

## EL DUALISMO ANTROPOLÓGICO EN ROUSSEAU

*Sumario:* Este estudio analiza la importancia sistemática del dualismo antropológico en el pensamiento de Rousseau. El “dualismo espontáneo” nace de las consecuencias negativas del materialismo respecto a la moral. Por tanto, es el orden moral la clave para la exposición y defensa del dualismo antropológico. Pero la idea de una “perfectibilidad” de la naturaleza humana convierte ese dualismo habitual en un original “dualismo dinámico”. También la moral es la base que da al dualismo sentido religioso como tercer “artículo de fe” del Vicario Saboyano, una conceptualización que ofrece varias dificultades desde el punto de vista de su sistematización estructural.

*Palabras clave:* Rousseau, dualismo, materialismo, moral, inmortalidad, libertad.

### THE ANTHROPOLOGICAL DUALISM IN ROUSSEAU

*Abstract:* This essay analyzes the systematic importance of the anthropological dualism in Rousseau's thought. The “spontaneous dualism” is an issue from the negatives consequences of materialism toward the moral life. Therefore, the moral order is the key for the explanation and maintenance of dualism. But the idea of “perfectibility” of the human nature changes this common dualism in a original “dynamic dualism”. Moreover, is the moral ground what provides its religious meaning to dualism, like third “article of faith” of Savoyard Vicair, a article which offers many difficulties from the point of view of its structural systematization.

*Key words:* Rousseau, dualism, materialism, morality, immortality, freedom

### 1. FRENTE AL MONISMO

Uno de los puntos que provoca una inicial sorpresa cuando se analiza esa cima del pensamiento de Rousseau que es la *Profesión de fe del vicario saboyano*<sup>1</sup> es el contenido del tercer artículo que el sacerdote propone a su pupilo: “El hombre es libre en sus acciones y, en cuanto tal, está animado por una sus-

1 Para todos los temas textuales, véase mi edición anotada de J.-J. Rousseau, *La profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios* (Madrid, Trotta 2007).

tancia inmaterial”<sup>2</sup>. La sorpresa no proviene de la admisión de un alma inmaterial o incluso, dicho con más fuerza y con terminología más tradicional, de la aceptación de la inmortalidad del alma; ya en el gran carta a Voltaire de 1756 esta convicción aparece encadenada en el razonamiento conciso que resume su visión del mundo: “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”<sup>3</sup>.

Sin embargo, estos dos pasajes, separados por muy pocos años, presentan matices diferenciales. La carta de 1756 vincula la *inmortalidad* del alma con la existencia de un Dios justo y poderoso en la línea del optimismo que por entonces corría bajo la autoría de Leibniz, pero que en realidad venía servido por la divulgación poética de A. Pope. El vicario, en cambio, habla directamente de la libertad y de la *inmaterialidad* del alma, un conocimiento aparentemente “racional” —cuando menos, “razonable”—, tomado de las divulgaciones metafísicas tradicionales o racionalistas. Nadie ignora que en esas tradiciones metafísicas vulgarizadas el paso de la inmaterialidad a la inmortalidad es directo; pero el vicario saboyano llama la atención sobre una laguna en este paso: “El hombre sólo vive a medias durante su vida y la vida del alma comienza sólo a la muerte del cuerpo. Pero ¿qué vida es ésa? ¿Es el alma inmortal por su propia naturaleza? Mi entendimiento no concibe nada sin límite, todo lo que se llama infinito se me escapa [...]. Creo que el alma sobrevive al cuerpo lo bastante para el mantenimiento del orden; ¿quién sabe si esto es suficiente como para durar siempre?”<sup>4</sup>. Ese “orden” al que se refiere el vicario viene enunciado por lo que podríamos considerar el axioma básico de todo el pensamiento moral rousseauiano: “Sé justo y serás feliz”<sup>5</sup>, cuyas condiciones de posibilidad son inextricablemente complejas y guían la arquitectura de la cosmovisión de Rousseau.

La sorpresa que produce el discurso didáctico del vicario saboyano no reside en su afirmación de la inmaterialidad del alma, tesis trivial y tópica que circula por todos los catecismos católicos y reformados. Lo sorprendente es que el vicario le otorga el estatuto epistemológico de un “dogma” o “artículo de fe”, al

2 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). Aquí *Emile*, IV: OC IV, 586-587.

3 À M. de Voltaire, 18 de agosto de 1756: OC IV, 1070. También con variantes en 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)]; aquí CC IV, 47.

4 *Emile*, IV: OC IV, 590.

5 *Emile*, IV: OC IV, 589.

lado de Dios como causa primera del movimiento y Dios como inteligencia ordenadora del cosmos<sup>6</sup>; no debe olvidarse, en cambio, que en los tres casos se está hablando de una religión natural y, por tanto, sus contenidos deben ser “racionales”, con todas las precisiones que en Rousseau exige este término. Sin embargo, hay dos puntos perturbadores respecto a la tradición: Rousseau exige para el paso de la inmaterialidad a la inmortalidad la intervención directa de Dios porque de la certeza de la inmaterialidad del alma sólo se sigue racionalmente una *supervivencia* a la muerte corporal, pero tal supervivencia no significa de modo positivo una *inmortalidad* sin término; a pesar de ello, en mi opinión, Rousseau omite algo, pues de la existencia de Dios directamente no se deduce nada respecto a la inmortalidad, sino que se necesita al menos la idea de un Dios *creador* (como quiera que se entienda tal creación) y, si ambas cosas parecen pasar por idénticas es porque cuando en la Europa moderna se ofrecen pruebas “racionales” de la existencia de Dios (o eventualmente se refutan) de hecho se está hablando del significado cristiano del término “Dios”. El otro punto gravemente perturbador es que Rousseau parece incluir dentro del mismo artículo de fe la existencia de la libertad y la inmaterialidad, algo que es nuevo en el enunciado del vicario saboyano, pues en el primer borrador Rousseau más bien parece inferir la inmaterialidad de la certeza inmediata de la libertad<sup>7</sup> y ello significaría que la realidad de la libertad es mucho más amplia que su conceptualización metafísica; además, ¿es la inmaterialidad o incluso la inmortalidad del alma un contenido específicamente “religioso”? Quizá la pregunta cuando Rousseau escribe debiera formularse al revés: ¿por qué los críticos del cristianismo —sean deístas o ateos— dirigen sus ataques contra un contenido que, en teoría, siempre se afirma que forma parte del patrimonio de la razón natural? La respuesta está al alcance de cualquiera pues en todas las apologéticas del cristianismo la tesis de la inmortalidad del alma es la base de la existencia de premios y castigos en la vida futura, lo cual es el arma que parece más eficaz para fortalecer la normatividad de los mandamientos divinos<sup>8</sup>.

6 Sobre estos temas mi estudio “Rousseau: En el crepúsculo de la teología natural”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 33 (2006) 181-230. En realidad, el presente estudio complementa el citado; por ello, daré por supuestas las cuestiones generales sobre la religión rousseauiana y los caminos de acceso a su sistema de certezas.

7 La primera redacción de *Emile* —conocida como *Manuscrito Favre*— apenas contiene en estos temas unos apuntes aún no sistematizados; allí se afirma: “Si es cierto que el hombre es libre, ved qué grandes descubrimientos he hecho. He visto que el pensamiento tiene un sostén distinto de la materia. La unidad de sustancia era producto de mi vanidad”: *Emile (Ms. Favre)*, III, 5: OC IV, 222.

8 No es propósito del presente estudio entrar en tema tan espinoso; en el llamado *Símbolo apostólico* sólo se menciona la esperanza en la “resurrección de los muertos”, algo que nada tiene que ver con una inmortalidad *natural* del alma. Pero el Concilio Lateranense V estableció en 1513: “Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma es mortal y única en todos los hom-

De esta primera aproximación podemos sacar el provecho, nada despreciable, de centrar el enfoque del tema. Rousseau se ve obligado a colocar en el núcleo de su pensamiento lo que en otro lugar he llamado una “cosmovisión filosófica” y dotarla de un rigor lógico que por su temperamento hubiera preferido evitar. La doctrina comúnmente aceptada durante el siglo XVIII es la de un dualismo antropológico vulgarizado, cuyos nudos aporéticos (la comunicación de sustancias) se esquivan por el insólito procedimiento que Descartes había recomendado a la princesa Isabel de Bohemia: “Sólo utilizando la vida y las conversaciones corrientes, al mismo tiempo que uno se abstiene de meditar y estudiar, es como se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo”<sup>9</sup>. De este modo, con la fórmula de un insigne estudioso, Rousseau “es espontáneamente dualista”<sup>10</sup>. Esto aparece con claridad a contrapelo cuando se analiza la tempestuosa reacción que provocan algunas obras claramente materialistas publicadas hacia la mitad del siglo, reacción que en principio podría parecer desproporcionada porque se trata de una corriente semi-clandestina y minoritaria; reacción que incluso podría considerarse políticamente imprudente porque en su virulencia le hace amplia publicidad a unos libros con escasos atractivos y, si es cierto que los condena al mercado clandestino, en este tiempo de fuertes censuras eclesiásticas y políticas el mercado clandestino de libros está al menos tan bien organizado como el legal.

Fijémonos por un momento en el “asunto Helvétius” porque marca un punto crucial en la historia de las Luces en Francia y porque es la causa próxima de la organización del núcleo ideológico de Rousseau.

El 1758 el conocido librero parisino Durand ponía a la venta un libro titulado *De l'esprit* (puede especularse con la traducción más adecuada); como autor, primerizo en estas labores, figuraba C.-A. d'Helvétius y la obra había pasado la censura obteniendo el correspondiente privilegio real. Nada parecía presagiar la tormenta que inmediatamente desencadenó y el que menos la esperaba era su sorprendido autor que, sucesivamente, se verá obligado a firmar dos retractaciones humillantes, lo que le dejó suficientemente desanimado para no continuar su carrera literaria; sus escasas publicaciones posteriores aparecieron después de su muerte. Hay muchas teorías que intentan explicar el hecho de que *De l'esprit* se

---

bres, así como a los que pongan en duda estas cosas, pues ella no sólo en verdad y por sí sola es la forma del cuerpo humano..., sino también inmortal” (H. Denzinger, *Enchiridion simbolorum*, n.º 738). Es cuestión harta discutida hasta qué punto la clara intención antiaveroísta de la condena implica la consagración de una determinada terminología más allá de los inevitables usos de una época. El tema tendrá algún reflejo en Rousseau.

9 *Lettre à Elisabeth*, 28 de agosto de 1643: R. Descartes, *Oeuvres*. Éd. Adam-Tannery, III, p. 692.

10 H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* (Paris, Vrin 1970), p. 163.

convirtiese en asunto de Estado (el delfín manifestó expresamente su disgusto) y es indudable que fue un cúmulo de factores heterogéneos lo que desencadenó una tempestad de virulencia extraordinaria. Su autor, nacido en 1715 y por tanto en ese momento de edad madura, pertenece a una familia originaria del Palatinado; su padre era médico real y el autor amasó una inmensa fortuna como financiero, terrateniente y empresario, lo cual le proporcionó contactos de alto nivel, que llegaban a las mismas personas de los reyes y el delfín. Este rico burgués mantuvo uno de los salones más brillantes y más cultos en el París de la época; en él eran habituales personas como Diderot o el propio Rousseau, pero también recalaban allí extranjeros ilustres de viaje por Francia como Hume, Adam Smith o Beccaria. Fue este ambiente culto el que debió inspirar el núcleo básico de su libro, de tal modo que ese mundo artificioso de los salones dieciochescos propició la ingenuidad de firmar con su propio nombre un libro de ideas radicales aparecido en un momento singularmente inoportuno; asimismo, parece obvio que confiaba en exceso en la protección de sus poderosos amigos y no dudó en utilizar tretas para obtener el privilegio real, lo cual por cierto terminará por costarle el puesto al censor, a pesar de los inútiles intentos de Helvétius por evitar tales consecuencias.

Desde un punto de vista, Helvétius no dejaba de tener razón. Su libro “es un singular mosaico de ideas corrientes, compuesto con esmero y paciencia. Escasamente original en lo particular, lo fue, sin embargo, por el diseño de conjunto que otorgaba un significado más radical a las tesis aisladas que aparecían allí incorporadas”<sup>11</sup>. El libro, en el que coexisten en blando sincretismo doctrinas y propósitos de procedencia muy heterogénea, es la organización sistemática de una cosmovisión materialista, supuestamente avalada por el empuje del nuevo método científico, pero demoledora con los puntales ideológicos y los apoyos sociales del viejo régimen.

Helvétius tampoco valoró suficientemente que Francia estaba en guerra. Luis XV se había embarcado en la peligrosa aventura de la llamada Guerra de los Siete Años (1756-1763); la coalición de las viejas monarquías europeas (Austria, Francia y Rusia, principalmente) se enfrentó a otra coalición liderada por la Gran Bretaña y la Prusia de Federico el Grande; las ambiciones francesas de dominar las riberas del Rin probablemente servían como evasiva para desviar la atención de gravísimos problemas internos, pero la guerra iba mal, Francia sufrió severas derrotas en Rossbach (1757), en Crefeld (1758) y en lo que actualmente es Canadá el dominio francés en América comenzaba su declive cuando las tropas británicas obligaron a firmar la Capitulación de Louisbourg (1758); como es sabido, Napoleón daría fin al proceso vendiendo el Estado de Luisiana en 1803 a

11 P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau* (Bari, Laterza 1973), p. 486.

unos Estados Unidos ya independientes. Todas las fuerzas que apoyaban el tambaleante antiguo régimen se movilizaron para culpar de los desastres a las nuevas ideas radicales; era conocida la admiración de esos “filósofos” por el monarca “ilustrado” de Prusia y también era bien sabido, como ya le había sucedido a La Mettrie, que la corte de Postdam ofrecía protección a los perseguidos por sus ideas innovadoras en otros países; aunque carezca de todo fundamento, la imaginación popular se enciende con intrincadas historias de conspiradores y se tranquiliza asimismo buscando algunos vendepatrias a los que culpar. En esta línea, el libro *De l’esprit* sirvió de cabeza de turco y, además, disgustó a los propios enciclopedistas pues en su condena arrastró también la revocación del privilegio para la *Enciclopedia*; la potente maquinaria de la reacción mostró todo su poder ante un enemigo común: jesuitas y jansenistas —en lo demás enemigos irreconciliables—, revocación del privilegio real, decreto del ordinariamente templado arzobispo de París repetido en la mayoría de las diócesis de Francia, condena del Parlamento, quema pública del libro, censura de la poderosa Sorbona cuando el libro ya había sido colocado en el *Index*. Ni siquiera “los filósofos” apoyan a Helvétius; Voltaire o el mismo Diderot consideran como mínimo imprudente la publicación, aunque optarán por no hacer públicas sus discrepancias, las cuales parecen proceder básicamente de que Helvétius no se acoge a las ambigüedades a que ellos estaban habituados.

