

# FRÁGIL FELICIDAD

*Un estudio sobre Rousseau*

**Tzvetan Todorov**

**gedisa**  
editorial

Título del original en francés: *Frêle bonheur* (publicado en la colección «Textes de XX siècle», dirigida por Maurice Ollender)

© Hachette, París, 1985

Traducción: María Renata Segura

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Primera edición: 1987, Barcelona

Primera reimpresión: junio de 1997, Barcelona

Segunda edición: septiembre de 2008, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avenida del Tibidabo 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-7432-259-0

Depósito legal: B. 38.129-2008

Impreso por Romanyà Valls

Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España

*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

## Índice

<i>Introducción</i> .....	9
<i>Estructura de la doctrina</i> .....	13
Estado natural y estado social .....	15
El remedio .....	21
El hombre y el ciudadano .....	26
Dos versiones del ideal individual .....	33
<i>El ciudadano</i> .....	37
La educación cívica .....	39
Patriotismo y cosmopolitismo .....	46
<i>El individuo solitario</i> .....	55
La soledad .....	57
La comunicación limitada .....	63
La búsqueda del yo .....	77
Un final desdichado .....	82
<i>El individuo moral</i> .....	93
El tercer camino .....	95

La educación doméstica .....	100
La prudencia .....	104
<i>Lista cronológica de las obras citadas de Rousseau (1712-1778) .....</i>	113
<i>Referencias .....</i>	115
<i>Principales libros consultados .....</i>	117
<i>Ediciones en castellano de las obras de Rousseau citadas en este trabajo .....</i>	121

## Introducción

Todos, en uno u otro momento, nos hallamos confrontados con opciones en cuanto al tipo de vida que vamos a llevar. Relaciones con nosotros mismos, con las personas que nos rodean, con las instituciones, con la política, todas se pueden volver problemáticas un día y requerir nuestra reflexión.

Pero tenemos cierta dificultad para pensarlas y, con más razón, para hablar de ellas. Las palabras que designan estas opciones o sus resultados, palabras tales como *existencia, igualdad, libertad, virtud, moral* y muchas otras, suenan vacías a nuestros oídos y no nos permiten comprender nuestra vida. Nos dan una sensación de grandilocuencia que no les perdonamos. Antes que practicar el estilo ampuloso preferimos balbucear algunas interjecciones o sencillamente callarnos. No obstante, en esto hay

cosas fundamentales que se deterioran si no se dicen.

Siempre fue difícil hablar de las cosas simples, pero la dificultad ha variado con las épocas. La nuestra vive un divorcio entre lenguaje cotidiano, accesible para todos y dirigido a todos, y lenguajes especializados —el de los filósofos, el de los psicólogos, el de los economistas y otros—, que se dirigen a los profesionales y nada más que a ellos. En contraposición, la lectura de los autores del pasado a menudo parece refrescante. En realidad hay aquí una doble deformación óptica: en primer lugar, sólo leemos los textos que sobrevivieron al olvido, una cantidad ínfima de los que se escribieron y, por definición, los más cercanos a nosotros. Por otro lado, estos textos se encuentran entre los más influyentes de nuestra historia; es tal su fuerza que nos han impuesto su estilo, y lo que antes podía ser una jerga oculta, con el tiempo se ha vuelto vocabulario común. Sin embargo, al leerlos uno tiene la sensación de estar directamente concernido. El pensamiento puede ser complejo, hasta oscuro, y pese a eso las palabras son sencillas y familiares y nos sentimos identificados.

Me vienen a la mente estas ideas cuando me pregunto por qué he escrito el presente texto. Asqueado de la lengua de los profesionales, por una parte, por lo vacío de los términos altisonantes, por otra,

pienso en un modo fácil de decir lo difícil y lo encuentro, al menos por momentos, en algunos escritores del pasado. Por eso me ayudan a pensar en mi propia vida mejor que como lo hacen muchos contemporáneos. Es una parte de esta ventaja que quisiera compartir con el lector, a mi vez, en las páginas que siguen. La lectura a la que me dedico tiene, pues, una finalidad que no es filosófica ni literaria (aun cuando haya sacado provecho de los comentarios que literatos y filósofos han dedicado al mismo autor); si hubiera que darle un nombre, la llamaría, antes bien, *práctica*.

Entre estos autores privilegiados, Rousseau tal vez no sea el más atractivo ni el más sensato, pero es uno de los más vigorosos. Se podría decir que, más que cualquiera (en especial en Francia), descubrió e inventó, a la vez, nuestra modernidad. Descubrió, pues, que esta sociedad moderna existía antes que él, pero no había hallado aún a un intérprete tan penetrante. Pero también inventó, pues ha legado a la posteridad conceptos y temas que no se han dejado de escudriñar desde hace dos siglos. Al leer hoy a Rousseau, no podemos menos que asignarle una clarividencia profética; sus adversarios dirían que todavía no nos hemos independizado de los mitos en los que nos ha encerrado.

Sin embargo, durante mucho tiempo, experimentaba cierta reticencia frente al pensamiento de

Rousseau. Aunque admiraba su dicción —gran elocuencia, esta vez—, me sentía molesto por lo que se me manifestaba como una conciencia extremista, hasta el día en que comprendí que lo que tomaba por el extremismo de un pensamiento sólo era, en realidad, su intensidad. Rousseau piensa de un modo tan intenso que al instante percibe las premisas lejanas y las últimas consecuencias de cada afirmación y nos las comunica. Pero esto no quiere decir que él asuma todo lo que dice. Me había dejado engañar, precisamente, por la aparente simplicidad de su lenguaje: creía entender cada oración en sí misma y olvidaba preguntarme por su categoría en el sistema total de Rousseau. Una vez hecho este descubrimiento, las barreras se desploman: no porque le dé la razón en todo sino porque aprovecho su fuerza para tratar de pensar, a mi vez.

La pregunta es acerca de las sendas del hombre, tal como se nos plantea hoy, aun cuando evitemos darle ese nombre. La respuesta que da Rousseau es, por supuesto, una esquematización de una vivencia infinitamente compleja. A mi vez, esquematizo en forma amplia a Rousseau: así como él interpreta y reconstruye la vida, yo interpreto y reconstruyo su sistema, desechando mucho y reteniendo poco. Si después de esta poda queda, no obstante, una herramienta de pensamiento utilizable, será, una vez más, gracias a Rousseau.

## Estructura de la doctrina

### Estado natural y estado social

Para comprender las diversas soluciones al problema de la condición humana exploradas por Rousseau, y situarlas unas respecto de otras, en primer lugar es necesario recordar los rasgos principales y la estructura general de su doctrina; para ello partiremos de la oposición familiar entre naturaleza y sociedad, de la que se apodera Rousseau, y que en él se convierten en la de «estado natural» y «estado social». A ambos estados corresponden dos clases de hombre, que Rousseau llama alternativamente «el hombre natural» y «el hombre del hombre», o «el hombre de la naturaleza» y «el hombre de la opinión», o «el hombre salvaje» y «el hombre civil», o incluso «el hombre de la naturaleza» y «el hombre artificial y fantástico que nuestras instituciones y nuestros prejuicios han sustituido por él» (*Dialogues*, I, 1, 728).

La primera afirmación de Rousseau con motivo de esta oposición, que siempre consideró como el fundamento último de su sistema, es la de la bondad original del hombre. La formula a lo largo de los debates suscitados a raíz de su primera publicación, el *Discours sur les sciences et les arts* (*Discurso sobre las ciencias y las artes*): «Aunque el hombre sea naturalmente bueno, según creo y tengo la dicha de sentirlo» (*Dernière réponse*, III, 80); y hasta el final de su vida siempre lo llama «su gran principio»: «Que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno» (*Dialogues*, III, 1, 934).

Si el hombre natural es bueno, el hombre del hombre no lo es; o como con frecuencia dice Rousseau, el hombre es bueno pero los hombres son malos. Los hombres que tenemos a nuestro alrededor son a la vez corruptos e infelices; la explicación de esta inversión sólo se encuentra en el paso del estado natural al estado social. Quienes producen este resultado desastroso son nuestras instituciones, nuestro orden social; en una palabra, la sociedad.

Hasta este punto, el pensamiento de Rousseau se asemeja a las múltiples versiones del mito de la edad de oro, en que una nostalgia del pasado acompaña la crítica del presente. Rousseau mismo defiende esta imagen: se trata, dice, de la edad de oro, de una quimera; es una de ellas, en efecto, pero sólo para quienes han renunciado a todo ideal, aque-

llos cuyo corazón está corrupto (*Dernière réponse*, III, 80, y *Émile*, V, IV, 859). Y no niega la asimilación con su propio estado natural: al acordarse de sus comienzos, y sobre todo del *Primer discurso*, describe siempre su revelación en estos términos: «Una aciaga cuestión de Academia [...] llegó a mostrarle otro universo, una verdadera edad de oro, sociedades de hombres sencillos, honestos, felices» (*Dialogues*, II, I, 828-829).

