel movendi difficulter deturbetur”: I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, def. III.

79 Algún ejemplo: “¿Habrà que decir, entonces, que el orden del mundo debe cambiar conforme a nuestros caprichos, que la naturaleza debe estar sometida a nuestras leyes...?”: Lettre à M. de Voltaire, 18 de agosto de 1756: OC IV 1062; CC IV, 39. “Los filósofos apenas me parecen más razonables cuando los veo clamar al cielo por todo lo que les puede afectar, gritar que todo está perdido cuando tienen dolor de muelas, cuando son pobres o les roban y encargan a Dios, como dice Séneca, que cuide de su valija” Id.: OC IV, 1069; CC IV, 46. El punto álgido, sin embargo, es la invocación por parte de Voltaire de los estudios de un tal P. de Crousaz, rechazada firmemente por Rousseau, que introducirían una especie de espacio de indeterminación en la ciencia física, con el insensato propósito de refutar experimentalmente la doctrina leibniziana de la armonía universal, como si ésta fuese un dato de experiencia falsable: cf. Id.: OC IV 1064-1067: CC IV, 41-44.

cualidades primarias al desembocar inmediatamente en la certeza apodíctica de que “no sólo existo yo, sino también otros seres, a saber, los objetos de mis sensaciones” (p. 571). Pero inmediatamente se corta cualquier veleidad sensualista: “Percibir es sentir; comparar es juzgar; sentir y juzgar no son lo mismo” (p. 571). Le estrategia argumentativa de Rousseau es muy conocida en el cartesianismo: se trata de una invocación a la interioridad que, en el acto de percibir objetos, hace presente también un sentimiento de la propia existencia; así, el juicio, entendido como el acto de afirmar o negar algo (la *facultas judicandi* de Descartes), necesita de la luz racional, pero sólo se desencadena con el despliegue de una acción volitiva que, incluso en las escasas evidencias apodícticas, no se explica por los mecanismos automatizados de las propias sensaciones. Es claro que el contexto del tema es la IV de las *Meditationes* de Descartes, pero en este punto también coincide la postura de Locke y no parece razonable que Rousseau no lo haya estudiado directamente, tratándose de uno de los libros más prestigiosos de la época. Por sumario que se quiera el esbozo, de él deriva una consecuencia importante: toda la argumentación de Rousseau se mueve en un marco antropocéntrico y ésa debe ser su medida, pues no tiene ninguna pretensión de elaborar un “sistema” autosuficiente que compita con esos libros que descarriaron al infortunado Wolmar, quien “queriendo aclararse de buena fe en estas materias [religiosas], se arrojó en las tinieblas de la metafísica en la que el hombre no tiene otras guías que los sistemas que él mismo trae”<sup>82</sup>; tampoco la experiencia del vicario fue mejor cuando “consultó a los filósofos” y advirtió “que no demostraban nada, no ignoraban nada y se mofaban unos de otros” (p. 568); tomemos nota, pues, para no ceder a la fácil tentación de medir a Rousseau con criterios que él mismo rechaza. En todo caso, lo que se busca ahora es abrir un espacio ajeno al necesitarismo mecanicista para lanzar la sospecha de que el materialismo monista puede no pasar de una teoría artificiosa y Rousseau resume su desafío: “No soy, pues, simplemente un ser sensitivo y pasivo, sino un ser activo e inteligente y, diga lo que quiera la filosofía<sup>83</sup>, me atrevo a pretender el honor de pensar” (p. 573); más tarde, este tema será retomado como base para explicitar su peculiar dualismo antropológico.

Después de esta refutación algo sumaria del sensualismo, Rousseau entra de lleno en su argumento cosmológico: “Todo lo que percibo por los sentidos es

80 En este punto, Rousseau es tan firme como elocuente: cf. Id.: OC IV 1068-1069; CC IV, 45-46

81 *La Nouvelle Heloise*, VI, 7: OC II, 685. Es sabido que en la gran novela de Rousseau ya está maduro su pensamiento religioso y, además, presenta matices apreciables; sólo ocasionalmente recurriré a ella por la dificultad previa de que el arte de la composición literaria y el juego de mediadores en una novela epistolar complican mucho su interpretación. A ello me he acercado en mi libro *El deísmo religioso de Rousseau*, cit., pp. 13-149.

82 *La Nouvelle Heloise*, V, 5: OC II, 589.

materia y deduzco todas sus propiedades esenciales de las cualidades sensibles mediante las cuales la percibo y que resultan inseparables de tal materia. La veo bien en movimiento bien en reposo; de ahí deduzco que ni el reposo ni el movimiento le son esenciales; pero el movimiento, al ser una acción, es el efecto de una causa de la cual el reposo no es otra cosa que la ausencia [...]. Precisamente porque [la materia] es indiferente al reposo y al movimiento, su estado natural es estar en reposo” (p. 574). Este denso pasaje conforma el punto de partida de su argumento cosmológico y condiciona todo su desarrollo; que no es evidente, es algo que Rousseau ya sabe y nunca reclamará para él una evidencia absoluta<sup>84</sup>, sino que se va a limitar a decir que sus dificultades no son más grandes que las de otras posturas rivales. Sin embargo, el propio Rousseau debilita mucho su planteamiento al verse obligado a introducir una nota en la que tiene que conceder que quizá ese reposo es “sólo relativo” (p. 574); la insinuación, procedente de Diderot, no tiene nada con ver con futuras físicas de la relatividad, sino con una experiencia elemental: si la tierra está en continuo movimiento, las cosas en ella no están en reposo absoluto y, en ese caso, la salida de Rousseau (“se puede concebir la materia sin movimiento”) no resulta muy convincente; más bien, se debería admitir que movimiento y reposo son conceptos relativos y no tiene mucho sentido subordinar uno (el movimiento) al otro (el reposo).

Es muy probable que el desarrollo de Rousseau deba entenderse dentro de las discusiones del cartesianismo francés. Lo que entiende Descartes por movimiento cuando lo separa del atributo de la extensión es el movimiento local: “El transporte de una parte de la materia o de un cuerpo desde la vecindad de los que le son inmediatamente contiguos a la cercanía de otros”<sup>85</sup>; la función de la física será limitarse a la causalidad eficiente (si de verdadera “causalidad” puede hablarse) determinando cinemáticamente la posición de un cuerpo conforme al modelo ideal de un eje de coordenadas cartesianas. Pero surgen dos problemas: si planteamos un sistema monista al modo de Spinoza (al menos no es contradictorio) y aun aceptando con una pequeña modificación el atributo de extensión, el movimiento de los cuerpos tiene que ser interno a la expresión de la sustancia única, puesto que no hay ningún “fuera” posible de donde pudiese venir; entender el movimiento como componente interno de la propia materia extensa parece dar una autonomía total al mundo físico y se convierte en un signo distintivo de los materialismos metafísicos del siglo XVIII que, inspirándose en una idea cartesiana, sacan consecuencias opuestas a las del propio Descartes; no importa ahora si en ello hay una influencia subterránea del spinozismo pues,

83 Es sabido que el destinatario fundamental de la crítica de Rousseau es Helvetius y, subsidiariamente, Diderot. Pero la publicación del mediocre libro *De l'esprit* en 1758 no cambió el pensamiento del ginebrino, sino que le aportó un guión por vía de antítesis para estructurar sistemáticamente su discurso. Sobre el pensamiento de Helvetius, véase M. Duchet, *Antropología e Historia*

como es sabido, Spinoza es un nombre proscrito casi hasta el final del siglo. El otro problema es la extensión de ese mecanicismo; la tesis, que hoy nos parece peregrina, de los animales-máquina tenía que suscitar la tentación de extenderla al “hombre-máquina”, conforme al escandaloso título de *La Mettrie* (1747) y en cuya línea básica se colocará también la aludida obra de Helvetius.