La posición de Rousseau es distinta. Su evolución personal le ha ido alejando de las ideas que alentaba “la camarilla de Holbach” (*la coterie holbachique*) y finalmente también había roto con su otrora íntimo amigo Diderot; pero mientras que el acaudalado barón y el plebeyo ginebrino se detestaban recíprocamente<sup>12</sup>, la situación respecto a Helvétius era distinta. Rousseau quedó tan desconcertado como el propio Helvétius con la magnitud de la reacción contra *De l’esprit* y estaba muy lejos de imaginar que muy poco después esa misma maquinaria, ya engrasada, se iba a lanzar contra él. Por otra parte, el libro le parecía completamente desolador y, por coherencia intelectual, necesitaba refutarlo, pero no quería aparecer del lado de los perseguidores pues apreciaba sinceramente a Helvétius y no había olvidado que en situaciones de apuro había contado con su generosidad. Una nota tardía explica la decisión tomada: “Hace algunos años, al aparecer un libro célebre, decidí atacar sus principios que consideraba peligrosos. Estaba trabajando en esto cuando tuve noticia de que el autor era perseguido. Al instante, eché mis hojas al fuego, juzgando que ningún deber autoriza la bajeza de unirse a las turbas para destruir a un hombre honorable oprimido. Cuando todo se calmó, tuve oportunidad de exponer mi sentir

<sup>12</sup> El arisco barón d’Holbach llamaba a Rousseau “ese pequeño lacayo”; la expresión *petit cuistre* (*Confessions*, VIII: OC I 387) —con el doble sentido de fámulo y pedante— debía resultar particularmente ofensiva para “el ciudadano de Ginebra”.

sobre el mismo tema en otros escritos, pero lo hice sin nombrar el libro ni el autor. Creí que debía añadir este respeto por su desdicha a la estima en que tuve siempre a su persona. Tampoco creo que esta conducta sea una particularidad mía; es común a toda la gente honesta”<sup>13</sup>. Con algún posible desajuste en la cronología referida, esta declaración de un Rousseau entonces perseguido parece exacta: hasta donde sé, ni en sus obras publicadas ni en las póstumas se cita ni una sola vez el nombre de Helvétius<sup>14</sup>; sin embargo, *De l'esprit* tiene tanto relieve en la estructuración de *La profesión de fe* que incluso podría reprochársele una sobrevaloración de su mérito real.

Pero las relaciones entre Rousseau y la corriente materialista en la que se inscribe el libro de Helvétius es asunto complejo y, por ello, ha sido objeto de enfoques y valoraciones divergentes; es cierto, además, que el término “materialismo” encierra muchos matices distintos, como se ha puesto de relieve reiteradamente, pero esto no afecta aquí al asunto fundamental. Aunque el margen de sorpresa que ya nos va quedando en este punto es escaso, los poderosos y cultos críticos de Helvétius se refieren a detalles en los que repiten tópicos, pasando de lado frente al objetivo básico del libro y, de modo paradójico, reduciendo así las probables ambiciones del autor. Esto se apoya en una ambigüedad inicial, muy difícil de aclarar porque se expande en incontables ramificaciones durante todo el siglo. Haré una somera alusión al núcleo básico centrándome en dos círculos concéntricos: Helvétius ofrece un planteamiento *naturalista*, que aparece radicalizado en una forma de *materialismo*.

El naturalismo se nutre de una corriente imparable en el mundo moderno al calor de la emancipación de las ciencias, cuyo objetivo es explicar el funcionamiento de los fenómenos sin recurrir a cualidades ocultas o a causas ajenas al propio orden natural. Esto explica que en el siglo XVIII el término “naturaleza” sea una palabra talismán, que mezcla múltiples significados descriptivos y normativos, difíciles de sistematizar unitariamente; resumiendo sesudos estudios dedicados al tema, se puede decir que “la idea de naturaleza aparece como un paradigma epistemológico y axiológico de tal complejidad que, si se pretende sustituir por el modelo de la cadena de los seres, se tropieza con los mismos problemas planteados en otro orden”<sup>15</sup>. La filosofía de Rousseau no es ni mucho menos ajena a la magia que rodea al término “naturaleza” en esta época.

13 *Lettres écrites de la montagne*, I: OC III, 693.

14 Hay una excepción, que no es una “obra” de Rousseau. H. Gouhier recoge con buen criterio las anotaciones marginales de mano de Rousseau en su ejemplar del libro de Helvétius; cf. OC IV, 1121-1130.

15 G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières* (Paris, Payot 1972), p. 306.

Ciertamente el círculo se estrecha si hablamos de “materia”. No sólo porque quedan fuera las presuntas entidades inmateriales, objeto de discusiones insolubles conforme a los criterios de evaluación pública que se van imponiendo en el orden del saber, sino porque la invocación de la materia llevaba implícito el propósito de ajustarse a un tratamiento “científico”, esto es, leyes necesarias que enraízan en los mismos componentes materiales y, al buscar su suficiencia, se cierra por principio a cualquier intromisión de algún orden inmaterial. Todos los investigadores resaltan que, a partir del escándalo producido por las publicaciones de La Mettrie<sup>16</sup>, el concepto de “materia” coloca en primer plano la idea de una materia internamente animada, cuya fuerza constitutiva se va desplegando inexorablemente en las actividades de los seres vivos, incluidas a veces las más refinadas que surgen dentro de la humanidad: el pensamiento y la moral. Así la polisemia del término “naturaleza” se transfiere al término “materia” y da por resultado que “la noción de ‘materialismo’ pierde todo sentido preciso, pues el dominio abarcado pone en juego no sólo la relación de la materia con la materia, sino también la relación del hombre con el hombre que pasa por los senderos de la materia”<sup>17</sup>.

La Mettrie no dudó en reclamar para su causa la autoridad de científicos tan respetados como el profesor de medicina holandés Boerhaave o el fisiólogo suizo A. von Haller; desde entonces y hasta Holbach o Cabanis, el materialismo francés se presentará como “científico”, lo cual significa dos cosas distintas. Significa, por una parte, que esta filosofía se desarrolla desde un enfoque inmanente como el consagrado por la ciencia moderna y postulando una trasposición del método científico al método del filosofar<sup>18</sup>, lo cual no parece que ofrezca ninguna ventaja si no se está suponiendo de manera implícita algún monismo metafísico o, al menos, metodológico, cuestiones que en teoría se dice desdeñar. Por otra parte, el término “científico” envía el mensaje poco disimulado de que el rigor de la filosofía así adjetivada está avalado por la ciencia en cuya proximidad se mueve; pero, si en todos los casos “ciencia” y “cientificismo” son dos cosas distintas, aquí debemos ser especialmente cautos porque este materialismo vitalista se incubaba al

16 J.-O. de La Mettrie, médico bien situado, publicó con un propósito explícitamente ateo su *Histoire de l'âme* en 1745; la condena en Francia le obligó a huir a Holanda, donde en 1747 publicó su obra más célebre, *L'Homme-machine*; el escándalo desencadenado le obligó a refugiarse en la corte de Postdam donde contó con la protección de Federico el Grande hasta su muerte en 1751. Hay una edición accesible: J.-O. de La Mettrie, *Obras filosóficas*. Ed. de M. Gras Balaguer (Madrid, Ed. Nacional 1983).

17 G. Gusdorf, *Dieu, l'homme, la nature...*, cit., p. 322.

18 Aun es aprovechable la obra de P.Naville, *D'Holbach et la philosophie scientiphique au XVIII<sup>e</sup> Siècle*. 2 ed. (Paris, Gallimard 1967). La limitación de esta obra no procede tanto de las convicciones marxistas del autor que le llevan a tratar a Holbach con la plantilla del “precursor”, sino de un asombroso acriticismo frente al científicismo del barón.



calor de estudios fragmentarios sobre los seres vivos, estudios que aun no han fraguado en una biología científicamente estabilizada<sup>19</sup>. No es extraño, por tanto, que estas antropologías pretendidamente científicas arrastren y transmitan un fuerte componente “ideológico”, que ni siquiera está ausente en naturalistas tan destacados como Lineo o Buffon y que en la corrientes más radicales no queda compensado por el supuesto beneficio de liberar a la humanidad de sus prejuicios y de sus supersticiones<sup>20</sup>.

Dentro de esa línea concreta, la obra de Helvétius tiene un papel relevante y quizá no sea exagerado decir que “es el texto paradigmático de la concepción del hombre en la época de la Ilustración”<sup>21</sup>. El interés no proviene, en mi opinión, de su escasa originalidad, sino de presentarse sin tapujos en todo su rigor y coherencia lógica, frente a las constantes ambigüedades de Voltaire o del mismo Diderot. Si los distintos críticos de la obra caen en la repetición rutinaria de lugares comunes, Rousseau capta que el objetivo último de Helvétius es un ambicioso proyecto pedagógico y social que reduce la conducta a leyes necesarias previsibles. A Rousseau esto le parece “peligroso” porque ese necesarismo hace del hombre un autómatas, sin que a este respecto sea significativo el paso de un materialismo mecanicista o otro vitalista; ello convierte en ilusorio cualquier proyecto de humanización y, en cambio, pone en manos de cualquier tirano armas esclavizadoras.

Podría pensarse, pues, que, frente al supuesto progresismo de los materialistas, Rousseau restaura las posturas más reaccionarias y conservadoras<sup>22</sup>, de tal modo que el tema carecería de interés ya que es este preciso punto el que funda este severo juicio: “Al igual que sus preferencias por las poblaciones agrarias, la *Profesión de fe del vicario saboyano* parece en conjunto algo de interés anticuario o meramente biográfico”<sup>23</sup>. Me propongo demostrar que el tema es más complejo y, lejos de ser “prescindible”, forma parte del núcleo del pensamiento rouseauniano.

19 Es importante en este punto tener presente el estudio clásico de J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> Siècle* (Paris, Colin 1963).

20 Tema analizado en M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*. Tr. F. González Aramburo (México, Siglo XXI 1975).

21 C. Flórez Miguel, *La filosofía europea en la Ilustración* (Madrid, Síntesis 1998), p. 73.

22 Conforme a este esquema se plantea la obra de M. J. Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las Luces* (Madrid, Tecnos 1987).

23 R. D. Masters, *The political philosophy of Rousseau*. 2 ed. (New Jersey, Princeton Univ. Press 1976), p. 428. Aunque éste tampoco sea un argumento definitivo, nótese que todos estos contenidos reaparecen en la *religión civil*: “La existencia de Dios poderoso, inteligente, bienhechor, providente y provisor, la vida venidera, la dicha de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: éstos son los dogmas positivos”: *Du contrat social*, IV 8: OC III, 468.

## 2. UNIDAD Y FRACTURA

El aprecio de Rousseau por Helvétius no se reduce exclusivamente al respeto por su persona. El ginebrino se movió en los mismos ambientes intelectuales y simpatizó con enfoques comunes, dirigidos contra los mismos adversarios, pero compartiendo también el mismo ideal común que no es otro que el que caracteriza a la “ilustración”, conforme a la conocida exposición de Kant. Sin embargo, los caminos hacia esa meta se fueron haciendo cada vez más divergentes porque Rousseau vivió en carne propia algo que es característico del materialismo y frente a lo cual todas las divergencias y matices entre las distintas formas de materialismo, puestas de relieve por los historiadores<sup>24</sup>, resultan irrelevantes. Rousseau no entiende que el materialismo se presente como la avanzadilla del progreso que se propone liberar a la humanidad si el objetivo es reducir todas las actividades humanas a leyes necesarias e inexorables, sean “físicas” o “vitales”. ¿Qué clase de “liberación” puede ser ésa, cuyo resultado es reducir a los hombres a meros juguetes de fuerzas ciegas, cuando al fin “liberación” no pasa de ser un término negativo? No basta con decir que el progreso consiste en liberar a la humanidad de prejuicios y supersticiones; aun si fuese cierto, queda por saber qué se hace con esa liberación ganada<sup>25</sup>. Rousseau lanza una crítica fuertemente incisiva, en la que viene a decir que obras como *De l'esprit* muestran una sobrecogedora coherencia en la que sólo quedó descuidado un agujero: la actividad del autor que escribió el libro resulta inexplicable conforme a los principios que el propio libro establece; esta incoherencia de base le arranca una enérgica repulsa: “Alma abyecta, es tu triste filosofía la que te hace semejante a las bestias o, más bien, quieres en vano envilecerte; tu genio testifica contra tus principios, tu corazón bienhechor desmiente tu doctrina e incluso el abuso de tus facultades prueba su excelencia, a tu pesar”<sup>26</sup>. ¿Qué se hizo, entonces de aquel ideal unificador, que parece consustancial al proyecto ilustrado y que está en la base misma que puso en marcha una obra tan significativa como la *Enciclopedia*?

En un pasaje ya citado del *Manuscrito Favre* Rousseau decía que el ideal de una “unidad de sustancia” es producto de la vanidad humana; es decir, se busca

24 El editor español llega a hablar tautológicamente de “materialismo helveciano”, que por supuesto intenta explicar: cf. J. M. Bermudo, “Introducción” a su edición de C. A. Helvétius, *Del espíritu* (Madrid, Ed. Nacional 1984), p. 31.

25 Aunque el problema es complejo, quizá no esté de más recordar el enunciado marxiano de la 10ª de las *Tesis sobre Feuerbach*: “El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno [el marxista] es la sociedad humana o la humanidad social”. K.Marx-F. Engels, *La ideología alemana*. Tr. W. Roces, 5 ed. (Montevideo/México, Pueblos Unidos/Grijalbo 1974), p. 668.

26 *Emile*, IV: OC IV, 582.

un monismo metafísico en el que poder correlacionar todo al estilo de Spinoza, pero ésa es una ambición incontrolada que sobrepasa las posibilidades de la razón humana. Pero “el ideal” no desaparece sin más: “El hombre natural es todo para sí; es la unidad numérica, el entero absoluto que no tiene relación más que consigo mismo o su semejante”<sup>27</sup>. Cuando se despliegue el proceso de humanización, el vicario se encontrará con una situación inversa: “No, el hombre no es uno: quiero y no quiero, me siento a la vez esclavo y libre, quiero el bien, lo amo y hago el mal; soy activo cuando escucho a la razón, pasivo cuando me arrastran mis pasiones y mi tormento mayor, cuando sucumbo, es el de sentir que podía haber resistido”<sup>28</sup>. En la amplísima historia de los dualismos antropológicos, Rousseau desarrolla la insólita figura de un dualismo en devenir que, oculto en el estado originario y en el vida incipiente de cada individuo, sólo se muestra operativo en la medida en que se van desarrollando las potencialidades incrustadas en la naturaleza humana. Este hecho complica enormemente la manera en que deba entenderse la naturaleza *humana*, un caso en el que el adjetivo difumina el significado de un término omnipresente en la obra de Rousseau, a pesar de que el autor era consciente de que “quizá este término de naturaleza tiene un sentido demasiado vago”<sup>29</sup>, pero ni renunció a él ni tampoco hizo nada por imprimirle más rigor. El hecho de que este dualismo sólo se vaya haciendo presente en la medida en que se despliega la humanidad no resuelve ninguno de los tradicionales problemas de unión y de comunicación entre los componentes, pero parece como si Rousseau quisiese salvar cierto monismo *metodológico*, compatible con un pluralismo gnoseológico y metafísico. Extrañará menos, en cambio, reconocer la estirpe de Platón en el hecho de el objetivo final de ese dualismo sea explicar los conflictos morales y, por tanto, fundamentar el mérito de una conducta virtuosa. En definitiva, la cerrada crítica al materialismo apunta directamente a su intento de explicar las acciones como reacciones placenteras o dolorosas a estímulos externos y, a su vez, reducir los principios morales a reflejos variables de la educación y del ambiente.