Sin entrar en detalles, por ahora, hay que señalar en seguida que esta bondad tiene un carácter un poco singular, por no decir paradójico, pues se manifiesta en un mundo que, según Rousseau, ignora la distinción entre el bien y el mal, ya que el hombre aún no dispone de razón. El hombre natural no es bueno intencionalmente; sólo desde un punto de vista que le es exterior, por ejemplo el nuestro hoy, se puede verificar la bondad de su comportamiento. Por eso, en otros momentos, Rousseau —más severo— se niega a identificar el estado natural con la edad de oro. «Insensible a los estúpidos hombres de los primeros tiempos, fuera de la memoria de los hombres ilustrados de los tiempos posteriores, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, ya por haberlo desconocido cuando podía gozar de él, ya por haberlo perdido cuando hubiera podido conocerlo» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 283).

¿Pero de dónde provienen todas las diferencias entre estado natural y estado social? En el primero, ocurre que el hombre está solo: pero no es único, como Adán, sino que no considera la existencia de los demás. Está solo, es solitario, repite el *Discours sur l'origine de l'inégalité* o *Deuxième discours* (*Discurso sobre el origen de la desigualdad* o *Segundo discurso*); no conoce ninguna «comunicación con sus semejantes» (Nota VI, III, 199); no necesita de los demás, los ignora. En el estado social (su nombre mismo es expresivo en este aspecto), en cambio, el hombre está totalmente determinado por su pertenencia social, por su dependencia de los demás, por la comunicación con sus semejantes. Se descubre la existencia de los demás y se toma conciencia de su mirada: se comienza «a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo» (*ibidem*, II, III, 169); comienza a mirarse uno mismo a través de los ojos de los demás y a construir un parecer distinto del ser. En el hombre, tal como podemos observar hoy, todo se debe a su socialidad: «Es ésta, en efecto, la verdadera causa de todas estas diferencias: el salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de él, sólo sabe vivir en el juicio de los demás y, por decirlo así, sólo de su sentencia extrae el sentimiento de su propia existencia» (*ibidem*, III, 193).

El contraste entre estado natural y estado social, entre hombre natural y hombre de la opinión, con-

dujo a Rousseau (siempre en el *Segundo discurso*) a formular otra oposición paralela: entre amor por sí y amor propio. El amor por sí es un sentimiento que el hombre salvaje comparte con los animales; en líneas generales, es el instinto de conservación. Es la «única pasión natural del hombre» (*Émile*, II, IV, 322), una «pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la cual todas las demás sólo son modificaciones» (*ibidem*, IV, IV, 491); una pasión comparable con el hombre natural mismo, en el sentido de que, ignorante de toda distinción entre bien y mal, no es menos buena. El amor propio, en cambio, característica sólo del hombre social, consiste en colocarse primero respecto de los demás, en preferirse a todos; conduce al odio por los demás y al descontento de sí mismo. El amor propio es la fuente de todos los vicios, como el amor por sí la de las virtudes.

A la inversa de una imagen divulgada (pero que no es la de los especialistas), Rousseau no «subestima» en absoluto a la sociedad ni a sus influencias sobre el hombre: muy por el contrario, en el *Segundo discurso* se aplica a deducir todas las características presentes del género humano sólo por esto: la vida social. De ahí proceden la razón, la conciencia y el sentimiento moral; de ahí, la propiedad privada, la desigualdad y la esclavitud, así como todas las formas actuales de la vida económica; de ahí, las leyes, las diversas instituciones y la guerra; de ahí,



las lenguas, las técnicas, las ciencias y las artes; de ahí, nuestros sentimientos y nuestras pasiones, tal como en realidad las sentimos. Como dice el *Essai sur l'origine des langues* (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*): «Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. Con este leve movimiento veo que cambia la faz de la tierra y se decide la vocación del género humano» (IX, 109).

Pero allí donde la imagen popular no es falsa, ésta presenta a Rousseau como un partidario del estado natural y un despreciador del estado social. Ya hemos podido señalar que su descripción no era nada neutra; Rousseau nunca se abstiene de darnos a conocer su juicio sobre este asunto. «El puro estado natural es aquel en que todos los hombres serían menos malos, más felices y estarían en mayor cantidad sobre la tierra» (*Fragments politiques*, II, III, 475). En cambio, en el estado social, «cada uno saca provecho de la desgracia ajena» (*Deuxième discours*, Nota IX, III, 202); este estado «inspira a todos los hombres una perversa inclinación a perjudicarse mutuamente» (*ibídem*, II, III, 175): ¿cómo podríamos ser indulgentes ante tal situación?

Una visión tan negativa de la humanidad acerca a Rousseau a otros grandes críticos y satíricos: Hobbes o, en Francia, La Rochefoucauld. Sus descripciones son semejantes, y Rousseau lo sabe; pe-

ro ve también una diferencia, para él fundamental: lo que estos otros autores creen que es la naturaleza del hombre (o lo propio del estado natural) sólo es para Rousseau un resultado de la sociedad; en el estado natural, por el contrario, los hombres eran buenos. «El error de Hobbes no es el haber establecido el estado de guerra entre los hombres independientes y sociabilizados sino el haber supuesto ese estado natural a la especie» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 288). «El error de Hobbes y de los filósofos es que confunden al hombre natural con los hombres que tienen por delante» (*Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, III, 611).

Puede resultar absurdo haber imaginado un «estado natural» del género humano, en el que éste está despojado de lo que constituye su identidad: el hombre ya no es aquí un «animal racional», ni siquiera un «animal social». Lo cierto es que la oposición estado natural-estado social será para Rousseau un instrumento indispensable (y, ya lo veremos, eficaz) en su indagación sobre los caminos del hombre.

### El remedio

Rousseau es, por cierto, un crítico severo de la humanidad actual, en nombre de un ideal perdido; ¿pero es por eso un primitivista, un partidario de la

retrogresión? En absoluto; y a continuación de ambos «estados» así distinguidos, va a agregar un tercero, que ya no está en el pasado ni en el presente sino en el porvenir, y que marca la dirección a seguir: encontraremos en esto sólo el remedio que permitirá combatir el mal antes diagnosticado.

Por lo demás, hablar de «pasado» respecto del estado natural es abusivo, y hay aquí una primera razón por la cual la «vuelta» es imposible. Rousseau se ha explayado extensa y claramente en el prefacio y en el preámbulo del *Segundo discurso*. Ese concepto de estado natural es sólo una elaboración del intelecto, una ficción destinada a facultarnos la comprensión de los hechos reales, no un hecho comparable con los demás. El objeto que se propone Rousseau es «conocer un estado que ya no existe, que tal vez no haya existido, que probablemente nunca existirá y del que, no obstante, hay que tener clara noción para juzgar bien nuestro estado presente» (*Préface*, III, 23). No hay nada en común entre la deducción a la que se abandona Rousseau y una ciencia histórica. «No hay que tomar las indagaciones en las que se puede entrar acerca de este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más apropiados para aclarar la naturaleza de las cosas que para mostrar el verdadero origen, y semejantes a los que hacen todos los días nuestros fi-

sicos acerca de la formación del mundo» (*Préambule*, III, 132-133).

Pero suponiendo incluso que este estado natural haya existido en otro tiempo (o, versión más aceptable para el pensamiento de Rousseau, que un estado próximo a él haya salido a luz entre los salvajes), no es posible ninguna retrogresión: una vez salido del «estado social», el hombre ya no puede volver al «estado natural». Rousseau siempre fue categórico en este aspecto. «Nunca se ha visto a un pueblo, una vez corrompido, volver a la virtud», escribe al comienzo de su carrera, en las *Observaciones* suscitadas por una contestación a su *Primer discurso* (III, 56); y al final: «La naturaleza humana no retrocede» (*Dialogues*, III, I, 935).

Ninguna mala interpretación ha pesado tanto tiempo en el pensamiento de Rousseau que aquella por la cual se le atribuye el proyecto de desterrar las artes y las ciencias de la urbe. Esto no serviría para nada, afirma por el contrario Rousseau en sus respuestas, pues el mal ya está hecho; más grave aún, tal expulsión no dejaría de tener un efecto negativo, pues se agregaría la barbarie a la corrupción: aunque procedan de la degradación del hombre, en la situación actual las ciencias y las artes son barreras contra una degradación mayor. Sucede lo mismo en cuanto a la vida social en general. «¿Entonces qué?», exclama en la Nota IX del *Segundo*

*discurso*, «¿hay que destruir a las sociedades, aniquilar lo tuyo y lo mío y volver a vivir en los bosques con los osos?, corolario al estilo de mis adversarios, a quienes me gusta tanto advertir como entregarles la vergüenza de deducirlo» (III, 207). Tal solución es inconcebible para la sociedad en general e inaceptable para Rousseau mismo: «Noto demasiado en mi fuero interno cuán poco puedo prescindir de vivir con hombres tan corruptos como yo» (*Lettre à Philopolis*, III, 235).