Respecto al primer tema, Rousseau se inclina por la postura del cartesianismo clásico: “Mi espíritu se muestra reacio a otorgar asentimiento a la idea de una materia no organizada que se mueve a sí misma o que produce cualquier acción” (p. 575). Cabría pensar las cosas al revés y postular una especie de hilo-zoísmo que, en lugar de la exitosa metáfora del mundo como una gran máquina, lo viese como un gran organismo y, aunque aquí resuenen aun ecos mágicos, se podría jugar a una especie de monismo biologista para el cual “el mundo, semejante a un gran animal, tiene alma”<sup>86</sup>. El problema que esto plantea es el aludido antes por Suárez respecto a la existencia de movimientos internos a los cuerpos, al menos a los cuerpos vivos. Por ello Rousseau echa mano de la vieja distinción entre movimiento comunicado y movimiento espontáneo<sup>87</sup>. Para la dependencia externa del primero, se acoge como Locke<sup>88</sup> al argumento de la experiencia interna: “Quiero mover mi brazo, y lo muevo, sin que tal movimiento necesite otra causa externa que no sea mi voluntad” (p. 574). Por tanto, lo más razonable es pensar que el movimiento es ajeno a la naturaleza material del mundo y pertenece al orden volitivo de las acciones, por lo que Rousseau no concede credibilidad a la hipótesis de que el mundo sea una especie de gran animal. Respecto a la segunda cuestión -si la materia se organiza espontáneamente o es cierta la hipótesis de los animales-máquina-, a Rousseau le interesa poco y se contenta con una aproximación analógica: “Me preguntas si los movimientos de los animales son espontáneos; te respondo que no lo sé, pero que la analogía está a favor de la afirmativa”<sup>89</sup>. Lo que no admitirá Rousseau nunca es que la materia por sí misma pueda pensar, punto clave para el materialismo que en la época corría bajo la sorprendente autoridad de Locke<sup>90</sup>.

*en el Siglo de las Luces*. Tr. F. González Aramburo (México, Siglo XXI 1975), pp. 326-352. Prescindiré del tema porque, además, todas las ediciones con un mínimo de calidad científica anotan las referencias oportunas.

84 En este sentido, uno de los pocos estudiosos que presta atención al tema da la impresión de moverse dentro de exigencias epistemológicas desmesuradas para el propio Rousseau; cf. J. Moreau, *J.-J. Rousseau*, cit., pp. 68-76.

85 *Principia philosophiae*, II, § 25: A-T, VIII-1, p. 53.

86 D. Diderot, *De l'interprétation de la nature*, L: *Oeuvres complètes*, cit., IX, p. 82. Diderot, poco original e incluso no muy coherente, es un sismógrafo extremadamente sensible de los movimientos intelectuales de su época. La hipótesis esbozada, apoyada por la autoridad de un tal Dr. Baumann (en realidad, Maupertuis) viene del neoplatonismo (Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 32) y quizá ha sido transmitida a través del naturalismo renacentista.

87 Ya la utiliza contra el mecanicismo el viejo Platón, *Leyes*, X, 894 b-896 e.

La conclusión es clara: “Por tanto, las primeras causas del movimiento no están en la materia; ésta recibe el movimiento o lo comunica, pero no lo produce [...]. Siempre es necesario remontarse a alguna voluntad como causa primera, puesto que suponer un progreso de causas al infinito es no suponer nada [...]. Creo, por tanto, que una voluntad mueve el universo y anima la naturaleza. He aquí mi primer dogma, mi primer artículo de fe” (p. 576). Sin embargo, los razonamientos anteriores no han refutado a los adversarios, sino que les han contrapuesto otro argumento que parece preferible; esto debilita mucho la conclusión y el propio autor lo reconoce: “El dogma que acabo de establecer es ciertamente oscuro; pero, después de todo, tiene un sentido y no hay en él nada que repugne a la razón ni a la observación” (pp. 576-577). Aunque ello le da a pie a Rousseau para argumentar que el materialismo es menos razonable, a nosotros nos deja planteadas dos cuestiones: ¿qué significa “dogma” o “artículo de fe” o, dicho de otro modo, cuál es el estatuto epistemológico de esa conclusión?; la segunda es saber si en el conjunto de la sistematización rousseauiana este oscuro argumento cumple alguna función insustituible o, si por el contrario, es intercambiable sin pérdidas por otro argumento al que se pueda yuxtaponer. Este segundo punto es importante porque ya he insinuado que el recorrido histórico que le queda a esta reinterpretación del argumento cosmológico es escaso; creo que el punto de partida está basado en una concepción del movimiento físico apta para un tratamiento cinemático, pero en realidad esto ya había sido superado; la invención del cálculo infinitesimal, al que también Rousseau se asomará alguna vez de una manera frívola contagiado (así lo creo) por “la manía calculadora del siglo”<sup>91</sup>, permitió una *dinámica* en la medida de los movimientos físicos como composición de fuerzas; esto hace que el fundamental principio de la inercia sea neutral respecto al origen del movimiento, cosa muy clara en la concepción de Leibniz que entiende la mónada como fuerza (*vis*).

88 “La idea de comienzo del movimiento no la obtenemos sólo de la reflexión de lo que acontece en nosotros mismos donde, por experiencia, encontramos que por una simple volición, por un mero acto de pensamiento mental podemos mover las partes de nuestro cuerpo que antes estaban en reposo...”: J. Locke, *Essay*, cit., II, 21, 4.

89 p. 574. En otros pasajes es más rotundo.

90 Fue una frivolidad maliciosa de Voltaire que, para provocar, explicaba el pensamiento de Locke con la expresión: “No seremos quizá nunca capaces de conocer si un ser material piensa o no”: Voltaire, *Cartas filosóficas*. Ed. F. Savater (Madrid, Ed. Nacional 1976), XIII, p. 94, con el consiguiente regocijo de los materialistas y la posterior indignación de Voltaire. En realidad, Locke quería poner un ejemplo de la limitación de nuestro conocimiento en el caso de las sustancias: “Tenemos la idea de materia y de pensamiento, pero posiblemente nunca seamos capaces de saber si cualquier ente puramente natural piensa o no, ya que resulta imposible por la mera contemplación de nuestras propias ideas y sin ayuda de la revelación descubrir si la Omnipotencia no ha dotado a algún sistema de materia, debidamente dispuesto, de la potencia de percibir y pensar, o si no ha unido y fijado a

El segundo argumento “físico-teológico” parece más sencillo, más tópico y más permeable a las tan mentadas efusiones “sentimentales”. Lo más sorprendente para nuestra mentalidad es la facilidad con la que los autores del siglo XVIII daban por evidente la existencia de un orden cósmico; la metáfora, reiterada hasta el aburrimiento, de que las piezas se acoplan en el todo como los engranajes dentro de un reloj da ya por probado lo que busca demostrar. Es cierto que Rousseau limita notablemente su alcance advirtiendo, en primer lugar, que su comprensión necesita de un notable desarrollo mental previo: “El orden del mundo, con todo lo admirable que es, no impresiona del mismo modo todas las miradas. El pueblo le presta poca atención, al carecer de los conocimientos que hacen sensible tal orden y al no haber aprendido a reflexionar sobre lo que percibe”<sup>92</sup>. En segundo lugar, su alcance se reduce estrictamente a escala antropocéntrica: “Juzgo del orden del mundo, aun desconociendo su finalidad, porque para juzgar de ese orden me basta comparar las cosas entre sí, estudiar su concurso, sus relaciones, hacer notar su concierto [...]. Comparemos los fines particulares, los medios, las relaciones de todas clases ordenadas y escuchemos después el sentimiento interior, ¿qué espíritu sano puede resistir a su testimonio?” (pp. 578-579). La que así queda descartada es la afirmación metafísica basada en una idea de la totalidad del mundo, por una razón que conservará Kant: “No disponemos de las medidas de esta máquina inmensa, por lo que no podemos calcular sus relaciones; desconocemos lo mismo las leyes primeras que la causa final [...]. Misterios impenetrables nos rodean por todas partes, misterios que sobrepasan nuestro ámbito sensible; para percibirlos creemos tener inteligencia, cuando en realidad no tenemos otra cosa que imaginación” (p. 568). Esta importante limitación abre la posibilidad de otras explicaciones con las que tendrá que rivalizar la de Rousseau.