La oscuridad de este tema proviene en gran parte de la anarquía metodológica de Rousseau, que entremezcla constantemente líneas de investigación con objetivos divergentes, en un madeja aun hoy difícil de desenmarañar<sup>30</sup>. Ello se refuerza con los prejuicios de su tiempo y su aversión a cualquier enfoque “metafísico”, entendido al modo racionalista como el conocimiento de entidades supra-sensibles a partir de principios internos de la razón. Haciendo eco a las chanzas

27 *Emile*, I: OC IV, 249.

28 *Emile*, IV: OC IV, 583.

29 *Emile*, I: OC IV, 247

30 Algo más sobre esto en mi estudio “La unidad dinámica de la obra de Rousseau”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 24 (1997) 141-148.

voltairianas contra los cartesianos, habla en malos versos de sus “frívolas novelas”<sup>31</sup>, pero esto no impide en su madurez una constante inserción de motivos cartesianos en medio de su esquema general de inspiración empirista<sup>32</sup>.

Si durante una etapa importante de su vida Rousseau compartió mesa una vez por semana con Diderot y Condillac, si luego fue habitual de los salones de Helvétius y del barón d’Holbach, habrá que suponer que tiene con ellos en común puntos importantes, hasta el punto de que, desde fuera, pudieron entenderse las posteriores desavenencias con sus antiguos amigos como una “traición” en la que Rousseau se “convirtió” al partido enemigo, aunque los poderosos no debieron de entenderlo así porque la persecución posterior desencadenada contra él no fue menos virulenta que la sufrida por Helvétius, con el agravante nada desdeñable de que Rousseau estaba muy lejos de ser un opulento burgués<sup>33</sup>. Es mucho más verosímil pensar que, habiendo partido de planteamientos similares, el pensamiento de Rousseau se fue alejando progresivamente de la línea desplegada por los materialistas (aquí habrá que incluir a Diderot, a pesar de todas sus ambigüedades) y esto le colocó en una incómoda tercera vía que, como podía esperarse, despertará la animadversión de unos y de otros. Las posiciones, sin embargo, se habían radicalizado en poco tiempo hasta el punto de que esta generación ya no pudo esquivar los problemas de fondo y jugar a escandalizar a los apocados, como todavía hizo Voltaire en su *Traité de métaphysique* (1734), proponiendo una tesis poligenista, por lo menos tan problemática como la contraria. También el sabio Buffon creyó que podía escudarse en su condición de naturalista para explicar la especificidad del hombre por factores observables —el lenguaje, la reflexión, la capacidad de inventar y de perfeccionar—, pero a la Sorbona no le gustó el “naturalismo” de su cosmología y tuvo que dar explicaciones<sup>34</sup>. ¿Cómo hacer compatible un planteamiento, “naturalista” a su manera,

31 “Je tâtonne Descartes et ses égarements / Sublimes, il est vrai, mais frivoles Romans”: *Le verger de Madame de Warens*: OC II, 1128. Con su perspicacia habitual, H. Gouhier había recomendado que esos versos “no se tomen como un catálogo de sus lecturas, puesto que cita a casi todos los escritores, todos los sabios, todos los filósofos antiguos y modernos”: H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques*, cit., p. 50. Más tarde, A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*. I: *Le traité du mal* (Paris, Vrin 1984), pp. 29-37, sometió el poema a un examen minucioso con resultados tan desalentadores que deberían desaconsejar cualquier tentativa ulterior.

32 La referencia clásica para este tema son las espléndidas páginas de H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques*, cit., pp. 49-83.

33 Si alguien creía que el marxismo sumario y dogmático era cosa del pasado, lea el libro de J. Valenzuela Muñoz, *Mercado, socialismo y libertad. Economía y política en Rousseau* (Santiago [de Chile], LOM 2003). El molde en que queda vaciado Rousseau es el de “pequeño burgués”.

34 *La Théorie de la Terre* (1749) es el primer volumen de la monumental *Histoire naturelle* (inmensa obra que en conjunto abarca unos 44 volúmenes, dependiendo del criterio catalogador que se utilice). Buffon tranquilizó a los teólogos, en realidad sin desdecirse de nada, en su *Réponse de M. de Buffon, à MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie* (1753).

con un “dualismo” antropológico que, por definición, desborda lo natural? Éste es el problema que habrá que afrontar.

No sólo en la época de su formación autodidacta sino también en los círculos que frecuentaba en París, Rousseau siempre se coloca en el bando de los “modernos” y, por tanto, aparece enfrentado a los “antiguos”, conforme a una polémica que, variando en su desarrollo y en sus motivos, atraviesa toda la Europa moderna<sup>35</sup>. Uno de los distintivos claves de este bando “moderno” en la época de Rousseau era el rechazo del innatismo de las ideas y la adopción entusiasta de un enfoque asociacionista que, inspirado en Locke y sistematizado en el sensualismo de Condillac, entiende la totalidad como la suma de sus elementos y, por tanto, lo complejo se explica mediante su descomposición en lo simple; ello permite dar continuidad a la “gran cadena del ser”, según la ambigua metáfora que entonces alcanzó gran éxito. Este enfoque, al que se juzga sin muchos escrúpulos “científico”, permite una visión unitaria de todo lo real, pero no exige necesariamente un monismo metafísico. Este esquema, rígido y simplista, será uno de los más utilizados en la obra de Rousseau, pero no prejuzga lo que formará su sistema básico de creencias. Lo que Rousseau añade a este esquema es su inmenso talento literario; la organización de las distintas capas de complejidad creciente es convertida en tema narrativo de un gran relato en el que una serialización temporal flexibiliza y enriquece aquella rigidez con el hábil manejo de los ritmos internos, lo cual permite destacar bien los saltos discontinuos sin romper el enfoque unitario que mantiene la identidad del relato. Las distintas pautas metodológicas que aparecen dispersas a lo largo del gran *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* tienen el sentido de cerrar cualquier salida del básico enfoque “naturalista” para no debilitar su cientificidad y, al mismo tiempo, mantener limitado ese “naturalismo” a un uso estrictamente metodológico. Si alguien ha creído encontrar en Rousseau una especie de anticipo de aquello que el zoólogo Häckel llamó “ley biogenética fundamental” (la ontogénesis es una resumen de la filogénesis)<sup>36</sup>, quizá eso no se deba a ninguna preocupación biológica, sino al hecho de que el mismo esquema asociacionista que en el *Discurso* se aplica a la historia de la humanidad se aplica en *Emilio* a la evolución individual, también bajo la forma de un relato ahora débilmente novelado, aunque el final de ambos sea opuesto; ese final distinto se debe a que todo el pensamiento de Rousseau queda enmarcado entre un exaltado optimismo antropológico (muy “moderno”, por lo demás) y un oprimente pesimis-

35 No es muy conocido que la polémica fue objeto de un tratamiento que presta especial atención a España en la monumental obra de J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1966).

36 Así M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*. 2 ed. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965), pp. 102-103

mo histórico en abierta oposición a los “progresistas”. Por tanto, Rousseau no se desdijo nunca de su “modernidad” básica, pero los caminos en los que la fue desplegando significaron un itinerario propio, no exento de arbitrariedades y de sombras.

En el memorable gran relato que es el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau construye su concepto de hombre en estado de naturaleza con los mínimos que son necesarios para que quepa hablar apropiadamente de humanidad; aunque se trata de “un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás”<sup>37</sup>, su importancia es decisiva porque, siguiendo la impronta de Hobbes, se trata de determinar el mínimo de humanidad permanente que subyace en todas las variedades de tipos, agrupaciones y actividades humanas. A pesar del subyugador relato, el esquema de Rousseau es marcadamente asociacionista: conforman la humanidad originaria todos aquellos componentes que, siendo simples, no se pueden derivar de otros previos y que son suficientes para configurar un ser viable si se actúa con el mismo procedimiento sobre el medio físico y la historia institucional hasta lograr un estado de equilibrio estructural.

Hay, en primer lugar, una consideración “física” del hombre originario en la que Rousseau usa básicamente la autoridad de Buffon. Pero luego, en el mismo enfoque “natural”<sup>38</sup>, Rousseau cree necesario otro enfoque “por el lado metafísico y moral”<sup>39</sup>. ¿Componentes “metafísicos” (los “morales” ahora no interesan) dentro de un enfoque “natural”? Condillac nos ayudará a entenderlo; la “introducción” a su difundido y admirado *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) está articulada sobre la contraposición de dos tipos de *metafísica*: “Una, ambiciosa, quiere traspasar los misterios, la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más extendidas: de eso se enorgullece y es lo que promete descubrir. Otra, más precavida, adapta sus investigaciones a las debilidades del espíritu humano”. Después de cobijarse bajo la autoridad de Locke y criticar a los cartesianos, el abate, tan respetado por los ilustrados franceses aunque puede dudarse si igualmente leído, es claro: “Mi objeto primero, el que nunca debemos perder de vista, es el estudio de la mente (*esprit*) humana, no para descubrir su

37 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, “préface”: OC III, 123.

38 “Comencemos por dejar de lado todos los hechos, pues no conciernen al problema. No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más aptos para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen”: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*: OC III, 134-135; cursivas mías.

39 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I: OC III, 141. Esta tripartición de la antropología sería una originalidad de Rousseau, según V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes de la pensée de Rousseau* (Paris, Vrin 1974), p. 268.

naturaleza, sino para conocer sus operaciones, para observar con qué arte se combinan y cómo debemos conducir las a fin de adquirir toda la inteligencia de que somos capaces. Hay que remontarse al origen de nuestras ideas, desarrollar su generación, seguirlas hasta los límites que la naturaleza les prescribió a fin de fijar la extensión y los límites de nuestros conocimientos y renovar todo el entendimiento humano<sup>40</sup>. Es decir, la “metafísica” así entendida no deja de ser “natural”, pero no es “física” porque no es objeto de observación externa ni de medida matemática.

Sin embargo, Rousseau se separa de la línea intelectualista de Locke o de Condillac. Originariamente concede a materialistas y sensualistas que la diferencia entre el animal y el hombre por lo que toca a las ideas teóricas puede ser sólo de grado. Pero hay otro principio originario que no cabe derivar de ideas simples previas: “No veo en todo animal otra cosa que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos [...]. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con esta diferencia: que la naturaleza sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre. Una elige o rechaza por instinto, mientras que el otro lo hace por un acto de libertad; esto lleva a que la bestia no pueda apartarse de la regla que le ha sido prescrita, incluso cuando le fuese ventajoso hacerlo, mientras que el hombre se aparta frecuentemente en perjuicio suyo<sup>41</sup>. En resumen: “No es tanto el entendimiento quien distingue específicamente a los animales y al hombre cuanto su cualidad de agente libre. La naturaleza ordena a todo animal y la bestia obedece. El hombre percibe la misma impresión, pero se reconoce libre para asentir y rehusar y es, sobre todo, en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad del alma<sup>42</sup>. Los dos párrafos que Rousseau dedica en el *Discurso* a la libertad como capacidad originaria que hace al hombre irreductible al animal, han ofrecido grandes dificultades de interpretación, tema en el que aquí no cabe entrar. Notemos simplemente que la prioridad de la libertad frente al entendimiento es tan poco habitual que, en la apreciación de una estudiosa, “Rousseau es el único filósofo de las Luces que admite que la libertad es anterior a la inteligencia<sup>43</sup>; no se afirma aquí, como tantas veces se ha creído,

40 *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en E. B. de Condillac, *Oeuvres complètes* (Ed. de Paris, 1821-1822; reprint: Genève, Slatkine 1970), I, pp 2, 4-5. No va descaminado el lector si percibió en el texto ecos de la “Epístola al lector” con que Locke abre su famoso *Essay concerning human Understanding* (1790).

41 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I: OC III, 141.

42 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I: OC III, 141-142.

43 E. Kryger, *La notion de liberté en Rousseau et ses répercussions sur Kant* (Paris, Nizet 1979), p. 21. En fórmula tan contundente como concisa: “La naturaleza del hombre es la libertad”: R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau* (Paris, Sirey 1971), p. 35.

que en el ámbito de las ideas no exista ninguna diferencia esencial entre el animal y el hombre, sino que no la hay *originariamente*, pero podrá llegar a haberla si, como es el caso, la libertad originaria interactúa con la razón pues, como todos los que recurren a modelos empiristas, el ginebrino tiene serias dificultades para explicar algunas ideas universales. Rousseau afirma con nitidez un dualismo irreductible de principios en el hombre porque instinto y libertad son componentes últimos inderivables; ahora bien, la espiritualidad del alma sólo se hace presente en “la conciencia de la libertad”, algo que resulta impensable en el hombre originario como lo describe Rousseau, con lo cual esa libertad queda en estado de adormecimiento virtual y sólo se hará operativa en el curso posterior de la historia cuando las acciones humanas se desplieguen en medio de un tejido social. Por tanto, esta libertad adormecida, aunque real, no rompe la actuación unitaria del hombre originario ni tiene capacidad intrínseca para romper el equilibrio existente entre el desarrollo mental, el medio físico y (la ausencia de) las instituciones.

Incrustado en la naturaleza humana primigenia un componente irreductible que sólo se hará explícito en desarrollos ulteriores, Rousseau retoma el argumento narrativo básico en clave de datos observables: “Pero, si bien las dificultades que rodean a estas cuestiones dejarían algún margen para la discusión por lo que respecta a esta diferencia entre el hombre y el animal, hay otra facultad específica que los distingue y que no puede ser contestada: es la facultad de perfeccionarse”<sup>44</sup>. Esta perfectibilidad<sup>45</sup> ciertamente no es la libertad y el texto habla claramente de *otra* facultad; incluso parece fuera de duda que la idea de un perfeccionamiento mediante el aprendizaje y el adiestramiento viene de Buffon, que la utilizaba para explicar las variedades dentro de la misma especie animal pues, al igual que Lineo, no admitió la transformación de las especies. Por eso Rousseau habla de “facultad que no puede ser contestada”, pero, al mismo tiempo, habrá que decir que esta visibilidad significa que no necesariamente exige una diferencia específica del hombre y el animal. A la luz de la certeza de la libertad, la perfectibilidad humana es irreductible a la capacidad animal de adiestramiento porque es la cualidad biológica que quedará subsumida luego en la libertad plena; a su vez, la visión de la perfectibilidad a la luz de la libertad significa una importante modificación de su significado habitual: mientras en los animales su posibilidad de cambio viene limitada por lo específico de su animalidad, el mundo

44 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I: OC III, 142.

45 Un neologismo culto, como anotó J. Starobinski [OC III, 1317] y, desde entonces, se ha repetido muchas veces, aunque se trate de la reinterpretación de un tema ampliamente difundido en la época. Sólo en el sentido de capacidad de perfeccionarse, Hegel recogerá el término, seguramente a través de Lessing: cf. G. W. F. Hegel, *Introducción a la filosofía de la historia universal*. Ed. bilingüe de R. Cuartango (Madrid, Istmo 2005), pp. 108/109.



humano no está prefijado por la naturaleza y está abierto en todas direcciones<sup>46</sup>, incluida la de una degradación profunda; por lo demás, la libertad humana necesita y exige integrar los componentes naturales del hombre, lo cual tiene que suponer algún tipo de relación entre la libertad (alma) y la necesidad (cuerpo). En resumen: “Percibir y sentir será su primer estado [del hombre] común a todos los animales; querer y no querer, desear y temer serán las primeras y casi las únicas operaciones de su alma hasta que nuevas circunstancias provoquen en él nuevos desarrollos”<sup>47</sup>.