El remedio no es, nunca ha sido, una vuelta al «estado natural». Consiste en avanzar sin reparar en obstáculos, no en desandar lo andado. Rousseau concibe un ideal futuro, y toda su obra posterior al *Segundo discurso* está dedicada a su descripción. Lejos de que haya una contradicción entre esta obra posterior y el *Discurso*, ambos mantienen una relación de complementariedad necesaria: los escritos más tardíos traen la respuesta a una pregunta formulada en éste; hacen encadenar un esfuerzo constructivo al análisis fundamentalmente crítico del presente. Además, dentro de este discurso se vislumbraba este resultado: el Estado de Ginebra, recipiendario de la dedicatoria, es elogiado, y no criticado, porque está gobernado «de la manera más aproximada a la ley natural y más favorable para la sociedad» (III, 111). ¿Esto sería posible? Y, siempre en la Nota IX, Rousseau evoca una conducta social

positiva: ejercicio de la virtud, amor al prójimo, obediencia a las leyes y al príncipe... Nuestra situación no queda sin esperanza; basta arrancar en la dirección conveniente. Leemos en la primera versión de *El contrato social*: «Lejos de pensar que no haya virtud ni felicidad para nosotros: y que el cielo nos haya dejado sin recursos ante la depravación de la especie, esforcémonos por sacar aún del mal el remedio que debe curarlo. Por medio de nuevas asociaciones corriamos, si se puede, la imperfección de la asociación general. [...] Mostrémosle [a nuestro interlocutor], en el arte perfeccionado, la reparación de los males que el arte emprendido le hizo a la naturaleza» (I, 2, III, 288; véanse también los *Fragments politiques*, II, III, 479-480). El esquema del destino de la humanidad se parece ahora no ya al mito de la edad de oro sino antes bien al mito cristiano, con sus tres momentos de inocencia original, de caída y de redención (semejanza formal, desde luego, que podría servir para poner mejor de manifiesto todo lo que opone a Rousseau al cristianismo). Rousseau se convirtió en optimista.

Pero antes de entrar con detalle en el tratamiento propuesto, es necesario afrontar una complicación inesperada. Apenas habíamos vislumbrado una salida del atolladero y Rousseau nos advierte contra un nuevo peligro. Ocurre que hay sólo un remedio, y a su vez esta multiplicidad crea un problema.

## El hombre y el ciudadano

Las cosas hubieran sucedido sin problemas si los hombres de hoy se parecieran a los habitantes de las antiguas repúblicas, de Esparta y de Roma, pues en esa época, dice Rousseau, el individuo no existía como una entidad independiente de la sociedad; era sólo un fragmento de la ciudad, un *ciudadano*. Bastaba hallar una solución al problema de la ciudad ideal para que al mismo tiempo su habitante se volviera feliz. Pero la situación del hombre de hoy es muy distinta. Por un lado es como el espartano y el romano, miembro de una sociedad especial, un ciudadano, obligado a obrar por el mayor beneficio de ésta. Pero, por otro lado, se hizo individuo: un ser que constituye una entidad autónoma y que, para su felicidad, depende de sí mismo; es también un *hombre*, y como dice asimismo Rousseau, un «hombre natural». «El hombre natural es todo para sí: es la unidad numérica, el entero que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil es sólo una unidad fraccionaria que depende del denominador y cuyo valor está en relación con el entero, que es el cuerpo social» (*Émile*, I, IV, 249).

La oposición entre el hombre y el ciudadano se podría asimilar a la del estado natural y el estado social y, respectivamente, a la del hombre natural y el

hombre del hombre. Esta última oposición describe una sucesión ideal y, por consiguiente, irreversible. En la otra oposición «el hombre» ha surgido asimismo *después* que el «ciudadano», pero en un sentido distinto del término. En primer lugar, se trata de una contingencia histórica y no de la identidad del género humano; los romanos difieren de los franceses respecto de esto, pero tanto unos como otros integran la clase «el hombre del hombre». Y por otra parte, ambos pueden existir perfectamente también en la simultaneidad: tal es el caso preciso de los habitantes de los países modernos. En este caso, pues, ya no estamos atravesando etapas sino que nos hallamos situados ante una alternativa.

Ambas oposiciones son autónomas. No obstante es Rousseau quien desliza primero la confusión, llamando —por razones que, claro está, no son fortuitas— con el mismo nombre, «el hombre natural», tanto al habitante puramente imaginario del estado natural como al muy real de los Estados contemporáneos, que vive, por supuesto, en estado social, y que no se podría confundir en ningún caso con el hombre natural. Bastante a menudo, Rousseau lo llama «el hombre», a secas (se trata, además, de un ser de sexo masculino); pero la diferencia no está suficientemente acentuada. Por lo tanto, para evitar esta confusión (y para ponernos en condiciones de evaluar sus resultados), introduciremos aquí un tér-

mino nuevo, ajeno a la terminología sistemática de Rousseau pero que corresponde a la entidad que él trata de nombrar, y hablaremos, por oposición al ciudadano, del *individuo*.

Los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden, y por razones evidentes: el objeto de sus trabajos no es el mismo; por un lado, el éxito del grupo, y por otro, el de la persona. Para delimitar mejor la diferencia, Rousseau elige personajes que encarnan uno y otro caminos, pero igualmente admirables. En la *Última respuesta*, el papel del ciudadano está representado por Brutus, «que causa la muerte de sus hijos, que habían conspirado contra el Estado» (III, 88); el otro papel no está asignado, pero cuando más tarde Rousseau piensa de nuevo en Brutus, lo pone frente a la condena formulada en su lugar por San Agustín (*Fragments politiques*, V, III, 506). La antítesis se desarrolla con más detalle en el artículo «Economía política»; los personajes que encarnan sus polos son Catón y Sócrates. Con esta elección, vemos que si el primer papel incumbe a los antiguos (en este caso a los romanos), el segundo no está reservado, sin embargo, a los modernos, ni aun a los cristianos de la Antigüedad. Ya en los tiempos antiguos, el camino del individuo se podía practicar, puesto que un Sócrates lo había escogido (se trata del Sócrates de Rousseau, desde luego). No hay una oposición entre antiguos y mo-

ernos, tal como lo podrían dar a entender ciertas fórmulas, sino, dentro de cada uno de los términos, entre dos tendencias divergentes, que por un lado ilustran Esparta y Atenas y por otro Ginebra y París; a lo sumo podríamos decir que la mentalidad del ciudadano es preponderante en los tiempos antiguos y la del individuo, en los tiempos modernos.

Sócrates y Catón, ambos, son admirables, pero por razones distintas: el primero sólo ve alrededor de sí a hombres; no hace diferencia entre sus compatriotas y los demás: aspira a la virtud y a la prudencia personales. El segundo, en cambio, sólo sabe de sus conciudadanos y trabaja con miras a la felicidad común y no a la suya propia.

Rousseau vuelve a esta distinción en el capítulo de *El contrato social* dedicado a la «religión civil». Esta vez, el que no está nombrado es el ciudadano; en cuanto al individuo, ya no es Sócrates sino Cristo, y la diferencia se presenta entre dos religiones, «la religión del hombre y la del ciudadano» (VI, 8, III, 464). Pero la sustancia de los términos siguió siendo la misma: el universalismo de una de estas dos religiones se opone al patriotismo de la otra. Por su universalismo, la religión cristiana es incompatible con cualquier proyecto nacional: «Lejos de atraer los corazones de los ciudadanos al Estado, los aparta, como todas las cosas de la tierra» (*ibidem*, III, 465). «Como el Evangelio no es-

tablece una religión nacional, cualquier guerra santa es imposible entre los cristianos» (*ibídem*, III, 467).

No se puede decir que uno de los términos esté valorizado y el otro no; antes bien, hay dos sistemas de valores independientes. La universalidad de la religión cristiana ha contribuido a separar «el sistema teológico del sistema político» (*ibídem*, III, 462); pero esta teología, hecha universal, no es nada más que la moral. Política y moral se podrían confundir. Incluso aquí Rousseau emplea con frecuencia los mismos términos para designar realidades distintas; habla de «virtud» aquí y allí, cuando las virtudes *cívicas* no coinciden por fuerza con las virtudes *humanitarias*, así como de «justicia», sin precisar si se practica respecto de las leyes nacionales o de los principios universales (en cuyo caso se la podría llamar «equidad»).

Rousseau no se conforma con indicar la diferencia entre estos dos caminos; afirma además su radical incompatibilidad: se excluyen mutuamente. Al menos es lo que piensa en la época del *Emilio*: «Obligado a luchar contra la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre representar a un hombre o a un ciudadano, pues no se puede representar a la vez a uno y a otro» (I, IV, 248). El triunfo del civismo es inversamente proporcional al del «humanitarismo». «Las buenas instituciones

sociales son las que mejor saben desnaturalizar al hombre» (*ibídem*, IV, 249): aquí la palabra «desnaturalizar» atañe al «hombre natural» como opuesto al ciudadano. «El legislador que quiera a ambas [a estas virtudes] no conseguirá ni una ni otra: nunca se ha visto esta conciliación; nunca se verá porque es contraria a la naturaleza y porque no se pueden entregar dos objetos a la misma pasión» (*Lettres écrites de la montagne*, I, III, 706).