Esa explicación alternativa es tan antigua como el mismo argumento del orden. Según ella, la situación de los cuerpos sería resultado de un puro azar, en el que en sentido propio no se podría hablar de “orden” ni de “desorden”; lo que así se llama sería una proyección antropomórfica de los seres humanos a partir de las relaciones que van estableciendo con otros seres. Sin embargo, esta explicación parece forzada y escasamente verosímil; contra ella, Rousseau repite en varios lugares y con alguna variante de detalle una respuesta clásica: “Si se me dice que los caracteres de imprenta lanzados al azar dieron por resultado la *Eneida* perfectamente dispuesta, no daría un solo paso para ir a comprobar la mentira”<sup>93</sup>. Diderot había dado al viejo argumento atomista y epicúreo un apa-

una materia así dispuesta una sustancia inmaterial con capacidad de pensar”: J. Locke, *Essay*, IV, 3, 6. Es evidente que el limitacionismo que aquí expresa Locke jamás le llevó a pensar que el pensamiento fuese un atributo de la materia. Rousseau rechaza el tópico airadamente en varias ocasiones: p. 584; *Émile*, IV: OC IV, 553; *Lettre à M. de Franquières*, 25 de marzo de 1769: OC IV, 1136; CC XXXVII, 15.

rente refuerzo al replicar que la escasa probabilidad tiene su contrapeso: “Me cuidaría mucho de hacerle este razonamiento a un ateo ya que tal comparación le daría ventaja. Según las leyes del análisis de las suertes, me diría, no debo sorprenderme que una cosa suceda si es posible, pues la dificultad se compensa con la cantidad de ensayos”<sup>94</sup>. A Rousseau le turbó mucho esta formulación, que califica como “lo más fuerte que se ha dicho en esta disputa”<sup>95</sup>, pero más tarde la rechaza: “De tiradas de este tipo, ¿cuántas necesito para tornar verosímil la combinación? Para mí, que sólo veo una, puedo apostar el infinito contra uno a que su producto no es el resultado del azar” (p. 579). En realidad, lo que hace Diderot es un retoque *ad hominem* envolviéndolo en un nebuloso prestigio que remite vagamente al cálculo matemático de probabilidades; de hecho, aumentar la cantidad de ensayos no aumenta la probabilidad: si tenemos 1/80 probabilidades de acertar un número en la ruleta, en la jugada 79<sup>a</sup> la probabilidad sigue siendo 1/80 y no 79/80, pues para ello habría que suponer otra ley que haya ido eliminando los ensayos erróneos y eso sería suponer una ley rigurosa que elimina el azar fortuito, salvo que el término “azar” se oponga a finalidad inteligente para identificarlo con ley ciega<sup>96</sup>, lo cual nos deja en el caso del primer argumento. Pero, si por azar se entiende la pura casualidad, eso es incompatible con el necesitarismo, como ya había sentenciado Spinoza: “En la naturaleza de las cosas no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de una manera precisa”<sup>97</sup>. Todo el problema residiría más bien en saber si el orden del mundo es comparable a la perfecta disposición interna de los doce cantos de la *Eneida*.

La vivencia del orden es clave en Rousseau desde el mismo momento en que limitó el necesitarismo para ganar espacio para el sentido. No se trata en primer plano de una tesis metafísica y estética, deducida a partir de la competencia de Dios como ingeniero del mundo; es un orden dinámico que se puede perfeccionar o degradar con los actos libres y, por eso, tiene una función de guía normativa para la conducta humana. Rousseau concluye: “Si la materia movida me muestra una voluntad, la materia movida conforme a ciertas leyes me muestra una inteligencia; éste es mi segundo artículo de fe” (p. 578). Por poco probable que sea la explicación por el azar, no es lógicamente imposible, pero ello no debilita la convicción de Rousseau: “Creo, pues, que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y santa; lo veo, o mejor aun, lo siento, y esto me importa saberlo” (pp. 580-581).

91 M. Launay, *J.-J. Rousseau, écrivain politique (1712-1762)* (Cannes/Grenoble, CEL/ACER 1971), p. 440. En contra, A. Philonenko, *J.-J. Rousseau*, cit., III, pp. 11-82.

92 *Lettre à Mons.de Beaumont*: OC IV, 951.

93 P. 579. Ya en la *Lettre à M. de Voltaire*, cit.: OC IV, 1071; CC IV, 62. (Aquí se cambia la *Eneida* por el poema épico la *Henriade* del propio Voltaire); *Lettre à M. de Franquières*, 15 de

¿Se trata de dos argumentos intercambiables<sup>98</sup>, en realidad redundantes, como opinan algunos que sucede con los dos argumentos que aparecen en la III de las *Meditationes* de Descartes? ¿Se trata, por el contrario, de argumentos que, aun desembocando en idéntico punto de llegada, obedecen a una trabazón lógica interna que los exige a ambos al menos como complementarios, al modo de lo que sucede en las férreas construcciones racionalistas de la teología natural? Aplacemos para el epígrafe siguiente el tema del grado de seguridad que ofrecen las pruebas; su función fundamental es descubrir atributos de la divinidad, que son los que la conectan con el cosmos antropocéntrico de Rousseau. Éste niega reiteradas veces que podamos tener un conocimiento directo de la esencia divina, algo que nada tiene que ver con las tradiciones místicas de la teología negativa, sino que se trata de una esencia infinita y, en una doctrina empirista de las ideas, el concepto de infinito sólo puede ser un concepto negativo; por lo demás, la columna vertebral del influyente libro de Clarke es la imposibilidad de acceder a la esencia divina que se compensaba con un conocimiento seguro de algunos de sus atributos<sup>99</sup>, pero este mismo autor recordaba la doctrina de Locke sobre la incognoscibilidad de las sustancias y la necesidad de limitarse a sus atributos<sup>100</sup>.

La concatenación de los atributos divinos a partir de las pruebas se la exponía Rousseau a Voltaire un tanto ampulosamente: “Si Dios existe, entonces es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal; si mi alma es inmortal, treinta años de vida no son nada para mí y quizá sean necesarios para mantener el universo. Si se me concede la primera proposición, jamás se echarán por tierra las siguientes; si se niega, nada hay que discutir sobre sus consecuencias”<sup>101</sup>. Apretando esto un poco: “El Ser soberanamente bueno, puesto que es soberanamente poderoso, debe ser también soberanamente justo, pues de otro modo entraría en contradicción consigo mismo; el amor del orden que produce esto se llama *bondad* y el amor del orden que lo conserva se llama *justicia*” (p. 589). La

enero de 1769: OC IV, 1139; CC XXXVII, 18. El argumento lo transmite Cicerón (*De natura deorum* II, 37, 39), pero es más probable que Rousseau lo tome de Fénelon.

94 *Pensées philosophiques*, XXI: D. Diderot, *Oeuvres complètes*, cit., II, p. 28.

95 *Lettre à M. de Voltaire*, cit.; OC IV, 1071; CC IV, 61.

96 Ésta es la postura del que en su día fue un gran éxito editorial: J. Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Tr. F. Ferrer Levin (Barcelona, Barral 1970)

97 B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, I, prop. XXIX.

98 Un estudioso dice que “el vicario integra el primero en el segundo dogma”: A. Bonetti, *Antropología e teología*, cit., p. 100. Como veremos, esto plantea algún problema.

99 Obsérvese el enunciado que hace el propio Clarke de la proposición V: “That though the Substance or Essence of the Self-Existent Being, is it self absolutely incomprehensible to us; Yet

justificación lógica de este encadenamiento aparece en un muy denso pasaje en el que, al menos, es clara la ausencia de todo sentimentalismo: “No conozco su voluntad [de Dios] más que por el sentimiento de la mía y el entendimiento tampoco lo conozco mejor [...] ¿Cuál es la causa que determina su voluntad? Es su juicio. ¿Y cuál es la causa que determina su juicio? Es su facultad inteligente, su poder de juzgar; la causa determinante reside en él mismo. Más allá de esto, ya no entiendo nada” (p. 586). Es evidente que en la concepción rousseauiana de Dios el aspecto central es la bondad; sin duda, esto se debe al carácter consolador que Rousseau busca en la religión; pero se debe a otra causa más profunda y que luego analizaremos: el eje de la vida humana es la vida moral y Dios es el fundamento de la virtud. Sin embargo, la eficacia de la bondad depende de la omnipotencia divina y ésta es la que directamente aporta el argumento del movimiento, lo que Rousseau llama “providencia”, uno de cuyos instrumentos son las leyes necesarios del mundo físico y el otro es la propia libertad humana. Una bondad omnipotente no puede ser autora del mal y ésta es la conocida tesis que se pone, casi como bandera, al frente de *Emilio*: “Todo está bien al salir de las manos del autor de todas las cosas; todo degenera en manos de los hombres”<sup>102</sup>. Por eso Rousseau discute largamente con el arzobispo de París la doctrina teológica del pecado original como incompatible con la bondad divina<sup>103</sup>, algo que, por cierto, debía resultar mucho más chirriante aun para la doctrina protestante de la corrupción esencial de la naturaleza humana por el pecado y, de modo más preciso, para la sombría doctrina calvinista de la predestinación. Cuando el vicario afirma: “Hombre, no busques más al autor del mal; ese autor eres tú mismo” (p. 598), Rousseau está dando un vuelco a la “teodicea”, al margen de que siga conservando algunas de las fórmulas rutinarias; la cuestión ya no es la de un orden metafísico que es resultado del cálculo exacto de las relaciones del todo, sino que se desplaza al centro de la vida humana<sup>104</sup>; el mal existe, no es una apariencia sino algo muy real, pero es contingente y limitado porque, lejos de ser radical, es resultado de un despliegue abusivo de la libertad humana y, por tanto, en principio ha de ser superado por fuerzas sólo humanas, aunque esto resulte muy poco probable por el pesimismo *histórico* de Rousseau<sup>105</sup>.

many of the Essential Attributes of his Nature are strictly Demonstrable, as well as its Existence”: *A Demonstration*, cit., pp. 81-86.