La razón que aduce Rousseau para esta modulación en el tema básico de su discurso es que “queda algún margen para la discusión” sobre la inmortalidad del alma. Se ha repetido incontables veces que ese margen lo establece Rousseau por sus relaciones con los círculos materialistas, que lógicamente no admitían un alma espiritual y derivaban una explicación monista tanto de los análisis de Buffon como del pensamiento de Condillac. Esto puede darse por seguro, pero de aquí no se deduce que en este momento Rousseau tenga veleidades materialistas o que le parezca que su explicación está a la par; lo que sí reconoce —y ya no dejará de reconocer nunca— es que el materialismo no es ningún absurdo lógico. Tampoco puede sostenerse que Rousseau se haya equivocado en la redacción del texto y, al darse cuenta, rectifique en otra dirección más naturalista; si así fuese, lo lógico es que volviese sobre el texto, tachase o refundiese lo incorrecto y continuase sin esas consideraciones. Parece más sencillo pensar que no era éste el lugar adecuado para entrar en ese tipo de discusiones, las cuales exigirían otro enfoque que desviaría del tema tratado. Tampoco parece que esa especie de desahogo “metafísico” sea indiferente para el hilo argumental del discurso, ni que sea un lugar aislado en el pensamiento del ginebrino, que sólo retornará en otra clave dentro de la confesión del vicario saboyano<sup>48</sup>; otra cosa distinta es que, al no ser tema directo de discusión, la formulación conceptual de la idea parezca trivial e incluso deficiente en algunos puntos. La metodología genética, que ordena el argumento del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y, de otra manera, también el relato de *Emilio*, no es la adecuada para afrontar un tema que exige un razonamiento mucho más abstracto, pero la con-

46 “No sé de ningún filósofo que haya sido suficientemente osado para decir: he aquí el término al que el hombre puede llegar y que no podrá pasar. Ignoramos lo que nuestra naturaleza nos permite ser; nadie de nosotros ha medido la distancia que puede existir entre uno y otro hombre”: *Emile*, I: OC IV, 281. Aun si se le discutiera a Rousseau el grado de osadía de los filósofos, la idea de fondo parece clara.

47 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, I: OC III, 143.

48 Muy acertada en este punto me parece la visión de I. Fetscher, *La filosofía política de Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. Tr. L. Derla, 2 ed. (Milano, Feltrinelli 1977), pp. 69-87.

vicción rousseauiana de la libertad condiciona su interpretación de la perfectibilidad desde el momento en que introduce una discontinuidad entre naturaleza e historia y, por primera vez, se afirma que la historia sólo es humana<sup>49</sup> en cuanto es historia de la libertad; el idealismo alemán convertirá en tópica esta idea.

Desde este punto de vista, el reiterado axioma rousseauiano de una bondad natural del hombre tendría un sentido negativo: lo que hay de natural en el hombre se reduce a perfectibilidad, esto es, no predetermina ninguna meta ni objetivo previo para la humanización posible. Cuando el hombre se vea obligado a abandonar el estado de pura naturaleza —esto es, en la condición actual de la humanidad— el rumbo que tome la vida humana es íntegramente responsabilidad de los hombres e incluso el dejarse llevar por los impulsos primarios no es una prolongación de la necesidad natural, sino fruto de una opción libre. El nudo gordiano del pensamiento de Rousseau reside en que la excelencia de la condición libre del hombre —“la más noble de sus facultades”— fue la causa de la introducción y expansión del mal en el mundo, que la historia de la humanización se convirtió de hecho en un proceso de degradación y, por tanto, la libertad se actualizó como el instrumento capaz de crear situaciones de esclavitud que, imposibles en estado de pura naturaleza, van a marcar los nudos básicos de la historia de la humanidad.

Lo que finalmente echa por tierra la posibilidad de cualquier teodicea metafísica es que Dios, al dotar al hombre con la excelencia de la libertad, no pudo evitar en su omnipotencia que esa libertad fuese utilizada para introducir el mal. El único modo de salvar la bondad divina es que ha limitado las fuerzas del hombre “de tal modo que el abuso de la libertad que le permite no puede inquietar el orden general”<sup>50</sup>.

Esto significa que un método genético progresivo no tiene capacidad para demostrar la diferencia cualitativa entre los actos naturales y los actos libres; pero significa, asimismo, que tampoco demuestra ningún monismo materialista. Lo único que a este enfoque resultan accesibles son las consecuencias en una fase avanzada de actualización de aquella natural perfectibilidad. Roto el equilibrio estructural entre capacidades y necesidades humanas, el medio biológico y las instituciones, el unidad inicial del hombre se fracciona y dentro del proceso de humanización aparecen líneas divergentes; el individuo tiene que optar entre ellas pagando el alto precio del desgarramiento: sólo se puede ser virtuoso a costa de

49 Muy lúcido en este punto R. Polin, *La politique de la solitude*, cit., pp. 243-282.

50 *Emile*, IV: OC IV, 587. Si algún ecologista de hoy cree que Rousseau es ingenuo respecto a la capacidad destructiva del hombre, deberá considerar paralelamente que nuestra idea del universo se ha agrandado tanto que las mayores perturbaciones en el planeta y en su atmósfera son poco significativas para la amplitud estimada del universo.

renunciar a una buena medida de la felicidad sensible. En teoría, no necesariamente tuvo que ser así, pero el modo de evitarlo nunca pudo ser trasplantar al orden histórico el equilibrio del estado de naturaleza —ese “primitivismo”, que se sigue atribuyendo a Rousseau, no lo defendió nunca—, sino buscando un nuevo equilibrio a la altura de las nuevas necesidades y de las capacidades despertadas. Éste es el fundamento de la nostalgia rousseauiana por la edad de las cabañas a la que atribuye un carácter ejemplarizante: “Este período de desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más dichosa y duradera”<sup>51</sup>. Ni siquiera aquí se trata de proponer un imposible “retorno”, sino del producto de la nostalgia, como muestra el mismo hecho de que se denomine a este período “verdadera juventud del mundo”, lo cual implica que estamos ante un estado transitorio y es precisamente la nostalgia —uno de los sentidos de esa *Sehnsucht* que los románticos posteriores convertirán en una de sus señas de identidad— la que embellece y distorsiona ese momento en que la fractura humana consiguió cierto equilibrio dentro de su simplicidad. Para que esto no degenerase, sería preciso un cambio de raíz, habría que construir un modelo formal basado en un nuevo contrato social, modelo que está tan fuera del espacio y del tiempo como el primitivo hombre originario porque esos dos factores materiales distorsionarían sus elementos internos e incluso, si se concede la posibilidad de realización del modelo, surge el problema, a simple vista insoluble, de la tendencia natural de todos los estados a degenerar.

Por tanto, estamos ante una extraña figura del dualismo psicofísico que quizá pudiésemos llamar “dualismo dinámico”. Se parte de una originaria unidad en la que los fundamentos naturales aparecen en estado de adormecimiento; el desarrollo del individuo y de la humanidad saca a la luz ese dualismo que alcanza estadios de fuerte confrontación; cabría esperar como meta ideal que esto abriese paso a una nueva unidad en plenitud. Pero cada fase no es resultado automático de una especie de dialéctica inmanente; de manera paradójica, es la acción libre del hombre la responsable de la actualización del dualismo adormecido y de su influencia en la vida de los hombres, pero esa acción libre es, a su vez, expresión de un dualismo latente, pero no por ello menos real y originario. Por tanto, surgen dos problemas: debemos identificar la experiencia humana que sirve como reveladora del dualismo y, en segundo lugar, debemos asentar intelectualmente la conceptualización de ese dualismo; haber identificado o mezclado estos problemas ha dado como resultado imágenes caricaturescas de Rousseau.

51 *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, II: OC III, 171.

### 3. LA EXPERIENCIA MORAL Y EL DUALISMO

El carácter de propiedad especificante humana que Rousseau atribuye a la libertad le lleva a sacar una conclusión categórica, pero de implacable lógica: “Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre y sustraer a sus acciones toda moralidad significa quitar la libertad a su voluntad”<sup>52</sup>. El límite razonable del horizonte de la libertad viene dado por lo que determinaría la destrucción de esa misma libertad; sin embargo, esto que no *debe ser*, no sólo es posible de hecho, sino que marca la triste suerte de la humanidad. Conforme a un enunciado-lema del pensamiento rousseauiano: “El hombre nació libre y por todas partes está encadenado. Por más que se considere dueño de los otros, no deja de ser más esclavo que ellos”<sup>53</sup>. Esto significa que libertad y esclavitud no son antítesis simétricas; ambas son situaciones producidas por el ejercicio —ordenado o desordenado— de la libertad, la cual es así más originaria que todas las formas de esclavitud. Pero explicar a fondo este dramatismo abarcaría la totalidad de la obra de Rousseau, pues afecta a campos aparentemente tan alejados como la crítica cultural, la educación, la creación novelística o la estética musical; aquí, en cambio, la libertad sólo es el hilo conductor que nos lleva a la plasmación del dualismo psicofísico.

Esto apunta a algo importante que es necesario tener claro. No es lo mismo la realidad de la libertad que la organización en un medio social de determinadas libertades; no es lo mismo la actuación de la libertad que la conciencia explícita de esa libertad<sup>54</sup>; no es lo mismo la fuerza real de la libertad que la conceptualización intelectual de esa libertad<sup>55</sup>. Podría incluso ensayarse una generalización con escasos riesgos: en Rousseau la conceptualización de la libertad es notablemente deficitaria debido a la fuerza apelativa o ilocucionaria que inyecta en el término. La constante mezcla de contextos de descubrimiento y de justificación hace que

52 *Du contrat social*, I, 4: OC III, 356.

53 *Du contrat social*, I, 1: OC III, 351.

54 Este punto es importantísimo y casi nunca se tiene en cuenta: la meta de la libertad es el objetivo constante de la educación de Emilio desde el principio, mucho antes de que tenga ninguna “conciencia” de ella; es lo que le permite a Rousseau justificar todas las incomodidades: “El bienestar de la libertad compensa múltiples heridas. Mi alumno tendrá frecuentes contusiones; en compensación, siempre estará alegre”: *Emile*, II: OC IV, 301.

55 Si la libertad es originaria, la “idea” de la libertad es compleja y sólo aparece tardíamente, después, por ejemplo, que la idea de propiedad: “La primera idea que se le debe aportar es menos la de libertad que la de propiedad; para que pueda alcanzar esta idea, es preciso que tenga algo propio”: *Emile*, II: OC IV, 330.

dentro de la bibliografía rousseauiana retorne con múltiples figuras concretas la crítica de que está actuando con una antropología híbrida, que en algunos casos parece clásicamente “intelectualista” (la deliberación racional hace posible el acto libre), mientras que otras veces es voluntarista o, por decirlo con más exactitud, “libertaria” (la libertad exige poner en marcha la racionalidad para poder responder a la ruptura del círculo determinista); lo que queda así en entredicho es la coherencia de la composición rousseauiana del estado de naturaleza y, por tanto, de la naturaleza permanente del hombre<sup>56</sup>. Para concretar el tema, vamos a centrarnos en *Emilio*, la obra que Rousseau consideró siempre la suma y la cima de su pensamiento<sup>57</sup>; la ventaja de esta opción es circunscribir un espacio dentro de la amplísima problemática tratada por Rousseau y, en segundo lugar, poder sacar a la luz el carácter problemático del tema que nos ocupa.

Si, como dice su eminente editor, *Emilio* es “una de las obras maestras de nuestra civilización”<sup>58</sup>, tampoco hay duda de que es una de las peor entendidas. Los escollos que presenta el texto son evidentes; apenas se encontrarán argumentos para contradecir a quien afirma que “es quizá la obra más desestructurada y rapsódica de Rousseau, con sus prolijas elucubraciones intercaladas en un contexto narrativo improbable, oscilando siempre entre el tono del sermón y la pretensión de un tratado filosófico”<sup>59</sup>. Habría que decir que en esta obra Rousseau acumuló una sobresaturación de significaciones diversas dentro de un trabajo de conceptualización muy deficitario; de este modo, estamos ante una obra que no tiene género literario bien definido y no entra en ninguna de las clasificaciones de nuestro saber; allí tienen espacio los temas más variados, coexisten planteamientos que exigen métodos y estrategias heterogéneas y hay un interminable rosario de largas interpolaciones que no tienen reparo en yuxtaponer lo más trascendente con lo anecdótico e incluso lo extravagante. Sólo un género de aluvión como es el narrativo es capaz de cobijar elementos tan dispares, pero en este caso la fabulación es tan débil que, si uno hiciese el experimento de A. Gide de leerlo exclusivamente como una novela, obtendría el mismo resultado del célebre escritor: como novela, se cae de las manos. Este débil argumento narrativo —la “formación”<sup>60</sup> de Emilio— es sólo la capa más superficial que confinó finalmente la obra en uno de los espacio del saber menos adecuados.

56 Una documentada versión de esta postura en M. Reale, *Le raggioni della politica. J.-J. Rousseau dal “Discorso sull’ineguaglianza” al “Contratto”* (Roma. Ed. dell’Ateneo 1983), pp. 185-257.

57 “Mi mejor obra”: *Confessions*, XI: OC I, 566, 568, 573.

58 P. Burgelin, en OC IV, LXXXIX.

59 P. Casini, *Introduzione a Rousseau*. 2 ed. (Bari, Laterza 1981), p. 120. Es el propio Rousseau quien, al comienzo del libro, habla de “una colección de reflexiones y de observaciones sin orden y casi sin continuidad”: OC IV, 241.

60 M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, cit., pp. 345-346, recurre de manera muy sugestiva a la amplísima gama de matices que confluyen en el término *Bildung*, a pesar de que Rousseau habla de “educación” y remite a una etimología muy restrictiva: Cf. *Emile*, I: OC IV, 252.

Si se acepta que la columna vertebral de *Emilio* es “el estudio de la condición humana”<sup>61</sup>, no dejarían de tener razón los estudiosos que privilegian el texto del *Manuscrito Favre* como llave oculta para una vertebración que en *Emilio* resulta casi irreconocible<sup>62</sup>. Allí Rousseau se sirve de un método asociacionista, conforme al cual la condición humana se construye con capas estratificadas, en las que las más antiguas son más simples y actúan como apoyo de las más recientes y complejas; esto da lugar a un esquema sencillo: “La edad de la naturaleza (12)<sup>63</sup>, la edad de la razón (15), la edad de la fuerza (20), la edad de la sabiduría (25)”<sup>64</sup>. No se trata de una estricta sucesión cronológica en las fases de un desarrollo, sino de una articulación estructural que más bien debe verse como una diferenciación de distintos “grados de la existencia humana”<sup>65</sup>. Cuando Rousseau resuelve esa estratificación, quizá por la dificultad de integrar unitariamente capas superpuestas, en el relato pseudobiográfico de la formación de Emilio, el argumento cambia a una especie de psicología genética con edades sucesivas, lo cual permite un caudal mucho más amplio de reflexiones y de anécdotas, pero lleva al olvido de que esas fases están aisladas de un modo artificialmente tipológico y, por tanto, generan más de una situación extravagante. Lo que no cambia en ambos casos —esto es también extensible en otro contexto al *Discurso sobre el origen de la desigualdad*— es la metodología básicamente asociacionista, algo que se aplica a la totalidad del relato como es obvio, pero sería largo explicar que ordena también la disposición interna de cada uno de los libros; esa metodología acentúa siempre la continuidad progresiva a través de un proceso de asociación o de complejización; sin embargo, en algún lugar situado hacia la mayoría de edad —“edad de la fuerza”, según el primer borrado; “adolescencia”, según la versión definitiva— hay un punto de manifiesta discontinuidad. Al comienzo del libro IV Rousseau habla de un “segundo nacimiento” del hombre en tanto que ser moral<sup>66</sup> y esto permitiría distinguir en la obra, por

61 *Emile*, I: OC IV 252. Aquí no es posible desarrollar por qué motivos internos y sin merma de su alcance, la obra termina adquiriendo la forma de “la novela de la naturaleza humana”: *Emile*, V: OC IV, 777.