Rousseau no es ni el primero ni el último en evocar este conflicto. Su ejemplo clásico sería Antígona, forzada a escoger, como Brutus, entre la ley de la ciudad y la de la humanidad. En la época moderna, quien proporcionó la formulación más evocadora –estableciendo la distinción entre ética de responsabilidad y ética de convicción (finalmente, entre política y moral)– fue Max Weber. Pero la visión de Rousseau es especialmente dramática, y ahí donde otros verifican una divergencia, él ve una oposición irreductible.

Lo que agrava las cosas es que Rousseau está convencido de que esta contradicción –por lo demás, como cualquier cont. adicción– es una fuente de desdicha irreparable (la nostalgia provocada por la pérdida de la unidad se presenta como un axioma sin argumentación); incluso es la principal fuente de la desdicha de los hombres. «Lo que produce la miseria humana es la contradicción [...] entre la na-

turaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. [...] Dadlo por completo al Estado o dejadlo por completo a él mismo, pero si compartís su estima lo despedazáis» (*Fragments politiques*, VI, III, 510). Seres compuestos, no podemos alcanzar ni un ideal ni el otro; de tanto servir a dos amos, no somos buenos ni para nosotros mismos ni para los demás. «Volved al hombre uno: lo haréis feliz tanto como puede serlo» (*ibídem*). «Para ser algo, para ser uno mismo y siempre uno, hay que obrar como se habla. [...] Espero que demuestren este prodigio para saber si es hombre o ciudadano o cómo hacerlo para ser a la vez lo uno y lo otro» (*Émile*, I, IV, 250).

El hombre tiene un ideal doble, contradictorio; ahora bien, sólo puede ser feliz en la unidad. La conclusión de este silogismo se impone por sí misma: que el hombre vivirá desdichado. He aquí cómo la revelación de esta nueva miseria apaga la esperanza apenas vislumbrada. Cada uno de ambos caminos considerados, tanto el del ciudadano como el del individuo, hubiese podido ayudar al hombre a salir de la desdicha en la que lo había sumido la caída en el estado social. Pero arrastrado a seguir los dos de forma simultánea, y al no poder, está condenado a la miseria.

## Dos versiones del ideal individual

Aún no hemos terminado de recorrer el esquema del destino humano que propone Rousseau. Debemos recordar una última distinción; y esto es tanto más importante cuanto que, a diferencia de las anteriores, Rousseau en realidad no la tematizó; para designar ambas ramas de una nueva alternativa no empleó términos específicos cuando describió detenidamente las características de cada uno de los dos caminos. Se trata de dos versiones del ideal del individuo, ambas opuestas al del ciudadano.

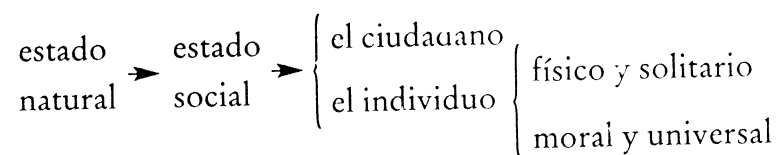
Sin embargo columbramos la oposición en el rodeo de algunas frases. Rousseau decía a la vez de Sócrates que su felicidad sólo dependía de sí mismo y que su amor estaba consagrado a todo el mundo. Ya fuese en nombre de la persona aislada o del género humano, siempre, en efecto, nos oponemos al de quien pone los intereses de la ciudad por encima de todo; pero ambas oposiciones no coinciden. Asimismo hemos visto a Rousseau poner frente a frente al hombre civil que vive en una «sociedad especial» y al «hombre natural» que tiene relaciones «consigo mismo o con su semejante» (*Émile*, I, IV, 249): pero esta «o» introduce una diferencia enorme, sobre todo cuando se conoce la importancia que adquieren, en la obra de Rousseau, los temas de la soledad y de la comunicación.

En otros momentos, la distinción no se formula pero se impone: de este modo, cuando evoca en el *Emilio* los dos caminos opuestos, los identifica como «educar a un hombre para sí mismo» y «educarlo para los demás» (I, IV, 248): esta vez, el segundo término es demasiado impreciso, ya que «los demás» pueden ser tanto sus conciudadanos como toda la humanidad. Por último, otro pasaje del *Emilio* proporciona una formulación más clara: «Después de considerarse por las relaciones físicas con los demás seres, por las relaciones morales con los demás hombres, queda considerarse por las relaciones civiles con los conciudadanos» (V, IV, 833). Estas tres perspectivas sucesivas sobre la vida de un mismo hombre corresponden también a tres caminos distintos y a tres clases de hombre: el individuo aislado, habitante del cuerpo; el ciudadano, habitante de la urbe, y el individuo moral, habitante del mundo.

Ahora bien, este tercer camino, que corre el riesgo de pasar inadvertido, presenta un interés muy especial: no se opone radicalmente a ninguno de los otros dos pero integra y articula algunos de sus elementos; y cuando los dos primeros caminos —cada uno perfecto en sí mismo— sin embargo conducen al hombre a la desdicha (porque está forzado a sacrificar una parte de su ser), sólo el tercero contiene una promesa de felicidad, ya que escapa a

las amenazas familiares: una felicidad incierta y sin embargo posible.

Podríamos resumir con el siguiente esquema las distinciones establecidas hasta aquí:



Rousseau describió profusamente cada uno de los tres caminos distinguidos. El primero, en especial, es objeto de escritos políticos, desde el *Primer discurso* hasta las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. El segundo es el que presentan con detalle los escritos autobiográficos, desde las *Cartas à Malesherbes* a las *Reflexiones...* El tercero está expuesto, sobre todo, en el *Emilio*. Por supuesto, esta repartición es sólo aproximativa.

Rousseau también «defendió» cada uno de los tres caminos que se le presentan al hombre. ¿Esto significa que se contradijo? No creo. Si hay contradicción, ya vimos, está en la condición humana; no hay nada contradictorio en la acción que consiste en observar y describir una contradicción. Para hablar de cada uno de estos caminos, Rousseau se coloca en una óptica propia; para alejar la sensación de contradicción, basta pensar que practica una especie de «estilo indirecto libre»: puede decir «yo»



pero hablar en nombre del ciudadano, o del hombre solitario, o del hombre moral, lo que no es para nada lo mismo. Lejos de echarle en cara una contradicción ilusoria, debemos estarle agradecidos por haber prestado su genio a estas distintas figuras, al permitirnos comprender así la lógica de cada posición.

Intentemos ahora ver lo que pensaba Rousseau de estos caminos del hombre.

## El ciudadano

### La educación cívica

El principal objeto de los escritos políticos de Rousseau no es la vida del ciudadano sino la de la ciudad; sin embargo, a partir de la imagen ideal de la ciudad podemos deducir también las características fundamentales del hombre que habita en ella. Aquí recordaremos dos; se refieren a la educación y al amor por la patria.

Rousseau distingue dos clases de educación: pública y privada, o cívica y doméstica, que se dirigen, respectivamente, al ciudadano y al individuo. Por lo que se refiere a la educación pública, se inspira en Platón (de quien opina que *La República* es «el más hermoso tratado de educación que se haya escrito jamás», *Émile*, I, IV, 250) y quiere que se la confíe por completo a los representantes del Estado. Los resultados de esta educación, en efecto, le importan más al Estado que a los individuos (a los

padres, dice Rousseau); es normal, pues, que el beneficiario sea quien organice su desenvolvimiento. Será una de las primeras tareas de un gobierno sagaz. «La ley debe regular la materia, el orden y la forma de sus estudios» (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, III, 966). Todos deben experimentar de manera idéntica esta educación: «Al ser todos iguales por la constitución del Estado, deben ser educados juntos y de la misma manera» (*ibidem*, III, 967). Y debe englobar toda la vida de cada uno, incluido lo que otros podrían considerar como distracciones individuales: «No se debe permitir que jueguen por separado a su antojo sino todos juntos y en público» (*ibidem*, III, 968).

Esta educación no sólo atañe a la conducta exterior, a las acciones; debe penetrar hasta el fuero interno de cada uno, pues nada debe quedar apartado del interés del Estado. «Si es útil saber servirse de los hombres tal como son, es mucho mejor aún volverlos tal como se necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre y no se manifiesta menos sobre la voluntad como sobre las acciones» (*Économie politique*, III, 251). Si la educación se ha llevado a cabo, los alumnos habrán aprendido «a no querer nunca lo que quiere la sociedad» (*ibidem*, III, 261).