100 Es la tesis fundamental del importante cap. 23 del libro II del *Essay*; el párrafo 35 se refiere explícitamente a la incognoscibilidad de Dios.

101 *Lettre à M. de Voltaire*, cit.: OC IV, 1070; CC IV, 47. No me ocuparé aquí de todo lo que tiene que ver con la inmaterialidad del alma y el “tercer dogma de fe” –“el hombre es libre en sus acciones y, en cuanto tal, está animado por una sustancia inmaterial” (p. 587)- porque no es nuestro tema y en Rousseau no hay rastro de algo que se pudiese llamar argumento deontológico para la existencia de Dios, sino que el proceso, como veremos, es el inverso.

Parece, por tanto, que los dos argumentos rousseauianos no son redundantes ni intercambiables. Es cierto que ambos conducen a la afirmación de la existencia de Dios, pero los atributos que revelan son distintos y complementarios. Dentro de una estructura lógica muy trabada, hay una relación entre la omnipotencia y la bondad y, como la esencia divina es incognoscible, el concepto concreto de Dios depende de la peculiaridad de las pruebas. ¿Podría deducirse la omnipotencia divina sin recurrir al argumento del movimiento? Es dudoso, puesto que no hay un concepto positivo de la infinitud y el concepto de ser perfecto podría insinuar algún tipo de argumento ontológico que, como veremos, es imposible por principio en Rousseau. ¿Podría intercambiarse la posición de los argumentos, cargando el peso sobre el físico-teológico? Quizá; el concepto rousseauiano de Dios no implica, al modo nominalista, un poder sin límite ni regla; ese poder debe ser el suficiente para que los desórdenes generados por el uso de la libertad humana no alcancen a perturbar el orden general. Sin embargo, esta elucubración no evita el problema complejo de que el grado de credibilidad de las pruebas no aporta ninguna certeza apodíctica.

#### B) “PROFESIÓN DE FE” Y “DOGMAS”

Tenemos que tratar un problema que ha aflorado repetidas veces y que es crucial en nuestro análisis. Cuando Rousseau titula la exposición central del tema “profesión de fe”, cuando habla de los contenidos básicos como “artículos de fe”, se podría pensar que se trata de una metáfora retadora para señalar que los contenidos racionales básicos de una religión natural cumplen en ella las mismas funciones estructurales que lo que se llama de aquella manera en las religiones positivas o incluso, conforme a una insinuación más radical, harían que éstas últimas fuesen superfluas. No me parece que cambie nada fundamental si se aduce que la “profesión de fe” es una “confesión” en sentido calvinista<sup>106</sup>, pues eso es diferir el problema, que obligaría a enfrentarse con el manifiesto sentido religioso que arrastra el término “confesión”. En todo caso, esto parece secundario; ya he advertido que un “credo deísta” es una contradicción y, por otra parte, ningún credo habitual está conformado por un núcleo de proposiciones inciertas, un destemplado rechazo de posturas contrarias y un amplísimo espacio para lo insuperablemente dudoso. Digamos ahora sumariamente que en Rousseau “fe” significa “certeza” y no hay ningún espacio para una fe entendida como virtud teo-

102 *Émile*, I: OC IV, 245. El otro pilar es el no menos famoso comienzo del *Du contract social*: “El hombre nace libre y por todas partes está encadenado. Por mucho que se crea dueño de los otros, no deja de ser más esclavo que ellos”: I, 1: OC III, 351.

103 Cf. *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV, 937-939.

logal<sup>107</sup>, lo cual a medio plazo hará muy vulnerable el “cristianismo” reclamado por Rousseau.

Es claro que el término “dogma” no tiene aquí sentido teológico y, además, a Rousseau este tema no le interesa. Tampoco es el sentido crítico que luego delimitará Kant: “Una proposición sintética que se extrae directamente de conceptos es un *dogma*” (KrV A 736/B 764), aunque en Rousseau hay muestras de un uso similar en contexto polémico, por ejemplo, cuando calificaba a los enciclopedistas de “muy cargantes dogmáticos”. El realidad, el término “dogma” quiere expresar aquí la firmeza de la creencia otorgada tradicionalmente a los artículos de la fe; pero, si éstos no aportan conocimientos seguros, ¿cómo se compensa esa limitación teórica para que merezca la creencia firme propia de las evidencias? Aunque sea de modo sumario, debemos afrontar el tema del estatuto epistemológico de la religión en Rousseau pues, al fin, esto es lo que decide entre las variadas interpretaciones.

Cuando el vicario se encontró, como el propio Rousseau, con todas sus certezas quebrantadas, buscó ayuda en los filósofos y lo que encontró es que “no están de acuerdo si no es para discutir” (p. 568); rápidamente ascendió un escalón y les acusó de mala fe, movidos sólo por el afán de alimentar su propio orgullo: “No hay entre ellos uno solo que, llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que él ha descubierto a la verdad descubierta por otro” (p. 569). Por tanto, “las objeciones insolubles son comunes a todos porque el espíritu del hombre es demasiado reducido para resolverlas; de este modo, no prueban con preferencia para ninguno” (570). Esto puede conducir a una situación de indecisión en la que se suspenda cualquier juicio, lo que hoy llamaríamos “agnosticismo” más bien que ateísmo<sup>108</sup>. Sin embargo, ésta no es la posición de Rousseau y no parece que lo haya sido nunca<sup>109</sup>; sólo un maximalismo gnoseológico, nada infrecuente en el racionalismo, se ve forzado a ceñirse a la antítesis excluyente de certezas apodícticas o dudas ingobernables. Rousseau reivindica un tercer miembro: “Repasando en mi espíritu las diversas opiniones que poco a poco he ido adquiriendo desde mi nacimiento, vi que, aun cuando ninguna de ellas era lo bastante evidente para convencer de modo inmediato, mostraban diversos grados de verosimilitud y que el sentimiento interior se otorgaba o se

104 Es la tesis que he sugerido en trabajos anteriores; así la voz “Dieu” en R. Trousson y F. S. Eigeldinger (Ed.), *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*, cit., pp. 222-224 y ‘Une théodicée religieuse’, *Études J.-J. Rousseau* 10 (1998) 9-27. Quizá incluso se podría ensayar una hipótesis más radical y decir que en Rousseau ya no existe ninguna “teodicea”, sino que ésta se substituye por una “antropodicea” o, quizá mejor, una “anti-antropodicea”.

105 Ésta es mi discrepancia de base con la columna vertebral de la gran obra de A. Philonenko; si se empieza estableciendo un mal *radical* (vol I: “Le traité du mal”) es imposible que el intermedio de unos arreglos (vol. II: “L’Espoir et l’existence”) evite la tragedia final (vol.III: “Apothéose du désespoir”), aunque en esa “tragedia” se incluya un texto tan poco trágico como la profesión del vicario;

negaba en diversos grados” (p. 569). ¿Cuál es el criterio de los diversos grados de verosimilitud? Es muy frecuente despachar la cuestión cortando aparentemente de un tajo el nudo gordiano: “El primer fruto que saqué de mis reflexiones fue aprender a limitar mis pesquisas a lo que me interesaba de modo inmediato, a mantenerme en una profunda ignorancia sobre todo lo demás, a no inquietarme hasta la duda por las cosas que no me interesaba saber” (p. 569). Pero es un error de graves consecuencias pensar que esto es un criterio gnoseológico para medir los grados de verosimilitud; se trata tan sólo de una acotación de los problemas que se van a tomar en consideración tomando como referencia el enfoque antropocéntrico, acotación además muy provisional porque el verdadero “interés” no se puede determinar hasta que se despliegan ordenadamente las potencialidades de la vida humana. Pongamos, pues, algo de atención en este punto clave.