62 Así el importante estudio textual de P. D. Jimack, *La genèse et la rédaction de l'Emile*, (Genève, Studies on Voltaire and the XVIII<sup>th</sup>. Century 1960). Asumido en lo fundamental por J. S. Spink en su edición para OC IV, XLII-LXXXVII. Hay quien lo entiende de otra manera; véase, por ejemplo, las voces “Emile”, firmadas por T. L'Aminot, en R. Trousson et F. S. Eigeldinger (Dir.), *Dictionnaire de J.-J. Rousseau* (París, Champion 1996), pp. 281-292.

63 Léase: hasta las 12 años.

64 *Ms Favre*: OC IV, 60.

65 M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, cit., pp. 199-200.

66 *Emile* IV: OC IV 489-490. La consecuencia es nada menos que la aparición de un “mundo moral” en sentido estricto (*Emile* IV: OC IV, 522) y, por ello, la necesidad de un “cambio de método” (*Emile* IV: OC IV 494) en un proceso educativo que ya no es una preparación remota para una libertad futura, sino el difícil ejercicio de esa libertad.

encima de la anecdótica y arbitraria agrupación por edades, dos grandes partes: la primera comprendería el momento del predominio en el hombre de la necesidad natural (los tres primeros libros), mientras que la segunda parte (libros IV y V) sería el territorio de la humanidad plena con el dominio del hombre sobre su propia “máquina humana”. Añadamos tan sólo que la versión definitiva no concluye lo que en el primer esquema es “la edad de la sabiduría” y que resta una anotación muy significativa del primer manuscrito: “Edad de la dicha (*bonheur*): todo el resto de la vida”<sup>67</sup>, lo cual, en mi opinión, expresa una meta permanente que subyace a todo el proceso y a cada uno de los pasos.

Muchos intérpretes de Rousseau se han empeñado en exigirle las consecuencias extremosas de cada uno de los métodos parciales que utiliza, encontrando de este modo incoherentes sus desarrollos; no se percatan que ni en Rousseau ni en muchos autores de su época (piénsese, por ejemplo, en una personalidad tan distinta y tan próxima como Condillac), la exigencia metodológica no sobrepasa el carácter instrumental y esta limitación deja espacio para otros enfoques conforme a la peculiaridad de los objetos. Por ello, desde el punto de vista teórico es claro que el método básico de Rousseau es el empirista; la distinción entre sensaciones e ideas sigue siendo una diferencia de grado, como lo muestra el hecho muy significativo de que Rousseau hable en el primer caso de una “razón sensitiva” y en el segundo de una “razón intelectual”<sup>68</sup>. Las diferencias en este caso son de complejidad y quizá no van más allá de las que había establecido Locke entre ideas simples e ideas complejas; perdidos en un riquísimo anecdótico, aparecen algunos puntos oscuros que podrían sugerir índices de discontinuidad, como sucede en el primer escalón de las ideas abstractas: “La primera idea abstracta es el primero de tales escalones, pero tengo muchas dificultades para ver cómo se construye”<sup>69</sup>. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre el hombre en estado de naturaleza y el niño limitado a sus necesidades naturales: éste vive entre los artificios de un medio social, le asedian desde la cuna las tentaciones de dominio<sup>70</sup> y, por ello, Rousseau propone inter-

67 Ms. Favre: OC IV, 60.

68 En compensación, hay que hablar también de “juicios del tacto” o “juicios del gusto” (*Emile* II: OC II, 388-389), si, como es coherente, se acepta que “desde el momento en que se compara una sensación con otra, se razona” (*Emile* III: OC IV, 486).

69 *Emile* IV: OC IV, 551. También llamó la atención sobre el carácter altamente abstracto de la idea de materia y afirma con tino que “la idea de materia no se ha desarrollado menos lentamente que la de espíritu” (*Emile* IV: OC IV, 552). Asimismo, como veremos, resulta oscura la idea de sustancia, “la mayor de las abstracciones” (*Emile* IV: OC IV, 553), pero en este caso puede tratarse de una derivación directa de Locke y, por lo demás, también veremos que hay aquí otros problemas.

70 Una nota tardía de Rousseau subraya la poca fijeza de las capacidades naturales y menciona el caso de “un pequeñuelo de siete años que ha causado asombro [al clave]”: OC IV 1398 (varian- te a). Se trata del prodigioso W. A. Mozart, paseado en 1763 como juguete de feria por los salones

venir, no sobre los mecanismos de sus necesidades naturales<sup>71</sup>, sino sobre los objetos que despiertan o excitan esas necesidades que pueden provocar un desorden emocional; a esto lo llamó “educación negativa” y, a la vista de la pertinaz interpretación torcida del término, hay que afirmar que resultó una expresión desafortunada. Sin embargo, el motivo básico, la gran innovación de Rousseau en este campo no se debía desdibujar; el objetivo de la educación no es convertir al discípulo en instrumento pasivo para que el maestro exhiba lo que sabe, sino que el centro de toda educación es quien aprende y sólo se enseña aquello que el discípulo aprende, sin que eso tenga nada que ver con la insensatez de evitar que el niño no haga ningún tipo de esfuerzo y se le proteja de todo atisbo de trabajo<sup>72</sup>. Dejemos ahora de lado los importantes problemas que van asociados al aprendizaje de un lenguaje, así como las muy confusas concepciones de la memoria y de la imaginación; pero no olvidemos que son fuentes de oscuridades.

El punto de ruptura viene perfectamente marcado con el surgimiento de un mundo moral. Éste aparece en el momento en el que el hombre se reconoce como individuo coexistiendo con otros seres que ve también como humanos y, por tanto, se abre un mundo de nuevas relaciones que ya no están regidas por la dirección natural de las fuerzas físicas<sup>73</sup>; esta socialización no es “natural”, las fuerzas físicas de la naturaleza humana para actuar en este nuevo medio necesitan ser “desnaturalizadas”, esto es, separadas de su actuación natural inmediata para que se adapten a la naturaleza humana *perfectible* y, por tanto, permitan

---

de París de la mano de F. M. Grimm; con toda probabilidad, Rousseau menciona algo que ha oído y no parece que haya conocido al prodigio de Salzburgo, el cual sorprendentemente use inspirará más tarde en el “Intermède” de la ópera de Rousseau *Le devin du village* para su temprano *Singspiel* titulado *Bastien und Bastienne* (K 46 b).

71 En un medio social, el primer llano del niño es ya un intento de dominio: “Así sus primeras ideas son las de dominio y servidumbre. Antes de saber hablar manda y antes de poder actuar obedece”: *Emile*; I: OC IV 361. Ésta es una inversión de valores: “El primero de todos los bienes no es la autoridad, sino la libertad. El hombre verdaderamente libre no quiere más que lo que puede y hace lo que le place”: *Id.* II: OC IV, 309.

72 Esto tendría luego consecuencias irreparables. No se pueden explicar aquí las razones de la contundente postura de Rousseau: “El que come en la ociosidad lo que no ha ganado lo roba y un rentista al cual el Estado paga por no hacer nada apenas difiere, desde mi punto de vista, de un bandido que vive a expensas de los caminantes. Fuera de la sociedad, el hombre aislado tiene derecho a vivir como le plazca, pero en la sociedad, donde necesariamente vive a expensas de los otros, les debe en trabajo el precio de su relación; aquí no hay excepciones. Por ello, trabajar es un deber indispensable para el hombre social. Rico o pobre, poderoso o débil, todo ciudadano ocioso es un bribón”: *Emile* III: OC IV, 470. Como cabe adivinar, el fondo del problema está en el concepto de “trabajo” que tiene Rousseau.

73 Poco se ha insistido en que la moral sólo se hace presente en un mundo socializado; sin embargo, Rousseau vuelve sobre ello machaconamente: *Emile* III: OC IV 501, 522-524, 547-548.



desplegar esa perfectibilidad. Las constantes confusiones generadas por la terminología, que Rousseau no quiere evitar, provienen de que el término “naturaleza” parece aplicarse (también en el hombre) a las leyes físicas regidas por un total determinismo; sin embargo, Rousseau necesita hablar también de una “naturaleza humana”, puesto que piensa en términos esencialistas que hay un mínimo de notas que son constantes e invariables en todos los hombres, pero, al mismo tiempo, son la base *natural* perfectible; al calor de su actualización aparecen incontables figuras de humanidad. Rousseau ha pensado que evitaba las confusiones al afirmar que “hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en el estado de naturaleza y el hombre natural que vive en sociedad” o, todavía de forma más concisa, “no hay que confundir lo que es natural en el estado salvaje con lo que es natural en el estado civil”<sup>74</sup>, pero sigue la polisemia de esa palabra talismán en la época y por eso no significa mucho en concreto la regla básica: “Todo consiste en no corromper al hombre de la naturaleza al hacerlo apto para la sociedad”<sup>75</sup>. ¿Qué significa “corromper” al hombre de la naturaleza?

A lo largo de todo el texto Rousseau repite en multitud de variaciones que el fin de toda educación es formar verdaderos hombres y, en coherencia con lo antes dicho, esto significa que se deben poner las condiciones para que sean plenamente libres. Uno de los modos de corromperlos es manteniendo inalteradas las pautas del comportamiento instintivo ya que, si en estado de naturaleza eran indiferentes, en estado social se tornan destructivas al convertir la soledad autosuficiente en individualismo excluyente. Las nuevas relaciones surgidas en la sociedad no son necesidades físicas que apuntan a bienes útiles, sino que son necesidades en la línea de la perfectibilidad y, por tanto, afectan positiva o negativamente a la humanización, es decir, son lo que llamamos hoy valores; la apropiación de estos valores puede perfeccionar o corromper la naturaleza humana esencial. Por tanto, la libertad, que ella misma es un bien, puede utilizarse de modo desordenado (si se elige el mal) o de modo ordenado (si se elige el bien). ¿Cómo distinguir entre el bien y el mal? Rousseau recurre a la *conciencia*, que es “la verdadera guía del hombre y es al alma lo que el instinto es al cuerpo”<sup>76</sup>; su inmediatez la protege de la posibilidad de errar, pues “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; no nos enseña a razonar bien, sino a obrar bien”<sup>77</sup>. En el célebre apóstrofe del vicario saboyano, la conciencia apare-

74 *Emile* III: OC IV 483; V: OC IV, 764.

75 *La nouvelle Héloïse*, V 8: OC II, 612.

76 *Emile*, IV: OC IV, 595.

77 *La nouvelle Héloïse*, VI 8; OC II, 698.

ce literalmente como “juez infalible del bien y del mal”<sup>78</sup>, lo cual muestra con toda rotundidad que se trata de un principio originario e inderivable, negando cualquier veleidad de intelectualismo moral. En efecto, “hay en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud con el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las del otro como buenas o malas, y es a este principio al que llamo conciencia”<sup>79</sup>. Si todas las ideas son adquiridas y la conciencia es innata, sin duda Rousseau está hablando de conciencia moral y, con ello, está defendiendo una primacía de ese orden moral que no sólo exige en buena lógica una doctrina instrumentalista de la razón, sino también algo que, hasta donde yo sé, Rousseau no ha formulado nunca de manera explícita: alguna forma de intuicionismo moral.

No insistiré aquí en que esta primacía de la conciencia no torna innecesario un uso adecuado de la razón. Más bien habría que insistir ahora en su colocación dentro de la línea de la perfectibilidad y, por tanto, en la necesidad de que surjan nuevos criterios de valor, los cuales, al regirse por una lógica propia, frecuentemente entrarán en conflicto con las pasiones inmediatas. En el nuevo mundo moral la libertad es la capacidad autónoma de dominar el propio ser, algo que se alcanza, no eliminando las fuerzas naturales, sino usándolas como medios de humanización: “Es un error dividir las pasiones en permitidas y prohibidas, para entregarse a las primeras y apartarse de las segundas. Todas son buenas cuando se es dueño de ellas, todas son malas cuando uno se deja esclavizar por ellas. Lo que nos está vetado por la naturaleza es llevar nuestros apegos más lejos que nuestras fuerzas”<sup>80</sup>. Para el hombre colocado en la línea de actualización de su perfectibilidad natural, la línea de la conciencia se separa del mundo de los impulsos inmediatos y ya no basta con una simple bondad, en la que se da un ajuste entre las necesidades y su satisfacción y para la cual es suficiente el precepto negativo de no perjudicar a nadie<sup>81</sup>. A la bondad natural —un tema omnipresente en Rousseau y, sin embargo, quizá nunca bien explicado— debe

78 *Emile*, IV: OC IV, 600. No es una expresión que sea producto de un arrebato incontrolado, sino una idea que Rousseau repite de múltiples maneras: “La conciencia es el mejor de los casuistas” (Id. IV: OC IV, 594); “juzga del propio prejuicio” (Id. V: OC IV, 730); “no engaña nunca” (Id. IV: OC IV, 595); “es el más ilustrado de todos los filósofos” (Id. V: OC IV, 767). La personificación casi en estado puro de la primacía de la conciencia es Julia, la protagonista de *La nouvelle Héloïse* (cf. entre otros ligares, II 16: OC II, 243; III 17: OC II, 338; III 29: OC II, 394).

79 *Emile* IV: OC IV, 598.

80 *Emile*, V: OC IV, 819.

81 “La única lección moral que conviene a la infancia y las más importante en cualquier edad es la de no hacer daño a nadie. Incluso el precepto de hacer el bien, si no está subordinado a aquel, es peligroso, falso, contradictorio”: *Emile*, II: OC IV, 340. La razón de esta primacía en Rousseau me parece que se debe a que estamos ante la traducción social del principio de piedad natural que, con el elemental amor de sí, parece configurar la dotación de la naturaleza humana *originaria*: cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, II: OC III, 153-157.

suceder la *virtud*; aunque no se busca un concepto ascéticamente lúgubre de virtud<sup>82</sup>, parece claro que Rousseau la conecta con un principio que actúa alejándose de las tendencias inmediatas y da por resultado un mérito moral en cuanto significa un esfuerzo en la realización del deber: “Hijo mío, no hay dicha sin coraje ni virtud sin pelea. El término *virtud* deriva de *fuerza*, la fuerza es la base de toda virtud. La virtud sólo es propia de un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad; en ello reside el mérito del hombre justo”<sup>83</sup>. No se trata de anular las pasiones, sino de encauzar su fuerza al servicio de la humanización para conseguir que uno pueda ser dueño de su propia vida, sin que nada externo determine la preferencia de los valores: “¿Quién es, pues, el hombre virtuoso? El que sabe vencer sus afecciones puesto que sólo entonces sigue su razón, su conciencia; cumple con su deber, se atiene al orden y nada puede apartarlo de él”<sup>84</sup>.