Para llegar a este objetivo, un medio es más eficaz que todos los demás: el Estado debe estar infor-

mado de las acciones y de las ideas de sus ciudadanos; es fundamental que nunca puedan escapar a la mirada vigilante puesta sobre ellos. Nada más lógico: el rasgo distintivo del estado natural, lo vimos, era la ausencia de mirada puesta en el prójimo; el estado social, en cambio, comienza desde el momento en que cada uno mira a los demás y sabe que lo miran. La ciudad ideal, que no es tal porque lleva a su terminación un proceso que se había detenido a mitad de camino con el paso al estado social, asegura la vigilancia permanente de todos por todos. Éste es el medio más seguro para asegurar el bien del Estado: «Obrar de manera que todos los ciudadanos se sientan continuamente ante la vista del público» (*Pologne*, XII, III, 1.019). La cosa es más fácil en los Estados pequeños: su ventaja es que, así como en una aldea, «todos los ciudadanos se conocen mutuamente y se miran unos a otros» (*ibidem*, V, III, 970). La anonimidad es peligrosa: «Quisiera [...] que nunca se le permitiera a un hombre colocado caminar de incógnito» (*ibidem*, XI, III, 1.007).

El resultado de la educación colectiva y de la vigilancia que ésta produce será homogeneizar la índole de las relaciones que mantiene el hombre con el mundo circundante, y por esto simplificar en forma considerable los problemas de la vida pública. En el estado natural, el hombre sólo conoce un solo tipo de relaciones, las que tiene con las cosas, que

están siempre subordinadas a sí mismo: se vale de ellas (para alimentarse, protegerse, etcétera). Con el estado social se introduce un nuevo tipo de relaciones, las relaciones con los hombres, cuando se siguen manteniendo las relaciones con las cosas; y esta pluralidad es fuente de complicaciones. Pero en la ciudad ideal la homogeneidad se vuelve a hacer posible. «Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que jamás ninguna fuerza humana pudiese vencer, la dependencia de los hombres sería de nuevo la de las cosas» (*Émile*, II, IV, 311). Si la voluntad particular está totalmente sometida a la voluntad general, es decir, en uso de las leyes inflexibles, todas las relaciones se reunificarán: para cada hombre, los demás hombres ya no se distinguirán de las cosas. El hombre, pues, no tendrá que reconocer a otros sujetos fuera de él, del mismo modo que no será reconocido como sujeto por los demás; hombres y cosas tendrán para él la misma categoría: la de instrumento y la de objeto; la idea misma de sujeto individual, provisto de una voluntad independiente, no tiene sentido en la perspectiva de la ciudad (aun cuando, por otro lado, la ciudad, tal como la piensa Rousseau, se parece a un sujeto individual). Es así como «se reunirían en la República todas las ventajas del estado natural con las del estado civil» (*ibídem*).

El paso por el ciclo completo de la educación cívica legitimará a su vez otra acción: el Estado podrá castigar a los que contravienen su voluntad; puesto que esta educación es obligatoria para todos, nadie tendrá la excusa de la ignorancia. En la ciudad ideal habrá casi un examen final, un «juramento solemne», por el cual cada ciudadano se comprometerá a respetar los ideales de la ciudad (*Projet de constitution pour la Corse*, III, 943). Los que todavía no han prestado juramento y transgreden sus principios merecen la expulsión: «Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, [el soberano] puede desterrar del Estado a cualquiera que no creyera en ellos» (*Contrat social*, IV, 8, III, 468). Si la persona ya se comprometió y no cumplió con su palabra, el castigo es más severo: «Si alguien, después de reconocer públicamente estos mismos dogmas, se comporta como si no creyera en ellos, sea condenado a muerte» (*ibídem*).

Esta idea de la educación pública, con las consecuencias que implica, es inaplicable en el tipo de Estado que hoy llamamos democrático. Los padres, en él, acceden a enviar a sus hijos a la escuela pública y no protestan si esta enseñanza tiene como horizonte cierta «virtud republicana»; pero tienen interés por preservar el derecho a una educación complementaria, doméstica, que deciden de manera soberana; los juegos, por ejemplo, depen-

den de ésta y no de aquélla. Substraída a la totalización en el plano cuantitativo, la educación debe serlo también cualitativamente: la ley sanciona las acciones, no las ideas; la escuela da libertad a las convicciones políticas y religiosas y no aspira a transformar y unificar todas las voluntades. El que vive en democracia pretende poder gozar de la anonimidad de las grandes ciudades, en la que transcurre una parte de su vida, precisamente de incógnito. Concede su simpatía a la disidencia, o libertad de opinión, castigada además con el exilio, el encarcelamiento o la muerte. Todas las quejas dirigidas por este demócrata contemporáneo contra la educación pública y sus consecuencias, tal como las describe Rousseau, remiten finalmente a un solo principio: el de la libertad individual, pensada como el derecho del individuo de sustraer ciertas partes de su vida a la vigilancia que ejercen la comunidad y sus órganos. La educación cívica favorece al grupo que la organiza; en esto hay casi una tautología; no se preocupa ésta por los intereses del individuo e incluso con facilidad se pone en contra de ellos; desde luego, no favorece las variaciones y las iniciativas personales. Esto es cierto no sólo en una educación totalitaria sino en cualquier educación pública: el grupo defiende los intereses del grupo y no los de sus miembros. Por eso los miembros de los Estados democráticos exi-

gen, a manera de garantía, la indicación de un límite que el Estado no tiene derecho a salvar, y más allá del cual ellos, los individuos, son quienes deciden todo.

El que vive en un país democrático está en desacuerdo, pues, con los principios de la educación cívica expuestos por Rousseau. ¿Significa por eso que está en desacuerdo con Rousseau? En otras palabras, ¿Rousseau mismo asume la posición del «ciudadano»? La pregunta tiene su importancia: no se trata de saber lo que piensa Rousseau, como persona particular, sobre este ideal, sino de la categoría que él otorga al enunciado mismo de sus ideas. Ahora bien, su respuesta es clara. «La institución pública no existe, y ya no puede existir, porque donde ya no hay patria no puede haber ya ciudadanos. Ambas palabras, patria y ciudadano, se deben borrar de las lenguas modernas» (*Émile*, I, IV, 250). Se produjo en la historia un acontecimiento que separa irremediamente a la Esparta de antaño de la Francia de hoy: los hombres comenzaron a pensar como individuos provistos de voluntad, como sujetos, como entidades de pleno derecho y no sólo como fracciones de la entidad más amplia que es la comunidad. Ahora bien, no se puede volver a escribir la historia, y la vuel a atrás es imposible. Si Rousseau recomienda a los polacos que instauren esta educación es porque se figura a Polonia como

un país apartado de la historia europea y asimilable, pues, a Esparta. Si un Estado moderno quiere llevar a cabo la educación cívica estricta, se topará inevitablemente con la mentalidad «subjetiva» de sus ciudadanos y sólo podrá imponerla por la fuerza; ambos sufrirán las consecuencias.

Rousseau, defensor de la libertad individual y de la libre determinación del sujeto, no preconiza la educación cívica a sus contemporáneos. Su explicación sobre eso adquiere más bien la forma de un «si..., entonces»: si nos queremos colocar en el enfoque del ciudadano, esto es lo que se sigue de ello: que los que se internan en este camino no ignoran las consecuencias de su acto.

### **Patriotismo y cosmopolitismo**

Para definir al ciudadano, Rousseau recurre al concepto de patria; «el hombre», en cambio, es el que no quiere privilegiar a su pueblo en detrimento del resto de la humanidad; la opción se presenta en estos términos. «El patriotismo y la humanidad son, por ejemplo, dos virtudes incompatibles en su ánimo, y sobre todo en todo un pueblo» (*Lettres écrites de la montagne*, I, III, 706). La educación cívica tiene como función principal inculcar el patriotismo. «Un niño al abrir sus ojos debe ver a la patria y

sólo debe verla a ella hasta su muerte»; un ciudadano es un patriota o no es nada: «Este amor [por la patria] constituye toda su existencia; sólo ve a la patria, sólo vive para ella; tan pronto como está solo es nulo: tan pronto como no tiene ya patria, ya no es, y si no murió es peor» (*Pologne*, IV, III, 966). También por esta razón, junto a la educación cívica destinada a los jóvenes, cada Estado debe cultivar las instituciones nacionales, los usos tradicionales, las costumbres, las ceremonias, los juegos, las fiestas, los espectáculos: otras tantas formas de la vida social que contribuirán a unir al ciudadano con su patria, por poco específicas que sean a ese país, y a ningún otro. El ciudadano así formado se sentirá polaco, o francés, o ruso, antes que hombre; y el patriotismo, al convertirse en su «pasión dominante» (*ibidem*, III, III, 964), todos sus valores se deben derivar de los valores nacionales: «En una palabra, hay que derribar un execrable proverbio y hacerle decir a todo polaco, desde lo más profundo de su corazón: *Ubi patria, ibi bene*» (*ibidem*, III, 963).