Lo más probable es que aquí la fuente directa de Rousseau sea la gran obra de Locke; éste se había visto obligado a limitar mucho el campo de la evidencia, pero había abierto un amplio espacio para la probabilidad, distinguiéndola nítidamente de la duda donde tienen su campo las meras opiniones. Lo probable, cuyo órgano es lo que Locke llamó “juicio” (en un sentido similar a la expresión “persona juiciosa”), es el ámbito de lo razonable y no cae fuera de la razón, sino que es ésta misma la que debe examinar los distintos grados de verosimilitud<sup>110</sup>. Lo probable no es lo indiferente y hay grados muy distintos de probabilidad; por muy alta que ésta sea, nunca se convierte en evidencia racional porque pertenece a una estructura cognoscitiva distinta y debe ser analizada con los criterios apropiados. Nuestro tiempo, empapado de epistemologías falibilistas y probabilistas, no debería tener dificultades para comprender esto. Rousseau recibe de Locke la demarcación de los tres ámbitos del conocimiento –cierto (a su vez, evidente o demostrativo), probable y dudoso–, pero lo que cambia de manera significativa son los contenidos que incluye en cada ámbito. Debido al implacable avance de la crítica, Rousseau limita drásticamente el conocimiento cierto, pasa al ámbito de lo probable mucho de lo que Locke aun incluía en el primer ámbito y se desentiende de lo dudoso dejando la impresión de que mucho de lo ahí relegado podría haberse traspuesto al ámbito argumentable de la probabilidad si el interés y la superación del miedo al “sistema” hubiesen aconsejado mayor diligencia. Sólo notaremos de paso que, a pesar del turbulento episodio personal con Hume en 1766-67, no hay en Rousseau ningún indicio de influencia del filósofo escocés, lo cual no debe sorprendernos porque el gran maestro venerado por el siglo XVIII es “el sabio (*sage*, no *savant*) Locke” y la gran influencia de Hume será posterior; la relativa excepción a esto es Alemania donde los pietistas

introdujeron como arma arrojadiza contra los racionalistas algún escrito de Hume, lo cual lo hizo accesible a cierta élite, aunque ello tuvo alcance histórico porque entre esa élite se contaba Kant.

Locke incluía dentro de las certezas apodícticas el conocimiento “demostrativo” de la existencia de Dios, pero en Rousseau ese ámbito parece limitado al elemental punto de partida: “Yo existo y tengo sentidos a través de los cuales soy afectado [...]. De este modo, no sólo existo yo, sino que existen otros seres, a saber, los objetos de mis sensaciones; incluso si esos objetos no fuesen más que ideas, siempre sería cierto que yo no soy esas ideas”<sup>111</sup>. Si con el conocimiento de la existencia de Dios se produce un importante deslizamiento al ámbito de la probable, es porque en su trato con “los filósofos” Rousseau entendió que las explicaciones ateas no eran imposibles metafísicos; en consecuencia, la estrategia argumentativa está encaminada a mostrar que, puesto que Dios no puede ser objeto de *demonstraciones* apodícticas, sus *pruebas* son más verosímiles que las opciones rivales. El fundamento de todo ello es una doctrina de la racionalidad, que, a pesar de algunos vacíos y pasos oscuros, está notablemente desarrollada, pero permanece ignorada o mal entendida por la fuerza inmediata del envoltorio que significa el relato, como tal bastante anodino, de la formación (*Bildungsroman*) de un personaje de ficción como es *Emilio*. Me ceñiré a algún punto clave.

En el campo teórico de las ideas Rousseau parte de una actitud anti-innata; cuando quiere llegar al núcleo del problema en su respetuosa discusión con el arzobispo de París, alcanza una formulación precisa: “Vos suponéis, al igual que todos los que tratan de estas materias, que el hombre trae consigo su razón totalmente formada y que de lo único que se trata es de ejercitarla. Pero esto no es cierto puesto que una de las adquisiciones del hombre –y de las más importantes– es la razón”<sup>112</sup>. Rousseau acierta plenamente en el centro de la diana; el abandono del innatismo, habitual en los grupos “modernos” de la época de Rousseau en Francia, supone ya en su mismo arranque que la razón tiene fronteras y no es un criterio absoluto. De aquí la imposibilidad en Rousseau de cualquier versión de un argumento ontológico: sin la suficiencia de las ideas, si éstas derivan de elementos anteriores, no es posible ninguna idea pasablemente adecuada de Dios; a su vez, sin esto los juicios de existencia serán contingentes y no se puede esperar acceder a ellos por mera derivación lógica. Por tanto, es explicable que Rousseau ni siquiera mencione este camino.

este esquema viene de pensamientos posteriores y se proyecta retrospectivamente sobre Rousseau; en este caso, está tomado de cierto Fichte.

106 Así P.-M. Masson, *La religion de Rousseau*, II, p. 79.

107 Véase todavía la *Lettre à M. de Franquières*, 15 de enero de 1769: OC IV, 1136; CC XXXVII, 15.

La referencia básica será, pues, el esquema empirista; parece innegable que en los análisis iniciales la fuente directa es Condillac, persona conocida de Rousseau por relaciones familiares y quizá lo más próximo a una “filosofía académica” que el ginebrino estudió<sup>113</sup>. Pero igualmente cierto es que el trecho que compartirá con Condillac es corto, ya que la explicación genética de las ideas no se transforma automáticamente en la medida de su valor y estas medidas, en general, coinciden más bien con intereses “racionalistas”<sup>114</sup>, como ya sucedía de manera apreciable con Locke. Si la razón recibe de fuera los contenidos de sus ideas, al margen de lo que signifique ese “fuera” y los mecanismos de transmisión, si ella misma necesita desarrollarse a la medida de las suscitaciones de la vida, es lógico que Rousseau tenga una concepción *instrumentalista* de la racionalidad; en una concepción similar, la razón no es una facultad creadora: “La razón es la facultad de ordenar todas las facultades de nuestra alma de un modo que conviene a la naturaleza de las cosas y a su relación con nosotros”<sup>115</sup>. Por tanto, hay algo previo que pone en marcha el ejercicio de la razón, la cual necesitará una guía para su desarrollo, pues es muy posible que se descarríe; así, hay *fronteras* que la razón no debe traspasar porque caería en abusos para los cuales no está dotada ni ofrece ninguna seguridad.

En una concepción instrumentalista ni el punto de arranque ni la última palabra pueden residir en los procesos internos de la racionalidad. Si se es sensualista con todas sus consecuencias, es preciso decir que “todo animal tiene ideas puesto que tiene sentidos e incluso combina sus ideas hasta cierto punto, sin que el hombre se diferencie de él en este sentido más que gradualmente”<sup>116</sup>, afirmaba Rousseau siguiendo de cerca al gran naturalista Buffon. La barrera infranqueable es de otro orden: “Percibo exactamente las mismas cosas en la máquina humana, con la única diferencia de que la naturaleza lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de

108 Creo que esta postura es la que encarna Wolmar en *La Nouvelle Heloise*, pues es una persona cultivada y de buena fe, pero “lo que la falta es la prueba interior o del sentimiento y ésta es la única que puede hacer irrefutables las restantes”: V, 5: OC II, 594. La figura de Wolmar presenta demasiados problemas para que ahora nos detengamos en ello.

109 Tal parece ser el motivo básico de la importante carta À M. de Franquières, de 25 de marzo de 1769, varias veces citada; pero no se ha encontrado hasta ahora la carta original a la que contesta la de Rousseau.

110 Cf. J. Locke, *Essay*, cit., IV, 14-16.

111 P. 571. Ésta es la formulación más precisa, pues sería válida incluso si tuviese razón Berkeley, cosa que Rousseau no cree, pero tampoco le parece un imposible metafísico; cf. la citada Lettre a M. de Franquières: OC IV 1139; CC XXXVII, 17. Podría pensarse si algún conocimiento deductivo produciría plena certeza en el campo de las matemáticas, pero sería una mera elucubración que no aporta nada.

112 *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV, 951.

agente libre”<sup>117</sup> o, lo que es lo mismo, “no es tanto el entendimiento el que marca la diferencia específica del hombre respecto a los animales cuanto su cualidad de agente libre”<sup>118</sup>. Esta prioridad de la libertad, no sólo es la mayor originalidad de Rousseau dentro del Siglo de las Luces<sup>119</sup>, sino el punto axial de todo su pensamiento y, con toda verosimilitud, el que genera todas sus tensiones, si es que no auténticas antinomias. Recordemos algunos puntos claves del proceso conforme a su génesis asociacionista, tanto a escala filogenética como ontogenética.