Por tanto, el desarrollo del orden moral obedece a una lógica propia que no es la de las leyes naturales. Éstas existen y siguen actuando en el hombre, pero el despliegue de la virtud muestra una dualidad que, en la práctica, genera un conflicto entre la presión ciega de las fuerzas naturales y la exigencia de un deber guiado por valores; en la misma medida en que se vaya consolidando el mundo moral, se hará más patente un orden distinto del de las leyes naturales; el enriquecimiento de la vida virtuosa alterará el peso relativo de estas dos instancias y convertirá a la ley natural en instrumento de la virtud. De este modo, una dualidad adormecida en el estado natural ha configurado un espacio autónomo con el desarrollo del individuo y de la humanidad; idealmente ese despliegue llevaría a una dominancia de la instancia inmaterial y subordinaría a ella la primitiva naturaleza. Así el dinamismo humano ha ido poniendo al descubierto una dualidad antropológica y la dirección de ese dinamismo apunta a un fortalecimiento de la instancia inmaterial. ¿Cabría en el límite recuperar de nuevo una unidad de otro orden que signifique la plenitud de la perfectibilidad?

Esta pregunta sólo ha de quedar aquí anotada. Permitiría respuestas de dos tipos. Podría tratarse de la particular “escatología” de Rousseau y el modo de concebir el ser humano, si algo humano sobrevive a la muerte del principio material. Podría tratarse de recuperar una línea unitaria dentro del proceso de humanización que es la vida de cada uno, a pesar de lo heterogéneo de sus vicisitudes; éste sería el tema *filosófico* básico de los escritos autobiográficos, pero no es éste el lugar para explicar no que de hecho fracasa, sino que en buena medida no puede por menos de fracasar.

82 No sólo cabe, sino que es deseable lo que llama un “epicureísmo de la razón” (*La nouvelle Héloïse*, VI 5: OC II, 662). En esta línea se inscribiría el proyecto, nunca realizado, de una “moral sensitiva” o “el arte de gozar”: cf. *Confessions*, IX: OC I, 408-409.

83 *Emile*, V: OC IV, 817. La misma etimología *virtus-vis* (probablemente falsa) en la tardía *Lettre à M. de Franquières*, 15 de enero de 1769: OC IV, 1143, o mejor CC XXXVII, 21.

84 *Emile*, V: OC IV, 818.

#### 4. LA CONCEPTUACIÓN TEÓRICA DEL DUALISMO ANTROPOLÓGICO

El lugar al que habitualmente se remite para el dualismo dentro de la obra rousseauiana es la *Profesión de fe del vicario saboyano*<sup>85</sup>. Este texto no es un episodio secuencial dentro del argumento narrativo básico de *Emilio*; se trata claramente de un texto independiente que se inserta en el argumento principal mediante un corte marcado por una fabulación (débil) de segundo orden, que obliga al lector a cambiar las claves interpretativas; literariamente es un ejemplo de la técnica bien conocida de una novela dentro de la novela, algo que, por referirme a dos ejemplos eminentes, utilizó M. Alemán en su *Guzmán de Alfarache* o el mismísimo Cervantes en el *Quijote* (sobre todo, en la primera parte). Aun aceptando que no es del todo indiferente la fase de la educación en la que Rousseau inserta ese texto, lo cierto es que su envoltorio narrativo es mínimo frente a un denso contenido teórico<sup>86</sup>. Esta peculiar disposición literaria no ha dejado de generar malentendidos dentro de una obra de composición tan abigarrada. Del modo más conciso posible, debemos despejar el terreno para una valoración adecuada.

El objetivo básico de la *Profesión* es la estructuración sistemática de las convicciones básicas de Rousseau, cuya seguridad depende de su adecuación al principio básico de un orden universal; ése es el supuesto para que la vida humana no se reduzca a una sucesión de movimientos azarosos, sino que aparezca como una tarea con sentido. Esto exige un cambio metodológico. El guión asociacionista de complejidad creciente deja su lugar ahora a un método, básicamente deductivo, de argumentación racional; pero no se trata de una argumentación rectilínea, sino que, sobre la base de la originalidad de la vida moral<sup>87</sup>, se desarrolla una argumentación envolvente en la que Rousseau hace un esfuerzo denodado, en clara rivalidad con los “filósofos”, para probar sus posturas y hacer ver que éstas son las más razonables. El corte literario viene exigido, además, por otro aspecto importante: como su contenido básico son creencias

85 Véase el estudio de P. Hoffmann, “L’âme et la liberté: quelques réflexions sur le dualisme dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard”, *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 40 (1978-92) 29-64.

86 Más disonante aun es la introducción de un resumen del tema tratado en *Du contrat social* (*Emile*, V: OC IV, 836-849), no sólo por su carácter abstracto, sino porque en este caso el texto es poco más que un índice del tratado. Sin embargo, el autor debía considerarlo suficiente y éste debe ser el motivo de que en una carta de la época al responsables de la librería real, Malesherbes, Rousseau menciona como base de su pensamiento los dos *Discursos* enviados a la Academia de Dijon y *Emilio*: Cf. Lettres à M. de Malesherbes (2ª), 12 de enero 1762: OC IV, 1136; CC X, 26.

87 Esta primacía de la moral en el dualismo lleva a que destaque una impronta básicamente platónica J. Moreau, *J.-J. Rousseau* (París, PUF 1973), p. 92-94.

religiosas de cariz deísta y esto sería incomprensible sin una firme defensa de la libertad religiosa, no pueden encontrarse en este orden contenidos educativamente transmisibles como un dato de geografía o una demostración geométrica; al contrario, se trata de ofrecer un posible modelo que no se impone —el vicario habla en primera persona y explicita innumerables veces las limitaciones de sus propuestas—, sino que será Emilio, ya en pleno ejercicio de su libertad<sup>88</sup>, el que opte por apropiarse aquellas convicciones capaces de despertar su adhesión.

En este contexto y contradiciendo en gran parte las posturas más habituales<sup>89</sup>, entiendo que la *Profesión* apenas añade nada nuevo respecto al ya descrito dualismo antropológico; lo que hace es explicitar la conciencia de ese dualismo e intentar buscar su lugar propio dentro de un conjunto sistemático racionalmente argumentado, que no corresponde al orden de su descubrimiento progresivo. El hilo conductor no cambia: la especificidad humana es la libertad, la cual no tiene cabida en el necesitarismo ciego de las fuerzas naturales; esa libertad se desarrollará desde la cuasi-biológica perfectibilidad ganando un mundo humano que exige valores y, por tanto, la irreductibilidad del mundo moral. Ahora queda por demostrar que ese mundo frágil es conforme con el orden universal y, para ello, se hace necesario explicitar una “cosmovisión”, cuyo criterio básico no es la verdad teórica demostrable sin sombras de duda, sino la riqueza de sentido<sup>90</sup> que acoge.

Ciertamente, Rousseau provoca a sus contemporáneos, empeñados en grabar cuanto antes en la memoria de los niños las fórmulas literales del catecismo, cuando afirma: “A los quince años [Emilio] no sabía si tenía alma y quizá a los dieciocho aun no es momento de que lo aprenda puesto que, si lo aprende demasiado pronto, corre el riesgo de no saberlo jamás”<sup>91</sup>. Pero no se está hablando aquí de la realidad y la presencia de hecho por parte del dualismo en la cotidianidad de la vida humana, sino de la conciencia intelectual que permitirá darle una

88 La breve modulación para retornar al argumento básico es muy explícita: “Transcribí este escrito, no como norma de los sentimientos que se deben seguir en materia de religión, sino como un ejemplo del modo en que se puede razonar con un discípulo, sin apartarse por ello del método que he intentado establecer [...]. Las sola luces de la razón no pueden, en la institución de la naturaleza, llevarnos más allá de la religión natural; a eso me he limitado con mi Emilio. Si debe haber alguna otra, en ésa no tengo derecho a ser su guía; sólo a él compete elegirla”: *Emile*, IV: OC IV, 635-636. No se olvide el importante detalle de que el oyente directo del discurso del vicario no es Emilio, sino otro oyente que es una construcción novelada de la persona del propio Rousseau.

89 En primera línea P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau* (Paris 1916; reprint: Slatkine, Genève 1970), II, p. 273. Allí se afirma la oposición tajante entre el punto de vista “unitario” de Emilio y el llamativo “dualismo” del vicario saboyano.

90 Para el sentido del concepto de “cosmovisión” y el estatuto gnoseológico de los “dogmas” y “artículos de fe”, cf. mi citado estudio “Rousseau: en el crepúsculo de la teología natural”, pp. 217-226.

91 *Emile*, IV: OC IV, 554.

formulación teórica; ésta viene enmarcada en el confuso campo de las ideas abstractas y la importante función del lenguaje, pues un uso inadecuado de las palabras las convierte en transmisoras de prejuicios que descarrían a la inteligencia<sup>92</sup>. Como la razón no es una función primaria, “por naturaleza el hombre apenas piensa. Pensar es un acto que aprende como todos los demás, e incluso con mayor dificultad”<sup>93</sup>. Podría ser que la edad concreta señalada por Rousseau resultase ser otra arbitrariedad, pero ello no afectaría al hecho de que no es lo mismo la realidad o la efectividad de un componente y la conciencia explícita que se llega a tener (si se llega) de ese componente. No sólo es difícil una formulación conceptual satisfactoria del dualismo, sino que ello incidirá de modo decisivo en el enfoque que habrá que dar a los problemas que suscite.

Rousseau cruza su obra de anotaciones dualistas desde el mismo comienzo; deja como marcas multitud de referencias desperdigadas en el texto, siempre con el objetivo de hacer comprensible alguna tensión dentro de la vida humana y para justificar la preferencia adecuada en los frecuentes casos de colisión de intereses<sup>94</sup>. ¿Por qué no es suficiente ese contexto descriptivo que tiene su eje en la conciencia como fuerza para desarrollar el mundo moral? Porque cabe replicar que ese dualismo espontáneo es sólo una apariencia y, en este caso, la conciencia moral no pasaría de un engaño al que sucumbimos fácilmente; Rousseau mismo se hace elocuente portavoz de esta crítica materialista: “Pero ante esta palabra [conciencia] oigo que se levanta de todas partes el clamor de los que pasan por sabios. ¡Errores de infancia, prejuicios de la educación!, gritan al unísono. No hay nada en el espíritu humano que no se introduzca en él por experiencia y no juzgamos de ninguna cosa si no es con ideas adquiridas”<sup>95</sup>. Aunque

92 No podemos entrar en este importante tema. El hecho de que el volumen último de OC, en el que tiene su lugar natural el escrito *Essai sur l'origine des langues*, se haya publicado sólo en 1995 (más de 25 años después del anterior) propició que se hiciese un uso descontextualizado de ese escrito, alimentando una larga polémica en la que participaron personalidades muy relevantes (Starobinski, Derrida, Derathé, Goldschmidt, Philonenko, Duchet, Launay), polémica que considero cerrada con la declaración del propio J. Starobinski al frente de su edición: OC V, CCII-CCIII.

93 Es una idea básica en Rousseau: “La razón es la facultad de ordenar todas las facultades de nuestra alma del modo que conviene a la naturaleza de las cosas y a su relación con nosotros”: *Lettres morales*, II: OC IV, 1090. La fórmula recogida para la publicación es algo menos precisa: “La razón no es otra cosa, por así decirlo, que un compuesto de todas las demás [facultades]: *Emile*, II: OC IV 317. En polémica con el arzobispo de París es diáfano: “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 porque una de las adquisiciones del hombre, y de las más importantes, es la razón”: *Lettre à Mons. de Beaumont*: OC IV, 951.

94 Indico sólo algunos lugares de textos explícitos, todos ellos pertenecientes a fases tempranas del desarrollo en las que la conciencia aun no está desarrollada, y todos ellos dentro de *Emile*: I: OC IV, 273, 279-280, 289; II: OC IV, 360, 361...

95 *Emile*, IV: OC IV, 598.

esta postura “no admite virtud ni vicio en el corazón del hombre”<sup>96</sup>, Rousseau no dispone de ningún argumento que permita su refutación directa. No es una postura imposible, no es un absurdo lógico decir que existe una sola sustancia y que toda la diversidad que nos aparece sea expresión de su insondable riqueza interna; al fin, ya hemos mencionado que el término *sustancia* “en el fondo es una de las mayores abstracciones”<sup>97</sup>. Un monismo sustancial puede reconocerse como un ideal cognoscitivo que siempre tienta al pensamiento; sin embargo, obliga a que esa pretendida sustancia única esté configurada por cualidades dispares que se excluyen entre sí; es cierto que un argumento semejante no haría mella en un Spinoza, pero, aunque Rousseau confiesa explícitamente que llegó a la idea de sustancia sin “saber cómo”, lo más probable es que esté pensando en el camino de Locke, que habla de la idea de sustancia como resultado de una deducción rigurosa a partir de cualidades que nos son dadas como algo que no puede subsistir por sí mismo y, justamente porque no hay percepción directa de la sustancia, su conocimiento sería siempre limitado y confuso.

Es preciso, pues, desbordar el plano descriptivo y arriesgarse a utilizar argumentos filosóficos; no se trata de ganar con ello evidencias incontestables pues el vicario advirtió desde el principio que “al repasar en mi espíritu las diversas opiniones que había ido adquiriendo poco a poco desde mi nacimiento, vi que, aunque ninguna de ellas era lo suficientemente evidente como para convencerme de manera inmediata, mostraban diversos grados de verosimilitud y que el asentimiento interior se prestaba o se negaba en diversos grados”<sup>98</sup>. La argumentación racional sigue una lógica distinta que el orden secuencial del desarrollo mental; por tanto, la cuestión es cómo formular y dónde encuadrar sistemáticamente esa convicción del dualismo.

Toda la argumentación del vicario saboyano contra el monismo materialista, sea fisicalista o vitalista, se apoya en la existencia de hechos propios del mundo humano que necesitan ser forzados y tergiversados para poder encajarlos en un sistema predeterminado; el motor de esos sistemas es el orgullo racionalista y el afán de brillar socialmente. A ello opone el vicario criterios contrarios como la seguridad de la conciencia o la sincera búsqueda de la verdad<sup>99</sup>, aun cuando aparezcan lagunas desde el punto de vista del rigor sistemático o proble-

96 *Dialogues*, II: OC I, 891.

97 *Emile* IV: OC IV, 533.

98 *Emile* IV: OC IV, 569.

99 “Llevando en mí por toda filosofía el amor a la verdad” (*Emile* IV: OC IV 570). “Mi regla de confiarme al sentimiento antes que a la razón está confirmada por la propia razón” (Id., 573). Sin innumerables los pasajes en los que el recurso definitivo es la buena fe, introduciendo así una clave muy problemática; véase B. Williams, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Tr. A. E. Álvarez y R. Orsi (Barcelona, Tusquets 2006); para Rousseau, directamente pp. 172-182.

mas que finalmente parecen insolubles. El dualismo antropológico atraviesa toda la *Profesión de fe del vicario saboyano*; el tercer artículo de fe sólo lo dota de una formulación conceptual para buscarle su lugar estructural dentro de las bases del sistema, pero no lo demuestra a partir de los anteriores artículos, entre otras razones porque el vicario no tiene la pretensión ni los instrumentos para *demonstrar* nada en sentido estricto, sino que sólo exhibe algunas *pruebas* que puedan hacer razonables sus convicciones.