La contrapartida de este amor por todo lo que es propio de la patria es cierto desprecio por lo que no le pertenece, y sobre todo por los extranjeros. Tal es el caso de las ciudades ideales antiguas: el espartano hace reinar la igualdad en su tierra pero se vuelve inicuo tan pronto como cruza las fronteras de su patria; asimismo, «la humanidad de los romanos no

se extendía más lejos que su dominación», y la violencia no estaba prohibida si se practicaba con respecto a los extranjeros (*Contrat social*, primera versión, II, 2, III, 287). Los que en su país son demócratas no dejan de ser esclavistas o colonialistas en el exterior: tal es la lógica del patriotismo. «Todo patriota es resistente a los extranjeros; son sólo hombres; para ellos no son nada. Este inconveniente es inevitable pero es poco importante. Lo fundamental es ser bueno con la gente con la que uno vive» (*Émile*, I, IV, 248-249). Si los polacos de hoy quieren seguir el ejemplo de los ciudadanos antiguos, deben granjearse «una repugnancia natural al mezclarse con el extranjero» (*Pologne*, III, III, 962).

Reina la misma desconfianza de Estado a Estado, lo que hace de la autarquía un ideal para cada país: «La nación más feliz es la que con más facilidad puede prescindir de todas las demás» (*Fragments politiques*, VI, III, 512). Por eso Rousseau, aquí a los corsos, allá a los polacos, recomienda que se evite cualquier dependencia respecto de otro, que se conserve la propia libertad sin tener necesidad de nadie.

Una vez más, el razonamiento no tiene nada paradójico; incluso podríamos decir trivial: defender y exaltar a la patria significa preferirla a los demás países (y a la humanidad). Tal es la lógica (y la ética) del ciudadano: Catón es mejor ciudadano que Só-

crates. ¿Pero la opinión de Rousseau está en esto? En otras palabras, ¿está del lado del patriotismo o más bien del «cosmopolitismo»?

Se encuentran varias referencias al cosmopolitismo en los escritos de Rousseau, y a veces se ha creído que su actitud respecto de esto había cambiado; en realidad, no hay nada de eso. Se pronuncia sobre esto, por primera vez, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, y para elogiar a «algunas grandes almas cosmopolitas» que se elevan por encima de las fronteras que separan los países y que «abarcan a todo el género humano en su benevolencia» (II, III, 178). Más tarde, aunque la palabra «cosmopolita» ya no se emplee en el mismo sentido, Rousseau mantiene el mismo principio: la virtud y la justicia están del lado de la humanidad (ya vimos que sería más exacto decir: las virtudes humanitarias y la equidad). Las implicaciones de este credo se explorarán al recorrer el «tercer camino» que se le presenta al hombre.

¿Qué hay, pues, de los textos en los que Rousseau parece desvalorizar el cosmopolitismo? Releámoslos. En efecto, fustiga a «esos presuntos cosmopolitas, que al justificar su amor por la patria con su amor por el género humano se jactan de querer a todo el mundo para tener derecho a no querer a nadie» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 287). Pero vemos que su reprobación se refiere a los presuntos y no a los verdaderos cosmo-

politas; aquello contra lo que se dirige, en realidad, es la disociación entre decir y hacer, característico de los «filósofos» (diríamos: intelectuales) que ocultan su egoísmo detrás de las declaraciones generales. Rousseau volverá a hacer más tarde la misma acusación, pero esta vez la palabra «cosmopolita» sólo designará esa forma del amor de los hombres: «No se fíe de esos cosmopolitas que van a buscar en lo profundo de sus libros deberes con los que desdeñan cumplir en torno de sí. Ese filósofo ama a los tártaros para quedar dispensado de amar a sus vecinos» (*Émile*, I, IV, 249). En efecto, cuánto más fácil es defender causas nobles remotas que practicar en el propio país las virtudes que se profesan: el amor por la lejanía resulta menos caro para el individuo que el amor al prójimo.

En realidad, Rousseau nunca renegó de su apego a los principios universalistas. Lo que hace, en cambio, es colocarse de forma sucesiva en cada uno de ambos enfoques, el del ciudadano y el del individuo (una vez más podemos apreciar ambas funciones), y describir sus distintas características. Cuando acerca del menosprecio a los extranjeros dice que «este inconveniente es inevitable pero poco importante», el que habla no es Rousseau: es el ciudadano; cuando (en el *Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 287) califica como «sana idea» el universalismo, es el individuo. En esto no hay ninguna contradicción.

Pero Rousseau ha dicho más: no se conformó con presentar dos sistemas de valores igualmente coherentes, entre los cuales se podría escoger de manera arbitraria; se preguntó, asimismo, sobre su jerarquía interna. Y sacó la conclusión de que había que colocar al hombre por encima del ciudadano. «Encontremos primeramente este culto y esta moral, que serán propios de todos los hombres, y después, cuando se necesiten fórmulas nacionales, examinaremos sus fundamentos, sus relaciones, sus conveniencias, y después de decir lo que es propio del hombre diremos lo que es propio del ciudadano» (*Lettre à Beaumont*, IV, 969). El hombre precede al ciudadano: tal es el orden de las razones, lo que no quita que el orden de los hechos se invierta: «Sólo comenzamos a hacernos propiamente hombres después de haber sido ciudadanos» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 287). Nacemos en un país determinado; sólo por un esfuerzo de la voluntad uno se hace hombre, es decir, ciudadano. Rousseau es aún más abrupto en uno de sus escritos autobiográficos: «En general todo hombre de partido, sólo por eso enemigo de la verdad, siempre odiará a Juan Jacobo. [...] En estos cuerpos colectivos nunca habrá ningún amor desinteresado por la justicia: la naturaleza sólo lo grabó en los corazones de los individuos» (*Dialogues*, III, I, 965).



¿Cuál es, pues, el defecto inherente al patriotismo? Que al preferir una parte de la humanidad al resto, el ciudadano transgrede un principio fundamental, el de la igualdad: sin decirlo abiertamente, admite que los hombres no son iguales. Además, el espartano limita su sentido de la igualdad dentro mismo de la ciudad, puesto que excluye de ella a los esclavos y a las mujeres; también en Polonia, la Esparta moderna, se evitará todo lo que afemina. Ahora bien, la verdadera moral, la verdadera justicia, la verdadera virtud, presuponen la igualdad.

El camino del ciudadano, el civismo, se define, pues, por una doble oposición. Por un lado, no vela por los intereses del individuo y pone en peligro el principio de libertad. Por otro lado, nos aleja de la humanidad y revoca el principio de igualdad. Sin embargo, Rousseau no lo condena en sí. Con ciertos límites es recomendable: si se aman los valores de la patria, hay que estar listo para defenderlos, aun cuando eso signifique dar muerte; y la preocupación por el bien común debe poner un freno a los apetitos egoístas de cada uno. La enseñanza de Rousseau se presenta aquí con la forma de un teorema: cualquier acción favorable para la vida de la comunidad daña potencialmente los intereses de la persona humana, en tanto perjudica su libertad; y los del género humano, en tanto despeja el principio de igualdad. Uno puede ser llevado a internarse

en este camino; pero entonces se deben asumir estos sacrificios. Rousseau no ve menos establecerse una jerarquía entre estas opciones y no oculta su juicio sobre ello, aun cuando no nos lo impone gravosamente: no reconocer la igualdad de los hombres es volver a una barbarie primitiva (pre-cristiana); no proteger la libertad del hombre es negarse a ver que hoy no se vive como en los primeros siglos y practicar una intolerancia que se torna inadmisibile.

# **El individuo solitario**

## La soledad

El ciudadano se debe identificar con el grupo; el individuo ha de llevar su vida en soledad: ésta es la primera versión de su ideal.

El tema de la soledad consta, en Rousseau, de varias facetas. Podríamos comenzar por una atestiguación que él continúa con quejas: está solo cuando hubiera querido estar con los demás. «Yo había nacido para la amistad» (*Confessions*, VIII, I, 362), era «el más sociable y el más cariñoso de los humanos» (*Rêveries*, I, I, 995); ahora bien, se encuentra solo y es desdichado por eso. Es una «desgracia muy grande» (*Confessions*, VIII, I, 362); teme «al horror de esa soledad» (*Dialogues*, III, I, 976), que le resulta «horrorosa» (*ibídem*, I, I, 713). Parecería que abrigara la esperanza de recuperar la sociedad: «Podemos devolverle en sus últimos días la tranquilidad de una legítima sociedad, que perdió desde

hace tiempo y que ya no esperaba recobrar en este bajo mundo» (*ibídem*, III, I, 950). La causa de esta soledad no está en él; ésta se debe a la actitud hostil de los demás o a que son indignos de su amor. «El que debía responderme aún está por llegar» (*Mon portrait*, I, 1.124). «Es más por su culpa que por la mía» (*Confessions*, V, I, 188). «Sólo huye de los hombres después de haber buscado en vano entre ellos lo que debe amar» (*Dialogues*, II, I, 824).