El punto de arranque es el sentir, cuya anterioridad genética es incontestable: “Para nosotros existir es sentir; es innegable que nuestra sensibilidad es anterior a la inteligencia”<sup>120</sup>. Sentir es un acto indiferenciado en cuyo análisis apuntan direcciones parciales que serán luego distintas. Si lo enfocamos hacia los objetos sentidos, tenemos las sensaciones, cuyos mecanismos iniciales no se diferencian de las operaciones animales. Si nos volvemos hacia el interior -¿no es esto simplemente el sentido interno que Locke llamaba “reflexión”?- esa misma sensación aparece como sentimiento de la propia existencia, en la que enraíza aquella elemental libertad que acabamos de mencionar. Rousseau saca amplio partido de la peculiaridad de las lenguas latinas en las que “sentir” es la forma verbal tanto de “sensación” como de “sentimiento”, una peculiaridad también cuidadosamente anotada por el articulista de la gran *Enciclopedia* y que permite matizar mucho los tópicos sobre el siglo que mencionábamos al comienzo de este estudio<sup>121</sup>. Que la prioridad, por inmediatez y por proximidad, corresponda al sentimiento no significa que éste no matice inmediatamente las propias sensaciones; Rousseau habla de una *razón sensitiva*, en la que las sensaciones, descritas al modo de Locke y de Condillac por su pasividad, sirven de base y están virtualmente abiertas a una *razón intelectual*, que es lo que ordinariamente se entiende por razón<sup>122</sup>; aunque teóricamente se postula una estricta continuidad entre ambas, algunos pasos intermedios (sobre todo, lo referente a la memoria y a la imaginación) aparecen oscuros y también Rousseau tropieza con el punto,

113 Por insólito que parezca tratándose de un filósofo “moderno”, creo totalmente sincero el elogio que le dedicó Rousseau: “No dudo de que la posteridad le reservará un lugar honorable y distinguido entre los mejores razonadores y los más profundos metafísicos del siglo”: *Émile*, II: OC IV, 343. Por eso, a pesar de la distancia de sus respectivos pensamientos, en días aciagos Rousseau optará por confiar finalmente a Condillac el manuscrito de *Rousseau juge de Jean-Jacques*; por cierto, el abate ilustrado cuidó escrupulosamente el legado.

114 Véase el cuidado análisis de H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques*, cit., pp. 49-83.

115 *Lettres morales*, II: OC IV, 1090. La fórmula elegida para la publicación es menos clara: “La razón no es otra cosa, por así decirlo, que un compuesto de todas las demás [facultades]”: *Émile*, II: OC IV, 317. Como repetidamente se ha notado, la fórmula es transcripción casi literal de Condillac: “Enfin la raison résulte de toutes les opérations de l’âme bien conduite”: *Essai sur l’origine de les connaissances humaines*, I, ii, 2 § 95, en E. B. de Condillac, *Oeuvres complètes* (Reprint de la

siempre difícil para todas las doctrinas empiristas, del comienzo de las ideas abstractas<sup>123</sup> y Rousseau se limita a dejar constancia de la dificultad: “La primera idea abstracta es el primero de esos escalones, pero tengo mucha dificultad para ver cómo se construye”<sup>124</sup>. Es claro también que el desarrollo de la razón refluye sobre la línea del sentimiento que, desde la constitutiva “perfectibilidad”<sup>125</sup> de la naturaleza humana, necesita ser debidamente desplegado. Por eso, la meta no es el cultivo de la racionalidad en sí misma, esperando utópicamente que el avance en el conocimiento transformará automáticamente a los hombres y a la sociedad; “la obra maestra de una buena educación es formar un hombre razonable”<sup>126</sup> y esto significa la ordenación de las capacidades humanas en su despliegue, no un racionalismo desbocado, pero tampoco un irracionalismo estúpido.

Es completamente arbitrario contraponer como alternativas excluyentes sentimiento y razón; es absurdo invocar a cualquiera de ellos como absolutos que se bastan a sí mismos y, por tanto, postular que uno de ellos pueda sustituir con ventaja las funciones que tradicionalmente se atribuían al otro. Por el contrario, razón y sentimiento designan dos ámbitos naturalmente permeables, de tal manera que si el sentimiento ofrece un apoyo para el despliegue ordenado de la razón, el desarrollo de ésta obedece a una lógica propia y refluye sobre el sentimiento modulando, a su vez, un desarrollo que siempre debe quedar abierto, por estar fundado en una perfectibilidad natural que no tiene un final absoluto prefijado. No es aceptable tomar un término como “sentimiento”, introducir en él toda la sobrecarga de significaciones y de irracionalidad que le inyectará posteriormente el romanticismo (incluidos ahí los matices del término alemán *Gefühl*) y, a continuación, proyectarlo retrospectivamente sobre un autor que ha escrito cuarenta años antes como Rousseau. Hay todo un arco semántico, que apoya e interactúa con la línea razón sensitiva-razón intelectual, y en el que se mueven términos como “sentimiento”, “conciencia”, “corazón”<sup>127</sup> e incluso alguna vez

edición de París 1821-22: Genève, Salatkiné 1970) I, p. 104; pero ni el sentido ni las consecuencias son las mismas.

116 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I: OC III, 141.

117 *Ib.*

118 *Ib.*

119 Cf. E. Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant* (Paris, Nizet 1979), p. 21. Para una valiosa visión de conjunto, véase B. Sierra y Arizmendiarréta, *Dos formas de libertad en J.-J. Rousseau*, cit.

120 P. 600. Rousseau reitera esto hasta convertirlo en un tópico; cf., por ejemplo, *Confessions*, I: OC I, 8.

121 G. Gusdorf, *La naissance de la conscience romantique*, cit., pp. 140-151 estudia ampliamente el gran artículo “Sensibilité-Sentiment”.

“instinto”<sup>128</sup>, terminología algo errática porque el intelectualismo dominante en Occidente arrojó al caos de lo informe todo lo que no entraba en la razón calculadora; aunque esos términos se mueven en el mismo ámbito general, no son sinónimos y una de las conquistas del arte literario de Rousseau es su capacidad para acercarse a él mediante un lenguaje evocador que apela a paisajes, colores, sabores, etc.

Una vez que el hombre sale del estado de naturaleza, sus mecanismos habituales quedan desbordados y es imprescindible el desarrollo de la razón, pues sólo ella puede sacar a la luz las relaciones entre objetos; en su dominio la razón no tiene ni límites ni rival posible: “Sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. La conciencia, que nos hace amar el primero y odiar el segundo, si bien es independiente de la razón, no puede desarrollarse sin ella”<sup>129</sup>, pues es claro que “la conciencia no nos dice la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; no nos dice lo que debe pensarse, sino lo que hay que hacer”<sup>130</sup>. Si las ideas no son innatas, en cambio sí lo es el sentido del bien, aunque la falta de ejercicio racional o su abuso puede fácilmente oscurecerlo: “Hay en el fondo del alma un principio innato de justicia y de virtud según el cual, a despecho de nuestras propias máximas, juzgamos de nuestras acciones y de las de los demás como buenas o malas, y a ese principio lo llamo conciencia”<sup>131</sup>. “Conciencia”, por tanto, es una modulación del más genérico sentimiento de la propia existencia en cuanto discierne el valor de los objetos, ya esclarecidos como tales por la razón, y ese valor se refiere a su capacidad humanizadora; la fórmula lapidaria que lo sintetiza ya está a punto: “La conciencia para amar el bien, la razón para conocerlo y la libertad para elegirlo”<sup>132</sup>.

Lejos de cualquier sentimentalismo, el cultivo de la razón no es sólo una posibilidad para el ser humano, sino que en realidad es un deber dentro del proceso de humanización; no se ha notado suficientemente que es la “sensible” protagonista de *La nueva Eloísa* la que en un momento clave de su vida justifica su corta y rica existencia aduciendo: “Amaba la virtud y cultivé mi razón en todo

122 En este punto es mucho más clara la primera redacción de *Émile*, el llamado *Manuscrit. Favre*, I: OC IV, 128-129. No es que varíe nada fundamental en la redacción definitiva (*Émile*, II: OC IV, 307, 417), pero está mucho más difuminado en un texto abigarrado, cosido de digresiones y anécdotas sin fin.

123 De hecho Rousseau habla de un “segundo nacimiento” del hombre como ser moral (*Émile*, IV: OC IV, 489-490), lo cual, en mi opinión, permite agrupar la obra en dos grandes bloques algo discontinuos, con mucho más rigor que la anecdótica división en libros: el primer bloque es el dominio de lo natural (libros I, II, y III) y el segundo es la progresiva toma de control de la propia existencia (libros IV y V)

124 *Émile*, IV: OC IV, 551.