Rousseau es implacable en su adopción del punto de partida experimentalista, típico de los “modernos”: la vida humana comienza siempre por el sentir. Pero con la misma contundencia rechaza cualquier prolongación monista de este hecho: “Percibir es sentir; comparar es juzgar; sentir y juzgar no son lo mismo”<sup>100</sup>. Hay que anotar que el vicario no hace aquí otra cosa que dar forma a una idea que está dirigiendo todo el desarrollo mental: “Las ideas simples no son más que sensaciones comparadas. Hay juicio en las sensaciones simples, del mismo modo que lo hay en las sensaciones complejas que llamo ideas simples. En la sensación el juicio es puramente pasivo, afirma que siente aquello que siente. En la percepción o idea el juicio es activo; aproxima, compara, determina las relaciones que los sentidos no determinan. He aquí la única diferencia, pero ésta es grande. La naturaleza jamás nos engaña; somos nosotros quienes nos engañamos”<sup>101</sup>. Esta terminología no deja de ser ambigua, genera confusiones<sup>102</sup> y hablar de “juicios pasivos” o de “sensaciones complejas” resulta sorprendente, sobre todo porque la ruptura que para Rousseau significa el juicio viene marcada por la actividad de una fuerza que compara lo dado. Lo más fácil es pensar que Rousseau está siguiendo a sus fuentes, aquí en concreto a Condillac, quien había aprovechado la necesidad de asociar mentalmente imágenes en las ideas complejas para insistir en la actividad del sujeto y rechazar cualquier monismo<sup>103</sup>; pero la extraña noción de “juicio pasivo” quiere subrayar que en las más elementales operaciones humanas los automatismos biológicos aparecen debilitados hasta el punto de dejar algún espacio que haga posible la intervención del sujeto, por infrecuente que ésta sea en esos estadios del desarrollo. Sin embargo, existe otro matiz; el término “juicio” puede significar la figura lógica que une un predicado a un sujeto, pero puede significar también el acto psicológico por el cual se expresa adhesión o rechazo al contenido del juicio lógico; a ello parece referirse Rousseau cuando afirma que “somos nosotros los que nos engañamos”

100 *Emile*, IV: OC IV, 571.

101 *Emile*, III: OC IV, 481. Otra terminología en *Id.*, II: OC IV 344.

102 Rousseau es consciente de ello, pero lo despacha como cuestión de palabras: *Emile*, II: OC IV, 345.

103 Cf. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, iii § 13; en E. B. de Condillac, *Oeuvres complètes*, ed. cit., I, p. 124.



o cuando el vicario, después de unas densas reflexiones, sintetiza: “Ya se le dé uno u otro nombre a esa fuerza de mi espíritu que acerca y compara mis sensaciones [...], siempre será cierto que está en mí y no en las cosas, que soy yo quien la produce, por mucho que sólo la produzca con ocasión de la impresión que efectúan los objetos sobre mí”<sup>104</sup>. Es muy probable que esta idea sea de origen racionalista, quizá proceda directamente de Descartes, pero lo que se quiere concluir con ello es que los movimientos mentales suponen otra fuerza distinta que la que regula los movimientos mecánicos y esa actividad —“No soy simplemente un ser sensitivo y pasivo, sino un ser activo e inteligente”— le guiará en la búsqueda de un principio capaz de justificar también la existencia de mecanismos necesarios.

La otra línea argumentativa deduce de lo anterior una peculiar posición del ser humano dentro del todo. Es conforme con el orden universal que existan leyes rigurosas en la naturaleza, del mismo modo que lo es la existencia de valores apropiables mediante un ejercicio de libertad, aun cuando ello signifique también la posibilidad de desórdenes parciales. Rousseau llama la atención sobre el hecho paradójico de que sea la percepción de desórdenes la que despierta la conciencia de un principio inmaterial: “¿Crearás, mi buen amigo, que con estas tristes reflexiones y estas contradicciones se formaron en mi espíritu las sublimes ideas del alma, las cuales hasta entonces no habían aparecido en mis pesquisas?”<sup>105</sup>. Si se ha de seguir manteniendo una ordenación providente del mundo y, al mismo tiempo, no se quiere caer en la ceguera que esquiva la espesa realidad del mal, es preciso hacer depender la existencia del mal de un ejercicio de la libertad, pero ese ejercicio desordenado no puede convertirse en un mal radical. La explicitación de todas las tensiones que acribillan la vida humana como efecto de un irreductible dualismo antropológico es ahora fácil; el vicario hace explícito el dualismo espontáneo que subyace al pensamiento antropológico de Rousseau y lo convierte en el tercer dogma, cuyo enunciado parece ahora incluso excesivamente simple: “El hombre es libre en sus acciones y, en cuanto tal, está animado por una sustancia inmaterial”<sup>106</sup>. Attendamos por un momento al contenido real del enunciado.

El punto de arranque es la certeza de la libertad; para la realidad originaria de la libertad no se necesita esta certeza, pero cuando quiere alcanzar certeza intelectual Rousseau se basa en la presencia dentro de los actos humanos de una actividad que tiene su fuente en el sujeto mismo. Esto puede llevar a confusiones pensando que aquí se defiende una teoría intelectualista de la libertad, al revés de

104 *Emile*, IV: OC IV, 572.

105 *Emile*, IV: OC IV, 583.

106 *Emile*, IV: OC IV, 586-587.

lo que sucedía en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*; en mi opinión, no hay tal, pues lo cierto es que la actividad autónoma es el argumento básico en que se apoya la discontinuidad entre sentir y juzgar. Esto quiere decir que, en realidad, Rousseau no *prueba* la existencia de la libertad; ésta es, más bien, una evidencia para la cual sólo cabe recurrir al débil argumento de la conciencia de la libertad; lo que busca aquí Rousseau es proteger esa frágil conciencia de los ataques materialistas que la despachan como un prejuicio; los únicos argumentos posibles serían indirectos y de tipo pragmático: sin libertad no cabe pensar en un mundo moral, sin mundo moral el hombre no realiza acciones de mérito y, por la misma razón, no se le puede imputar como responsable de ninguno de sus actos y, todavía menos, de las consecuencias que de ellos deriven.

El enlace entre esa libertad, deficientemente conceptualizada, y la inmaterialidad del alma está suponiendo la plausibilidad de una explicación determinista del mundo físico. En cuanto se admite un dualismo, no sólo no es perturbador un ámbito determinista dentro del todo, sino que incluso se debe encarecer para garantizar instrumentos seguros a través de los cuales se ejecute el acto libre<sup>107</sup>. ¿Cómo conceptualizar metafísicamente ese dualismo?

Al comienzo, el vicario saboyano habla dentro de los naturaleza humana de “dos principios”<sup>108</sup> ya que las características que hacen conflictiva la existencia tienen que remitir a fundamentos imposibles de unificar; recordemos: “Quiero y no quiero, me siendo a la vez esclavo y libre, quiero el bien, lo amo y hago el mal; soy activo cuando escucho a la razón, pasivo cuando me arrastran mis pasiones y mi tormento mayor cuando sucumbo, es el de sentir que podía haber resistido”<sup>109</sup>. Pero, a pesar de todas las oscuridades ya conocidas que rodean al término, Rousseau no puede evitar hablar de un dualismo sustancial y no tiene otra alternativa que recurrir a ese incómodo término porque sólo así descarta definitivamente cualquier forma insidiosa de monismo. ¿Qué significa esto? “Notarás que por ese término de *sustancia* entiendo de modo general el ser dotado de alguna cualidad primitiva, haciendo abstracción de todas las modificaciones particulares o secundarias. Por tanto, si todas las cualidades primitivas que conocemos pueden reunirse en un mismo ser, no debe admitirse más que una sustancia; pero si algunas de ellas se excluyen mutuamente, hay tantas sustancias

107 En la carta al encendido admirador de Newton que era Voltaire, Rousseau insiste en la absoluta regularidad de los movimientos físicos como expresión racional de la providencia: *Lettre à M. de Voltaire*, 18 de agosto de 1756: OC IV, 1062, 1064-1067; CC IV 39, 41-53. De ello se deduciría la imposibilidad de probar los milagros, pero también que éstos no son necesarios para la religión, a pesar de la inveterada costumbre de los apologistas.

108 *Emile*, IV: OC IV, 583.

109 *Ibid.*

como exclusiones mutuas puedan hacerse”<sup>110</sup>. Comenta un intérprete tan atento como Gouhier: “Es reconocible el recuerdo de los artículos que, en la primera parte de los *Principia* [*Philosophiae*, de Descartes] definían la sustancia por la inherencia de un atributo principal, de suerte que no se la puede concebir como una especie de X misteriosa y siempre oculta bajo sus modos”<sup>111</sup>. En una primera apariencia, nada parece más claro, sobre todo porque, a renglón seguido, Rousseau reprocha a Locke haber dejado fuera del absurdo la hipótesis de una materia que piensa. Sin embargo, esa postura habitual no es, a mi parecer, tan evidente; si se quiere recurrir a la tradición racionalista, quizá fuese más exacto aludir a una línea cartesiana en general; en todo caso, lo que Rousseau recogería es la descripción de atributo que aparece en los *Principia philosophiae*, pero la definición de sustancia se reclama directamente de su autosuficiente ontológica: “Aquello que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir”<sup>112</sup>. La argumentación de Rousseau es exactamente la misma que había utilizado contra los monismos materialistas e implica una *deducción* de la realidad de una sustancia a partir de la percepción de cualidades irreductibles. Es muy cierto que de aquí no se sigue que Rousseau niegue la suficiencia de la sustancia e incluso se puede conceder que las consecuencias de esa afirmación (especialmente, la inmortalidad) exigen implícitamente esa suficiencia, pero no es lo que Rousseau explica en su definición que llega —no se olvide— después de graves perturbaciones causadas en la génesis de la idea de sustancia. Si el último inciso del citado pasaje de Gouhier estuviese apuntando implícitamente contra Locke —eso es lo que sospecho—, no se ve que la descripción de Rousseau se oponga a la tesis de que la sustancia es una idea compleja (de ahí sus tan ponderadas dificultades) a la que se llega mediante una deducción que arranca de cualidades irreductibles observables (atributos), pues la cuestión de los “modos” no parece ahora relevante. Que esta deducción dé por resultado un conocimiento deficiente de las sustancias, no me parece tesis que perturbe a Rousseau, quien defiende una concepción instrumental de la razón e incluye el dualismo entre los “artículos de fe” porque, aislado en un medio totalmente teórico, sólo generaría un conocimiento probable.

La afirmación de cualquier forma de dualismo antropológico levanta una nube de problemas; tampoco las distintas formas de monismo están exentas de

110 *Emile*, IV: OC IV, 584.

111 H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques...*, cit., p. 74. Idéntica opinión sobre argumentos similares en J. Moreau, *J.-J. Rousseau*, cit., p. 81.

112 *Principia philosophiae*, I § 51. Obsérvese, en cambio, que “la sustancia se reconoce por cualquier atributo; sin embargo, una propiedad principal de cada sustancia constituye su naturaleza y esencia, y a ella se refieren las restantes”: *Id.*, § 53, en R. Descartes, *Oeuvres*. Ed. Adam-Tannery, VIII-1, pp. 24-25.

ellas, pero no es ahora nuestro tema. Es evidente que se da algún tipo de interacción entre cuerpo y alma; en caso contrario, ni siquiera hablaríamos de “dualismo” y, por otro lado, sólo así es posible que su relación cause conflictos en el ser humano. Podría pensarse que al no definir de manera formal la sustancia como suficiencia, las aporías racionalistas, generadas por la dificultad de alguna comunicación entre sustancias completas, se amortiguarían. Pero ¿cabe pensar seriamente en “sustancias incompletas”?

El peculiar dinamismo de la humanización en Rousseau permitiría elucubrar con una trayectoria vital ideal que transmite viejas reminiscencias platónicas. Inicialmente, la naturaleza humana está configurada por un mínimo invariable que se expresa como una unidad, hecha posible por el estado adormecido de las virtualidades allí contenidas. Producida la fractura y desatadas las tensiones, la reconciliación de esos contrastes aparece como una tarea que actúa como idea reguladora a la reconquista de otra unidad que integre toda la pluralidad de fuerzas que se van desplegando; en ese proceso, el peso relativo del cuerpo y del alma no se mantiene inalterable, sino que la humanización avanza en la misma proporción en la que el alma consiga dominar al cuerpo y a las pasiones convirtiéndolos en instrumentos de la realización personal: “Aspiro al momento en que, liberado de las ataduras del cuerpo, seré *yo mismo* sin contradicción, sin divisiones y sólo necesitaré de mí mismo para ser dichoso”<sup>113</sup>. Aquí aparece otro matiz, probablemente más deudor del cristianismo que de Platón<sup>114</sup>, por el cual la vivencia del cuerpo evoluciona desde la de un instrumento amistoso hasta convertirse en un obstáculo que ofrece resistencia y, por tanto, aparece el mérito en la misma medida en que esa resistencia se vence, pero sorprendentemente con el alto precio de una proporcional renuncia a la felicidad sensible<sup>115</sup>. Rousseau esboza una explicación en que la que el tono moralizante resulta tan visible que por ello mismo se hace poco convincente: “¿Por qué mi alma está sometida a mis sentidos y encadenada a este cuerpo que la esclaviza y estorba? No lo sé, pues ¿acaso he penetrado yo en los decretos divinos? Sin embargo, puedo sin temeridad formar modestas conjeturas. Me digo: si el espíritu del hombre hubiese permanecido libre y puro, ¿qué mérito habría en amar y seguir el orden esta-

113 *Emile*, IV: OC IV, 604-605.

114 Así lo sugiere H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques...*, cit., p. 74, donde cita a San Pablo, Rom 7, 23.

115 Esto no deja de causar tensiones en un tema como el de la felicidad que, en alguna manera, podría tomarse como el argumento básico de todo el proceso de humanización y que Rousseau parece convertir en una obligación inexcusable: “Hay que ser feliz, querido Emilio: tal es el fin de todo ser sensible, el primer deseo que imprime la naturaleza y que no nos abandona nunca”: *Emile*, V: OC IV, 814.

blecido si no tuviese ningún interés en quebrantarlo? Sería dichoso, es cierto; pero le faltaría a su dicha el grado más sublime: la gloria de la virtud”<sup>116</sup>.

Si trasponemos el sabor moralizante —incluso de sermón— presente en estos párrafos, lo que quedaría en limpio es la concordancia de las tensiones humanas con el orden universal. Que ello exija tantos sacrificios no puede explicarse sin más como otro resultado del desorden introducido por la acción humana. Cuando escribe: “¡Dichosos los pueblos en los que se puede ser bueno sin esfuerzo y justo sin virtud!”<sup>117</sup>, podría pensarse en un ataque agudo de nostalgia que, como todas las nostalgias, idealiza una situación ya inexistente; pero da que pensar que en los últimos escritos autobiográficos la “virtud” desaparece prácticamente del discurso de Rousseau y retorna una bondad más primitiva que exculpa las frecuentes recaídas en desórdenes confesados sin asomo de remordimiento<sup>118</sup>.