Sin embargo, no pasamos de ahí. Rousseau también puede combinar el sufrimiento en la soledad con un rechazo a romperla: sucede que distingue entre una comunicación auténtica y una comunicación superficial; ahora bien, ésta no termina con la soledad, por el contrario; aunque estando con los demás, se sufre por lo mismo pero de un modo aun más intenso. Así es como Saint-Preux describe su llegada a París: «Entro con un secreto horror en ese vasto desierto del mundo. Este caos sólo me ofrece una soledad horrorosa en la que reina un lúgubre silencio. [...] “Nunca estoy menos solo que cuando estoy solo”, decía un antiguo: yo sólo «stoy solo en la multitud» (*La nouvelle Héloïse*, II, 14, II, 231). La soledad siempre es algo para lamentar; pero su peor forma se vive en medio de la multitud: el mundo es un desierto; la algarabía social, un silencio opresivo. La recíproca es asimismo verdadera: como dice Cicerón, la soledad superficial, pura-

mente física, es en realidad una comunicación auténtica.

Merced a esta distinción entre dos niveles dentro de cada una de estas actitudes, Rousseau puede reconciliar su nostalgia de la sociedad con la desaprobación que él emite sobre ella. Ahora bien, esta desaprobación tiene acentos familiares: opuesta a la buena soledad, la sociedad reconoce todos los vicios que caracterizan al «estado social». Valoriza el parecer en detrimento del ser, la opinión pública antes que la autoestima, la vanidad y no la simplicidad; las instituciones sociales degradan al hombre. Siendo preferible lo interior a lo exterior, el solitario es superior al hombre social.

La vida en común tiene un defecto que le es consustancial: que crea dependencias de un ser a otro, y de ese modo hasta disminuye nuestra libertad. Ahora bien, la libertad es el ideal del individuo. Al menos es así como se ve a sí mismo Rousseau: «La causa de esta invencible repugnancia que siempre sentí por el comercio de los hombres [...] no es otra que ese indomable espíritu de libertad que nada ha podido vencer» (*Lettres à Malesherbes*, I, I, 1.132). No nos equivoquemos; también aquí hay que distinguir entre libertad aparente y libertad auténtica; quien se cree libre, muy a menudo es esclavo de los hombres, pues depende de su opinión; el prisionero, en cambio, es libre porque está solo: «Cien ve-

ces pensé que no hubiera vivido demasiado desdichado en la Bastilla, al estar obligado nada más que a permanecer ahí» (*ibidem*). Rousseau siente «una mortal aversión por toda servidumbre» (*Confessions*, III, I, 115); ahora bien, no admite término medio: «Si vuelvo a someterme a la opinión en algo, pronto estaré de nuevo sometido en todo» (*ibidem*, VIII, I, 378); más vale refugiarse, pues, en la soledad radical. ¿No hay aquí una de las razones del abandono de sus hijos: el temor a las dependencias? El carácter nefasto de la vida en común se traduce también en el plano físico. «El hábito del hombre es mortal para sus semejantes: esto no es menos cierto en el sentido propio como en el figurado. Las ciudades son el abismo de la especie humana» (*Émile*, I, IV, 277).

La sociedad es mala, la soledad es buena; y el hombre solitario no necesita realmente de los demás; es un ser autosuficiente. ¿Epicteto no nos enseñó, acaso, que los bienes reales son los que se hallan en nosotros mismos? ¿No nos aconseja Montaigne que dejemos de recurrir a los demás y que sólo se tome de uno mismo? Podríamos alabar demasiado al hombre «que sabe gozar de sí mismo» (*La nouvelle Héloïse*, IV, 11, II, 482). A través de la tradición estoica de la que se vale aquí Rousseau, volvemos a encontrar el ideal que nos había descrito con el nombre de «estado natural», puesto que

éste se definía precisamente por la autosuficiencia de los hombres. Por esta razón, Rousseau puede llamar al individuo solitario «el hombre natural».

Diderot, en el prefacio de *El hijo natural*, había escrito esta frase: «Sólo el malvado es quien está solo». Rousseau la asume para sí y está profundamente herido por eso. Muchas veces desarrolla una contraargumentación: para ser malvado habría que disponer de víctimas; luego, vivir en sociedad, no en la soledad. Si estoy solo, por el contrario, querría pero no puedo perjudicar a los demás; el solitario es, por eso, bueno (véase *Émile*, II, IV, 341; *Confessions*, IX, I, 455; *Dialogues*, II, I, 824). Pero tal vez nota que este argumento es un poco mecánico, y vuelve a la carga: no sólo por la imposibilidad de perjudicar que tienen son buenos los solitarios; sedientos de contactos, son además «naturalmente humanos, hospitalarios, cariñosos» (*Dialogues*, II, I, 789). La soledad, a la vez, es buena porque no es una de ellas —ahí, lejos de las multitudes y de los contactos fáciles, vive el «hombre verdaderamente sociable» (*ibidem*, I, 790)— y porque es una de ellas: «Quienquiera que se baste a sí mismo ¡no quiere perjudicar a cualquiera que sea!» (*ibidem*). Cada uno de estos argumentos podría ser válido en sí mismo; pero su concomitancia en Rousseau hace ambiguos a ambos y revela cuánto interés tiene en la defensa del ideal solitario.

Así, por medio de una serie de desplazamientos y de distinciones, la soledad, estado temido, se convierte en el ideal al que se aspira, la «soledad querida» (*Art de jouir*, I, 1.173). En todos los casos, es lo que afirma Rousseau. Sin embargo uno se pone a dudar no de su sinceridad sino de su lucidez, cuando advierte cuán a menudo aparece esta declaración: de un extremo al otro de sus escritos autobiográficos, asegura a sus lectores que no necesita de los demás, que es más feliz sin ellos, que les agradece su hostilidad, pues así le han hecho descubrir tesoros insospechados en sí mismo. «Soy cien veces más feliz en mi soledad que lo que podría ser viviendo con ellos» (*Rêveries*, I, I, 998): si fuera cierto, ¿para qué repetirlo tantas veces? La repetición del mensaje, lejos de autentizarlo, lo hace dudoso: cada nuevo caso de la frase revela que la anterior no decía por completo la verdad, sin hablar de que estas afirmaciones aparecen en cartas y libros destinados a ser leídos; sin embargo, también los lectores son «los demás». Rousseau siempre les dice que no quiere hablarles más; por esto, tienen derecho a permanecer escépticos cuando les asegura: «Tan pronto como está solo es feliz» (*Dialogues*, II, I, 816).

## La comunicación limitada

Al lado de las dudas que se pueden tener respecto de la realidad de la felicidad que siente Rousseau en la soledad (luego, respecto del valor subjetivo de ésta), una pregunta más radical aún atañe a su posibilidad misma: ¿se puede vivir solo realmente?, ¿a costa de qué? Esta nueva pregunta se impone tanto más cuanto que el lector de Rousseau se ha apresurado en darse cuenta de que éste no lleva una vida cenobítica sino que siempre frecuenta a otros seres humanos. No hay que tomar la «soledad» en el sentido literal: antes que vivir absolutamente solo, el individuo debe desviar su vida hacia una menor frecuentación de los demás. Más que de soledad convendría hablar de una «comunicación limitada» y observar las diferentes direcciones en las cuales se opera esta limitación. Podríamos agrupar estas formas de comunicación limitada, en Rousseau, en cuatro grandes clases.

1. *La escritura*. La primera transformación de la relación con los demás consiste en ejercer acción sobre la forma misma del contacto, sustituyendo la promiscuidad de la presencia humana por un intercambio mediatizado. Amamos más cuando estamos lejos de la persona amada; la ausencia del otro no sólo nos lo hace más deseable sino que también

nos tranquiliza: Rousseau conoce «esa necesidad de alejarme de ella para amarla más» (*Confessions*, V, I, 181). Con frecuencia describió también el miedo pánico que se apodera de él cuando se cree obligado a hablar con sus semejantes: «De todas las molestias, ésta es la más incómoda y la más peligrosa» (*ibídem*, I, 202). «Eso me resulta un suplicio insoportable» (*ibídem*, XII, I, 601). Las escenas que refiere Rousseau justifican el sentimiento de disgusto que describe; pero la virulencia de los calificativos sorprende. En cambio, la escritura reúne todas las ventajas: Rousseau se reconoce como «un hombre que dejaba a su amante para escribirle» (*ibídem*, V, I, 181); es la decisión que le conviene; permanecemos en relación con los demás sin que haya que verlos ni tocarlos. Esta preferencia no atañe sólo a las relaciones amorosas; describiendo un instante de hostilidad declarada, Rousseau exclama: «¡Qué triunfo para mí si hubiera sabido hablar y, por decirlo así, hubiese tenido mi pluma en mi boca!» (*ibídem*, XII, I, 625). Rousseau, el más elocuente de los escritores, es un pobre parlanchín; tiene la elocuencia de los tímidos y lo sabe: pudo «escribir con fuerza, aunque hablase con debilidad», y «su pluma debía hablar el lenguaje de las pasiones mejor que su lengua» (*Dialogues*, II, I, 802); «la turbación de hablar» se opondrá siempre en él al «placer de escribir» (*Rêveries*, IV, I, 1.038).