125 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I: OC III, 142.

126 *Émile*, II: OC IV, 317.

tiempo”<sup>133</sup> y es la misma Julia la que en estricto paralelismo con el “instinto divino” que será la conciencia, habla de la razón como “luminaria divina”<sup>134</sup>. Por ello, lo *razonable* es que la compenetración de las facultades humanas tengan su punto central en la conciencia, sin duda y ante todo conciencia “moral” como tantas veces se ha aducido, pero también “consciencia” psicológica que necesita ser esclarecida; el punto álgido de la enseñanza del vicario está marcado por la famosa apóstrofe que ahora debe ser entendida literalmente: “¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios, tú eres la que conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada que me eleve por encima de los animales si no es el triste privilegio de vagar de error en error, gracias a la colaboración de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio”<sup>135</sup>.

La crisis de la teología natural viene dada, pues, porque sus argumentos ya no son *demonstraciones* rigurosas; son sólo *pruebas* (casi en sentido judicial) que nos abocarían a situaciones de indecisión sin el suplemento de la conciencia que conecta pragmáticamente los contenidos religiosos con la vida humana, al mismo tiempo que evita la posibilidad de un deísmo “frío” que distancia al concepto “Dios” de la vida cotidiana. Lo que propone Rousseau no debería, en buena ley, evaluarse con criterios estrictamente lógicos, pues el autor rechaza categóricamente ese criterio como una trasgresión de las fronteras de la razón condenada por la propia racionalidad. De nuevo me parece útil recurrir a Dilthey para tomar de él el concepto de “cosmovisión” (*Weltanschauung*); las cosmovisiones son miradas sinópticas sobre la totalidad que, tomando como centro las aspiraciones de la vida humana, buscan una visión armónica en la que se dibuje un horizonte capaz de ofrecer a esa vida una inserción con sentido; no pretenden que todos sus puntos ofrezcan un conocimiento riguroso capaz de soportar un examen lógico implacable, sino que lo decisivo es su capacidad para dar sentido a la existencia. No me solidarizo, en cambio, con Dilthey respecto a la visión historicista que diluye toda metafísica en una cosmovisión de hecho; al menos, la pretensión de las metafísicas es la de valer por su verdad interna y, si no lo consiguen, tampoco les debería añadir nada su posible utilidad para las acciones. Pues bien, a mi modo de ver, lo que encontramos en Rousseau es una *cosmovisión*, cuyo centro es la vivencia del orden, sustentado en la bondad divina, orden

127 El origen pascaliano del término se ha repetido siempre desde que la furiosa obsesión anti-pascaliana de Voltaire le llevó a señalar este aspecto en su ejemplar. Por cierto, parece que la *Profesión* fue el único apartado de *Émile* que verdaderamente leyó Voltaire, lo cual no impidió que lanzase sobre el conjunto de la obra las críticas más descalificantes.

que no sólo señala el camino a los actos humanos, sino que tiene también alcance normativo.

Todavía Dilthey nos puede prestar otro servicio sin necesidad de solidarizarnos con sus convicciones teóricas. Dado su marcado carácter antropocéntrico, las cosmovisiones presenten una gran diversidad, pero Dilthey cree que puede establecer una tipología tomando como referencia el eje central en torno al que se va integrando los distintos elementos que componen la totalidad; así, hay cosmovisiones artísticas, cosmovisiones religiosas y cosmovisiones filosóficas<sup>136</sup>. Si el calificativo designa el eje central (obsérvese que son exactamente las divisiones del espíritu absoluto en Hegel), es lógico que aparezcan como excluyentes entre sí. Pues bien, en el caso de Rousseau estaríamos ante una cosmovisión *filosófica*, que lleva dentro de sí una maltrecha teología natural y que, para ganar la certeza (al menos, subjetiva) que buscan las cosmovisiones, debe ponerse a *prueba* en la vida humana, preludiando de lejos el nuevo enfoque que tendrá su centro en las filosofías de la religión. En última instancia, pues, la certeza absoluta de la existencia de Dios depende de la plenitud humana que aporta una vida religiosa; es ella la que da a los contenidos teóricos la certeza de una *fe* y la que los transforma en *dogmas* seguros al reforzar su teórica probabilidad.

#### IV. EPÍLOGO: “MORALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA NATURAL”

La idea de una “cosmovisión” rousseauiana desata algunos nudos problemáticos, pero lanza un nuevo ciclo de problemas. La argumentación racional en su ámbito no tiene límites; por ello, se rechaza todo contenido con pretensiones teóricas que pretenda introducir un criterio inasumible para la razón, como sucede con la autoridad revelada, aunque se deje una puerta abierta a algunos de esos contenidos si son debidamente tamizados por un método de exégesis racionalista. Es la racionalidad misma la que debe ponerse a prueba sacando a la luz su inserción en la vida humana; tal es el criterio definitivo de lo razonable.

El mundo de Rousseau es claramente creacionista y lo es de manera especial el mundo humano, afectado en su desarrollo por un índice de radical contin-

128 Debido a los problemas creados por las explicaciones asociacionistas, con gran clarividencia Rousseau se distancia del término *instinto*, al que llama “oscura facultad” (*Émile*, IV: OC IV, 595) y hasta “término ininteligible” (*Lettres morales*, III: OC IV, 1097).

129 *Émile*, I: OC IV, 288.

130 *La nouvelle Héloïse* VI, 8: OC II, 698.

131 P. 598; sorprendentemente, Rousseau invoca unas líneas antes el argumento de un sentimiento universal. Esto es incompatible con el sensualismo de Condillac, que quiso hacer del asociacionismo una doctrina aplicable a la integridad del ser humano, pero no tanto con Locke, cuyo

gencia. No se opone a esto que Rousseau explicita sus dudas respecto al concepto de “creación de la nada”, pues “la idea de creación me confunde y sobrepasa mis capacidades”<sup>137</sup>. La prueba definitiva es, pues, la riqueza de sentido que aporta a la vida humana; pero éste es un tema amplísimo, probablemente el eje central en torno al que se estructura toda la obra de Rousseau y aquí deberé limitarme a una sugerencia esquemática.

Desde el momento en que lo especificante del ser humano es la libertad, no ofrece ninguna duda que la vida propiamente humana es vida moral; por ello, no me parece dudoso que “la perspectiva moral, que determina no sólo la validez de los contenidos sino también el *método*, es la columna vertebral de la arquitectónica de la *Profesión de fe*”<sup>138</sup>; en todo caso, la discusión vendría a la hora de analizar el despliegue de esa guía<sup>139</sup>. Digamos de manera rápida que la dimensión moral se activa en cuanto se ha abandonado el estado de naturaleza por el desequilibrio entre las necesidades que surgen y las fuerzas naturales disponibles; una cosa es “no corromper al hombre de la naturaleza al hacerlo apto para la sociedad”<sup>140</sup> y otra no percatarse de que la actualización de la perfectibilidad natural exige un arduo proceso de “desnaturalización”; en caso contrario, “aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de la naturaleza no sabe lo que quiere; siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus tendencias y sus deberes, no será nunca un hombre ni un ciudadano”<sup>141</sup>. Para sintetizarlo en una palabra, el núcleo de la moral es su carácter normativo; cuando ya no es suficiente la satisfacción semiautomática de las tendencias, el discurso deja de ser descriptivo y se hace prescriptivo. Fijémonos por un momento en esa normatividad.

En un trabajo, que goza merecidamente de la consideración de clásico, el gran neokantiano E. Cassirer aducía, oponiéndose a todos los tópicos de enton-

anti-innatismo teórico aparece acompañado de lo que se podría llamar un “innatismo” en el caso de los “derechos naturales”.

132 P. 605. Como casi todas las frases rotundas, también ésta es fruto de un laborioso proceso de decantación, del cual restan numerosas variantes.

133 *La nouvelle Heloise*, VI 8: OC II, 692.

134 *Id.*, III, 8: OC II, 362.

135 Pp. 600-601. Este texto transcribe con escasas variantes un pasaje de las *Lettres morales*, V: OC IV, 1111. No es éste el lugar para examinar otras variantes ni tampoco para buscar paralelismos y diferencias con otra famosa apóstrofe a la virtud que cierra el *Discours sur les sciences et les arts*, II: OC III, 30.