Aquella variabilidad de la función del cuerpo se apoya en una intuición muy certera; según todos los indicios, la percepción del propio cuerpo se va alterando con el paso de la edad y, si en la juventud es un aliado poderoso que da alas a nuestros deseos, en la vejez es un rosario de obstáculos que condiciona y limita nuestros actos. Esto se hace más apremiante en el caso de un enfermo crónico como Rousseau<sup>119</sup> que tiene una afinada sensibilidad para las dificultades del existir y una muy poco amistosa relación con un cuerpo que es una fuente de un sinfín de problemas cotidianos, que están limitando el libre desarrollo de su vida; de este modo, la muerte aparece como una “liberación” que permite el despliegue de la plenitud personal sin límites. Sin embargo, poca duda cabe de que, a pesar de lo indicado, Rousseau se mueve en la senda tradicional de los dualismos y la verdadera humanidad se reserva para el dominio del psiquismo, si bien ese psiquismo no puede ejercer ninguna de sus funciones sin la sensibilidad corporal. Pero puede elucubrarse con otra situación en la que, sin desdoro de la integridad humana, el obstáculo del cuerpo pueda suprimirse y, de esta manera, abrir la posibilidad de una reparación del desequilibrio creado por el ejercicio de una virtud sin recompensa inmediata: “Si el alma es inmaterial, entonces puede sobrevivir al cuerpo y, si le sobrevive, la providencia está justificada”<sup>120</sup>. Aquí es donde

116 *Emile*, IV: OC IV, 603.

117 *Emile*, III: OC IV, 468.

118 Es el resultado, verdaderamente relevante, del análisis de B. Sierra y Arizmendarreta, *Dos formas de libertad en J. J. Rousseau* (Pamplona, Eunsa 1997), pp. 213-249.

119 Lo nota agudamente H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques...*, pp. 163-170.

120 *Emile*, IV: OC IV, 589. La argumentación es de nuevo envolvente; en el *ordo essendi* Dios providente garantiza la inmortalidad; pero en el encadenamiento de un *ordo inveniendi*, como el que sintetiza el pasaje de la carta a Voltaire citado al comienzo, la inmortalidad es la palanca básica y cabe decir que “antes que un corolario de la existencia de Dios, la fe en la inmortalidad del alma es el pilar fundamental de la religiosidad rousseauiana”: L. Luporini, *L’ottimismo di J.-J. Rousseau* (Firenze, Sansoni 1982), p. 47.

habría que volver a preguntarse si tiene sentido alguna verdadera supervivencia que no esté suponiendo la suficiencia de la sustancia que sobrevive. La pregunta es importante porque, en la misma medida en que la racionalidad alcance a asegurar una inmortalidad *natural* del alma, la supervivencia sería una estricta continuidad de la vida actual sostenida en la identidad del mismo sujeto con todo su pasado y, para el cual, el ideal es el pleno disfrute de sí mismo. El carácter racional de esa inmortalidad entra en conflicto con la creencia en una resurrección de los muertos, algo que dejaría amplio espacio para una discontinuidad con la vida presente pues, al exigir una intervención sobrenatural, no está en línea de proporción absoluta con el mérito personal, sino que hace precisa una iniciativa de total gratuidad y, por tanto, no cabe pensarlo como componente de una religión natural<sup>121</sup>. Pero lo que en primer plano muestra el texto aducido es que el paso desde la inmaterialidad a una positiva inmortalidad no es automático y, menos aun, se trata de términos que, como sucede frecuentemente, deban usarse como intercambiables; las constantes tensiones entre cuerpo y psiquismo no se resuelven del todo de modo natural y podrían perfectamente desembocar en un nudo trágico. Por lo demás, del conjunto del pensamiento rousseauiano parece deducirse que, a pesar del recurso tópico a la vieja terminología, la justificación moral no queda suficientemente asegurada con la única supervivencia espectral del principio inmaterial, sino que se exige que la humanización haya integrado en el alma lo esencial de la humanidad y, por tanto, la inmortalidad del alma tiene que significar de hecho la inmortalidad del hombre. Es por ello que sistemáticamente “la inmortalidad del alma no es un principio, sino que es una consecuencia —muy importante, es cierto, pero en todo caso una consecuencia— de la existencia de Dios”<sup>122</sup>.

Esta sutil unión entre una inmaterialidad intramundana y una positiva inmortalidad, la cual necesita de la garantía de una providencia divina, es la razón que lleva a Rousseau a incluir esa inmaterialidad como un contenido religioso y con el específico estatuto de “dogma” o “artículo de fe”, tal como lo entiende el vicario saboyano. La misma razón aconseja su colocación sistemática como el tercer artículo de fe, algo que no responde al *ordo cognoscendi*, en el que domina desde el comienzo la omnipresencia de la libertad.

Sin embargo, el clásico problema de cómo es posible una interacción entre dos sustancias con características heterogéneas, no llega a resolverse. Trátese de

121 Así aparece en un pasaje culminante de *La nueva Eloísa* cuando, en su última confesión, Julia se hace fuerte en la confianza racional en la inmortalidad y, ante una insinuación del pastor calvinista que la asiste, rechaza cualquier tipo de ruptura escatológica; cf. *La nouvelle Héloïse* VI 11: OC II, 728-729.

122 A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur. 3: Apothéose du désespoir* (Paris, Vrin 1984), p. 246.

sustancias completas o trátase de atributos irreductibles, siempre persistirá el enigma de cómo puede pensarse algún medio común entre principios que se definen precisamente por su heterogeneidad irreductible. Ante un problema similar, Rousseau se desentiende del tema, apela a la limitación de nuestro entendimiento y confiesa su ignorancia: “No me es más fácil concebir cómo mi voluntad mueve mi cuerpo que cómo mis sensaciones afectan a mi alma. No sé siquiera porqué unos de estos misterios ha parecido más explicable que el otro. En lo que a mí respecta, tanto cuando soy pasivo como cuando soy activo, el medio de la unión de las dos sustancias me parece incomprendible”<sup>123</sup>. Pero esa ignorancia no quiebra ni aminora la certeza de la dualidad de sustancias ni tampoco de su mutua relación; son los excesos del racionalismo —“metafísica” en el sentido peyorativo de un pasaje de Condillac citado más arriba— los que generan dudas sobre nuestros conocimientos más seguros y nos fuerzan a un plus de creencia para asegurar su certeza: “Las ideas generales y abstractas son la fuente de los mayores errores de los hombres; nunca la jerga de la metafísica ha conseguido descubrir una sola verdad y ha llenado la filosofía de absurdos, que resultan vergonzosos en cuanto se los despoja de las grandes palabras”<sup>124</sup>. Por tanto, hay interacción entre cuerpo y alma, pero no sabemos de qué naturaleza y en el fondo tampoco resulta ésta una cuestión importante. A la vista del pasaje que se acaba de aducir, hay que ser muy temerario para sospechar que, en cuanto dualismo espontáneo, Rousseau parece pensar de hecho en un influjo directo, por mal que esto se avenga con la irreductibilidad de los principios de cuerpo y alma. Puede seguir sospechándose que, al colocarlo como tercer artículo de fe y justificándolo dentro de un orden universal garantizado la Providencia, Rousseau considera suficiente la experiencia ordinaria y condenaría como desvarío de la metafísica cualquier versión que desemboque en un paralelismo, como podría ser el ocasionalismo, aunque ésta fuese una posición habitual dentro de la escuela cartesiana francesa, aunque no tenga los problemas de coherencia del influjo directo y aunque se sepa que Rousseau siguió de cerca a continuadores de Malebranche.

123 *Emile*, IV: OC IV, 576. Exactamente lo mismo y por idénticas razones es lo que sucede con la idea de “creación” (Id., 593), un tema que reaparece en la polémica con el arzobispo de París, sorprendentemente en medio de un esbozo de crítica filológica sobre la traducción del *Génesis*; Cf. *Lettre à Mons, de Beaumont*: OC IV, 956-957.

124 *Emile*, IV: OC IV, 577.

## 5. CONCLUSIONES

Libertad, inmaterialidad, inmortalidad son palabras que, teniendo un mismo referente, ofrecen sentidos diferenciables y alejados de la sinonimia en la que a veces se las confunde. La mezcla de enfoques, la pluralidad de metodologías con alcance limitado y el desprecio, absorbido de los prejuicios de su tiempo, por el rigor y la estructuración sistemática complican la comprensión de un problema, que, sin embargo, no es desdeñable.

Esa comprensión no será posible si no se tiene presente que la experiencia moral es lo irreductible, el núcleo fundante de todo el pensamiento rousseauiano. Es esa experiencia moral la que marca lo que cabe exigir a la racionalidad en cuanto instrumento (sin ninguna vacilación, imprescindible) para mostrar la solidez de sus fundamentos, lo cual significa sacar a la luz las convicciones teóricas que están posibilitando ese hecho moral. Pero, por el mismo motivo, es también la experiencia moral la que marca las fronteras de una racionalidad bien conducida y corta el paso a cualquier delirio racionalista que se atreva a pensar que todo sistema merece defenderse si cumple con la exigencia de una coherencia interna.

Bajo esa guía, Rousseau camina desde un dualismo espontáneo hasta la necesidad de esbozar una conceptualización teórica de ese dualismo; esto segundo está subordinado a lo primero, esto es, la posible deficiencia en la conceptualización (incluso su eventual fracaso) no destruiría la seguridad inmediata de una experiencia de fractura dentro de la vida humana. Al mismo tiempo, esa guía expulsa a las regiones de las elucubraciones carentes de interés todos los difíciles problemas de coordinación que subyacen a las distintas formas de dualismo.

Está muy lejos Rousseau de renunciar al concepto de “naturaleza humana”, entendido como un conjunto de notas universales e invariables; incluso mezcla constantemente usos descriptivos con usos normativos que, en un aquelarre de significaciones implícitas y explícitas, muestran la primera apariencia de un equivocismo difícilmente organizable. Pero esa fijeza de la naturaleza humana abarca únicamente un mínimo virtual que, no sólo hace posible, sino que en buena medida exige un proceso de humanización en el que deben surgir incontables figuras concretas de humanidad. Como la fuerza motriz de esa humanización es la libertad, el modo de realizar la humanidad en cada caso no resulta indiferente.

El dualismo de principios pertenece al mínimo esencial y permanente en la humanidad; pero, al no aparecer activado desde el principio, la actividad humana inicialmente tiene un marcado acento unitario. La plasticidad de esa naturaleza virtual desplegará en el proceso de realización humana la irreductibilidad de un dualismo, que en la misma medida en que tal humanización progresa, apare-



cerá como conflicto entre objetivos incompatibles. No está prefijado por ninguna naturaleza inmutable cuál es la proporción que corresponde a cada uno de los componentes y tampoco está predeterminado cuál de ellos va a dominar de hecho; es ésta una tarea abierta que sólo puede iluminarse desde un mundo no-natural de valores, para el cual el ser humano parece dotado de un sentido innato.

La antropología dualista de Rousseau ofrece así la insólita figura de un dualismo dinámico que sólo se reconoce como tal en un estadio de su despliegue posterior; es un dualismo en devenir que hace posible gran cantidad de variaciones, pero cuyos márgenes intraspasables vienen dados por una unidad de principio, irremediablemente irrecuperable, y el anhelo de otra unidad en plenitud, que exige no sólo superar el orden mundano, sino la garantía de la divinidad que asegure el cumplimiento de esa plenitud. Se diría que Rousseau cree poco en los argumentos metafísicos de la “psicología racional”; en este punto, no sólo no pretende aportar cosas nuevas o resolver con claridad sus problemas tradicionales, sino que repudia este intento como producto del orgullo racionalista y, finalmente, como una tarea inútil condenada al fracaso.

En cuanto se detecta que el mundo moral es el argumento básico del pensamiento de Rousseau y se percibe que lo que hay de específico en la humanidad es la moral, se ve claramente que el dualismo antropológico, lejos de ser una curiosidad irrelevante, es constitutivo de ese núcleo intelectual; incluso es el revelador de un mundo en el que surgirán todas las preguntas por la divinidad; de esta manera, no es tan extraño que en la época de Rousseau los términos “materialista” y “ateo” se utilizasen de hecho como sinónimos. Toda la crítica al materialismo, que sigue paso a paso a un Helvetius nunca citado explícitamente, no depende de bases teóricas; desde un punto de vista meramente cognoscitivo, el monismo materialista es una postura que no está exenta de dificultades, pero está muy lejos de aparecer como un absurdo lógico; teóricamente resulta tan irrefutable como la doctrina opuesta. La gran objeción deriva de que, si el materialismo es coherente, debe disolver la moral en física o en fisiología; esto, no sólo no deja ningún espacio para el desarrollo de la especificidad humana, sino que hace imposible una salida del estado de naturaleza, cuyas pautas se convierten en universales sin percatarse de que en un medio social son destructivas. Las nociones de virtud y de mérito van unidas al esfuerzo de “desnaturalización”; es muy posible que esta idea de virtud esté ya muy alejada de los conceptos clásicos y que esté fuertemente influida por principios de raigambre calvinista de los que Rousseau no parece consciente, pero no hay manera de justificar el esfuerzo que exige la virtud si no se puede abrir un horizonte con expectativas de recompensa adecuada. Rousseau no es un intelectualista moral, no porque la razón bien ordenada no tenga un papel insustituible en el conocimiento del bien y del mal, sino porque de ese conocimiento no se sigue automáticamente que se vaya a

escoger la acción debida. Al revés que Grocio, él no cree que la racionalidad del bien sea suficiente y valiese “aun cuando Dios no existiese”. Igualmente prematuro me parece un nihilismo moral como el que sintetizará genialmente Dostoievski en la conocida expresión de Iván Karamazov: “Si Dios no existe, todo está permitido”, pues lo que Rousseau piensa es una cosa algo distinta: “Si la Divinidad no existe, sólo el malvado (*méchant*) tiene razón y el bueno es un insensato”<sup>125</sup>. ¿Significa esto aceptar una especie de mal radical que incline naturalmente a los hombres a actuar mal? Sin duda que no; significa que el mundo moral, al ser el especificante humano, exige un proceso de desnaturalización en el que deben quedar inhibidas tendencias naturales inmediatas; si ese esfuerzo carece de la esperanza de cualquier recompensa, aquellas fuerzas inmediatas impondrán su urgencia y se tornarán destructivas en un medio social hasta oscurecer la evidencia primera de los principios morales.

Podría replicarse que en este punto Rousseau no va más allá de la expresión de un dualismo popular, que es lo más frecuente en las tradiciones cristianas. Me parece que esto básicamente es cierto, sólo añadiendo el matiz de que adapta ese dualismo a una antropología dinámica, que se está despidiendo de la centralidad de la naturaleza y aun no ha arribado a los territorios nuevos y no menos pantanosos que significa la historia; de esta manera, parece como si el concepto central de “naturaleza”, determinante en todo el pensamiento occidental, estuviese perdiendo su fuerza a costa de una hiperinflación semántica. Sin embargo, Rousseau coloca ese dualismo como componente de un sistema teórico de convicciones que, si no es autosuficiente, debe ser consistente; sólo así puede tener la pretensión de responder a los “filósofos” materialistas y rivalizar con ellos. Es en este punto donde la elaboración de Rousseau parece deficiente: si emplea grandes energías en la crítica para sacar a la luz las dificultades de los monismos materialistas, no se aplica con el mismo ahínco a resolver los graves problemas que rodean a su dualismo y aquí no cabe esperar posturas conciliadoras puesto que entre un monismo y un dualismo no hay posible término medio.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

125 *Emile*, IV: OC IV, 602.