136 Sigo básicamente el estudio *Die geschichtliche Bewusstseins und die Weltanschauungen*, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 2 ed. (Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck und Ruprecht 1960), Bd. VIII, pp. 3-71. Buena adaptación y versión, a cargo de E. Ímaz, en W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo* (México, FCE 1945), pp. 3-63. Todavía Dilthey, al no creer en el valor cognoscitivo de las metafísicas, ofrece también una “tipología” de éstas en su escrito *Das Wesen der Philosophie: Gessamelte Schriften*, Bd. V, pp. 339-416; en la versión de Ímaz, *Id.*, pp. 147-216, pero ya no lo seguiré hasta ahí, aunque sería sencillo localizar la postura de Rousseau en esa tipología complementaria.

ces y de ahora, que Rousseau era el ejemplo más claro de una “ética de la ley”, en cuanto excluía a los sentimientos inmediatos a que tan dados eran los moralistas escoceses<sup>142</sup>. Pero ello no significa ceder a la tentación frecuente de proyectar retrospectivamente sobre Rousseau el esquema fundamental de la *Crítica de la razón práctica*; aunque posiblemente ambos filósofos se alimenten de un contexto común, sus caminos son distintos porque también lo son sus respectivos objetivos filosóficos. ¿Cómo asegurar el cumplimiento de la normatividad moral? Cuando ya no alcanzan nuestras muy limitadas tendencias, aunque haya un sentimiento innato de la bondad moral, del conocimiento del bien no se sigue automáticamente su elección y Rousseau es muy crítico con el intelectualismo moral. Sólo la búsqueda de una vida ordenada, en tanto que se va insertando como parte constitutiva del orden general, aparece como normativa desde el momento en que las acciones no son indiferentes para la aventura de la humanización. Pero esta línea sólo es estable porque Dios es el fundamento del orden y, de esta manera, el deísmo “cálido” de Rousseau inserta la divinidad en el núcleo dinámico de la humanización. Se ha destacado poco que la primera función de Dios en la vida humana en el caso de Rousseau, al revés de lo que sucederá en Kant, pertenece, si se puede hablar así, a la “analítica” de la obligatoriedad moral porque la conciencia sólo revela el deber en tanto que es en el hombre una “celestes voz”.

El segundo aspecto deriva de esto. Si la moralidad significa elección es porque existen conflictos entre distintos valores. Una vez que las tendencias no son suficientes, se activa otro orden que frecuentemente dibuja una línea en conflicto con la apuntada por las tendencias y, al no ser posible la *bondad* natural, se necesita la *virtud*; un ya desencantado Rousseau lo resumirá bien: “Dar satisfacción al gusto que nos lleva a hacer el bien es bondad, pero no virtud. Este término virtud viene de *fuera*. No hay virtud sin batalla, tampoco la hay sin victoria. La virtud no consiste sólo en ser justo, sino en serlo triunfando sobre las propias pasiones, dominando sobre el propio corazón”<sup>143</sup>. La realización del bien genera *mérito*; pero, si se ha de mantener el orden, ese mérito exige ser compensado conforme a su lógica sintetizada en la máxima: “*sé justo y serás feliz*” (p. 589) y Rousseau añade a continuación sin miramientos: “Nada de esto sucede si observamos el estado presente de las cosas”. Podría pensarse que la satisfacción del deber cumplido es ya suficiente compensación y Rousseau, tan consciente del poder del hombre (para bien y, sobre todo, para mal), no puede desdeñar este argumento con inconfundibles acentos estoicos; sin embargo, creo que es un argumento que sólo puede tener un valor complementario. En primer

137 P. 593. En un manuscrito de la *Lettre à Mons. de Beaumont* Rousseau, probablemente instruido por lecturas del oratoriano R. Simon, ofrece un esbozo de crítica filológica, duda de que la habitual traducción del comienzo del *Génesis* sea correcta y no se fía de los Setenta; compárese la

lugar, porque el orden no es una arquitectura estática en la que cinemáticamente se averigüe el punto de cada acto desde un ideal eje de coordenadas cartesianas ya dado previamente; la plasticidad de la naturaleza humana hace que las acciones sean invenciones y busquen un ordenamiento mediante una inmersión en lo desconocido que no nos puede poner al abrigo de todo error y frente al cual sólo queda la invocación constante de la buena fe; por indeleble que se quiera la huella de los principios morales, puede de hecho oscurecerse hasta resultar totalmente ineficaz. Pero, en segundo lugar, hay otro problema más radical porque no estamos hablando de ninguna conciencia pura, sino de un ser sensible y la ordenada compensación exige otra vía: “Hay que ser feliz, querido Emilio: tal es el fin de todo ser sensible, el primer deseo que imprime la naturaleza y el que no nos abandona nunca”<sup>144</sup>. Si el mérito de la virtud exige frecuentemente el sacrificio del placer sensible y se quiere evitar un ascetismo tenebroso, el orden moral sólo se puede mantener si un ser justo compensa adecuadamente al virtuoso; sin ello, el “orden” moral se desmoronará y ni siquiera sabremos si el principio innato del bien es otra cosa que una ilusión: “Si la divinidad no existe, sólo el malvado (*méchant*) tiene razón, el bueno no pasa de ser un insensato” (p. 602). Ésta es la prueba de fuego para arrancar el asentimiento firme a la existencia de Dios, pero también es la prueba de fuego para el orden moral; la razón definitiva del sostenido enfrentamiento de Rousseau con el ateísmo no es tanto la difusión de opiniones teóricas extravagantes y harto improbables, sino que la coherencia de tales opiniones deberá desembocar en el inmoralismo.

La moral es, pues, el ámbito en el que definitivamente se prueba la religión, una tesis que con muchas variantes se hará habitual en el siglo XVIII. Pero en Rousseau la firmeza del mundo moral depende de la existencia de Dios y no es ella misma la prueba ni siquiera la rampa de lanzamiento de una prueba de la existencia de Dios: porque Dios existe, la moral es el camino normativo de humanización. Por tanto, los argumentos de Rousseau están tomados de una desvincijada teología natural que ya no genera demostraciones incontestables y necesita reforzarse *subsidiariamente* con la invocación pragmática de su eficacia moral. De esta manera, la religión aparece incrustada en el núcleo mismo de la moral y, si bien no puede decirse que los contenidos teóricos de la religión y los de la moral sean idénticos, los actos religiosos sí son los actos morales, aunque sobre esta base Rousseau no niegue toda revelación posible, siempre que no pretenda violar las fronteras de la racionalidad.

Esta fuerte moralización de la religión –al fin, el aspecto en el que insisten los apologistas de todos los tiempos– tiene la finalidad de convertir la religión en

redacción publicada (OC IV, 956-957) con otra variante aquí más explícita (OC IV, 1739). Pero el principio básico es claro: “Es más creíble que la Biblia esté adulterada que un Dios injusto o malhechor” (*Lettre à D’Alembert*: OC, V, 12), lo cual es una peculiar aplicación del principio protestante

refuerzo de las aspiraciones humanistas acortando toda distancia entre lo natural y lo sobrenatural. La contrapartida inevitable es una reducción de eso sobrenatural a una mera prolongación de lo natural o, cuando menos, la retirada de lo sobrenatural del núcleo esencial de la religión y su colocación como aspecto derivado y periférico. Este planteamiento me parece vulnerable a medio plazo en dos puntos, que ahora también me limito a enunciar.

Si se trata de un refuerzo del humanismo apoyado prometeicamente en el poder del hombre, el peligro es que se trate de una mera potenciación de ese poder; bastaría reafirmar con mayor fuerza la autonomía de ese poder para que la potenciación religiosa se convierta en proyección alienante, que está necesitada de una drástica reducción antropológica. No se trata fundamentalmente de que la vía seguida desemboque en unos predicados con una fuerte connotación antropomórfica, cosa que con razón no preocupa mucho a Rousseau, sino de que la vida moral ya no sirve como banco de prueba para una religión que no ha dejado ningún espacio a la gratuidad.

Todavía hay otro punto vulnerable más radical. Si es la firmeza de la vida moral el campo de revelación de la religión, es porque Rousseau, en este punto lo mismo que Kant, parte de que la moralidad es un *factum* incontestable. Pero todo el edificio se vendría abajo ante la simple posibilidad de un nihilismo moral, cosa que Rousseau nunca llegó a pensar a fondo, aunque sí parece intuir alguna eventualidad al ponerse en tensión frente al immoralismo que, antes o después, deberá seguirse del ateísmo. La cuestión ya no sería ahora analizar la adecuada atribución de los predicados divinos, sino la ausencia de cualquier base para esos mismos predicados.

ANTONIO PINTOR-RAMOS