2. *Lo imaginario*. En este segundo caso, el cambio atañe no ya a la relación sino a su objeto: se reemplaza lo real por lo imaginario, pues esto es preferible a aquello. Julia decía: «El país de las quimeras es en este mundo el único digno de ser habitado, y tal es la nada de las cosas humanas que fuera del Ser que existe por sí mismo no hay nada más hermoso que lo que no lo es» (*La nouvelle Héloïse*, VI, 8, II, 693; reiterado en *Émile*, V, IV, 821); lo imaginario viene inmediatamente después de Dios, mejor encarnación de la autosuficiencia. Rousseau comparte esta opinión y trata de ponerla en práctica: «Saco más provecho en los seres quiméricos que reúno a mi alrededor que en lo que veo en el mundo» (*Lettres à Malesherbes*, I, I, 1.131). ¿A qué se debe esta preferencia por las «dulces quimeras» (*Confessions*, IV, I, 158)? Tanto a su invulnerabilidad como a su manejabilidad: los seres humanos nada pueden contra mis objetos imaginarios («nada puede quitar [los bienes] de la imaginación, a quienquiera que sepa gozar de ellos» (*Dialogues*, II, I, 814), cuando yo mismo siempre puedo reflejar a la sociedad de mis compañeros tal como la deseo: «La podía cultivar sin trabajo, sin riesgos, y hallarla siempre segura y tal como la necesitaba» (*Lettres à Malesherbes*, II, I, 1.135). He aquí un medio bastante económico, sin embargo, de vivir en la autosuficiencia: incluso

aquí uno goza de sí mismo, pero por «quimeras» interpuestas.

3. *La naturaleza*. La tercera disposición de la comunicación preserva el carácter real de su objeto, pero instala lo inanimado en lugar de lo animado. Rousseau escribe: «¿Pero de qué gozaba yo, al fin, cuando estaba solo? De mí, de todo el universo» (*ibídem*, III, I, 1.138). La fórmula puede parecer expuesta a todo; en realidad, consta de una exclusión enorme: los hombres. No ignoramos que Rousseau sepa gozar de sí mismo; agrega a esto el universo, pero sin distinguir en él a los seres humanos de los objetos circundantes. O antes bien, los distinguirá pero para excluirlos: «Cuando veía que empezaba un hermoso día, mi primer deseo era que ni cartas ni visitas viniesen a turbar su encanto» (*ibídem*, I, 1.139); y cuando descubre un rincón de bosque silvestre, lo que lo regocija es que «ningún tercero importuno venga a interponerse entre la naturaleza y yo» (*ibídem*, I, 1.140). El tema es el único ser humano de esta relación, cuyo objeto es la naturaleza silenciosa; los demás hombres sólo intervienen como aguafiestas, obstáculos potenciales para la comunión con la naturaleza.

En efecto, la naturaleza reaparece aquí, pero, por supuesto, en un sentido distinto: es el reino de lo no humano. Dentro de ella, Rousseau elige las

plantas con preferencia a todo lo demás: el mundo mineral no es bastante animado y en el mundo animal ya hay demasiada voluntad propia. Decepcionado de los hombres, Rousseau se volverá hacia la recolección de hierbas. Es una práctica que recomienda a todos, con tal que no se aspire a un fin práctico y que no se hagan de las plantas simples útiles con miras a otro fin: lamenta mucho ver que «todas estas estructuras encantadoras y graciosas interesen bastante poco a cualquiera que sólo quiera triturar todo eso en un mortero» (*Rêveries*, VII, I, 1.064). Su interés no va más allá de las plantas mismas, y experimenta el puro «encanto de la admiración» (*ibídem*, I, 1.069).

Placer seguro de la comunicación con las plantas, pero cuya importancia tal vez no haya que exagerar, a juzgar por esta otra frase: «La contemplación de la naturaleza siempre tuvo un gran atractivo para su corazón: encontraba en ello un suplemento para los afectos que necesitaba, pero por eso hubiese dejado el suplemento si no hubiese tenido la opción, y sólo se limitó a conversar con las plantas después de varios esfuerzos para conversar con los humanos. De buena gana, me dijo, dejaré la sociedad de los vegetales por la de los hombres, ante la primera esperanza de recobrarla» (*Dialogues*, II, I, 794). Luego felicidad precaria del suplemento; sentimos cierto alivio al ver a Rousseau preferir los hombres a las hierbas.



4. *La despersonalización*. Pero no es cierto que se pueda vivir sólo con las plantas, los seres imaginarios o ausentes; a menos que uno sea ermitaño, también se codea, por fuerza, con personas vivas. Cierto; pero Rousseau les da un trato que permite transformarlos, precisamente, en no personas. Por ejemplo, se enorgullece de tener trato con los campesinos de Montmorency, con preferencia a los miembros de las academias parisienses; pero éstos podían discutir con él, cuando aquéllos sólo saben pedirle consejo. Asimismo, el noveno paseo de las *Reflexiones...* refiere el gozo que siente en el trato con los niños; pero en esto tampoco cuenta con relaciones recíprocas; todo lo que les pide es una «mirada de benevolencia» que, si no se da, se ve limitado a buscar junto a los animales (I, 1.089). Sin embargo, la persona sólo se vuelve tal por lo que la distingue de los animales. En resumen, Rousseau acepta la presencia de los demás con tal que no sean personas como él y que no se despersonalicen. «Su sociedad incluso podría gustarme, mientras les resulte perfectamente ajeno» (*ibidem*, VI, I, 1.057). «Sin embargo, hay que reconocerlo aún me da gusto vivir en medio de los hombres mientras mi rostro les resulte desconocido» (*ibidem*, IX, I, 1.095).

Ahora bien, al menos hay una persona que permanece junto a él constantemente y que no le resulta desconocida: es su compañera (y, en el ocaso de la

vida, su esposa), Teresa. Entonces, ¿podemos aún hablar de soledad? Rousseau se explayó en esta paradoja en *Las confesiones*. Su ideal hubiera sido una fusión perfecta con el otro. «La primera de mis necesidades, la mayor, la más fuerte, la más inextinguible, estaba por completo en mi corazón: era la necesidad de una sociedad íntima y tan íntima como pudiera serlo: sobre todo por esto necesitaba una mujer antes que un hombre, una amiga antes que un amigo. Era tal esa necesidad singular que la más estrecha unión de los cuerpos no era aún suficiente: hubiera necesitado dos almas en el mismo cuerpo; si no, siempre sentía el vacío» (IX, I, 414).

Ahora bien, existe una imagen tradicional de la amistad, especialmente viva en la tradición estoica, que presenta su ideal como una fusión de las almas. San Agustín, al llorar la muerte de su mejor amigo, describe así su relato: «Sentí que mi alma y la suya no formaban sino un alma en dos cuerpos» (*Confessions*, IV, 6). Montaigne celebró la mezcla universal de las almas, la fusión de los seres. Rousseau retoma esta imagen pero le da un rodeo paradójico: lo que busca no es un alma en dos cuerpos sino dos almas en un cuerpo; busca la fusión física, es decir, lo imposible. La mujer sólo se diferencia aquí del hombre (y el amor de la amistad) porque permite (a un hombre heterosexual) un contacto más cercano (sexual); de otro modo, ninguna especificidad, y

ningún interés especial (Saint-Preux decía en *La nouvelle Héloïse*: «Las relaciones demasiado íntimas entre los dos sexos nunca producen sino daño», IV, 10, II, 449).

La mejor relación con el otro es, pues, su absorción, lo que significa también su desaparición. En otra ocasión, Rousseau se vale de la misma imagen: «Leer comiendo siempre fue mi fantasía, a falta de un mano a mano. Es el suplemento de la sociedad que me falta. Alternadamente devoro una página y un bocado: es como si mi libro cenara conmigo» (*Confessions*, VI, I, 269). Como las plantas, los libros son un sustituto de los amigos; pero, por otra parte, entran en la serie de las necesidades; ¿acaso es también el destino de los amigos? La fusión conduce, por un camino opuesto, al mismo resultado que el desconocimiento: el otro no existe como sujeto de pleno derecho; ya no se pierde aquí en medio de las cosas sino que desaparece en mí, ya es sólo una de mis partes.

Pero volvamos a Teresa. Lo que la amenaza no es el ser sepultada: la tentativa de fusión (corporal) fracasa, aunque nos sorprenda. «De cualquier manera que lo haya podido hacer, siempre [hemos] seguido siendo dos» (*ibídem*, IX, I, 415). Ahora bien, la ausencia de unidad provoca en Rousseau, ya vimos, el sentimiento de vacío: una falsa comunicación y una real soledad. El saber que Teresa existe

de un modo distinto que en él, que tiene relaciones con otras personas que no sean él (por ejemplo, la madre de ella), hace que él no la tenga más como candidata para el papel de mitad fusionante; a la vez, pierde todo interés por ella. «La sola idea de que yo no era todo para ella hacía que ella no fuera casi nada para mí» (*ibídem*, I, 424). Una Teresa que se divide entre varias relaciones; luego, una Teresa que no desaparece en él, que no rompe su soledad: por eso él puede hablar de «gozar de mi soledad con mi criada Teresa y su madre» (*ibídem*, I, 412).

Teresa permanece junto a él; pero no desaparece en él, y ella tampoco se vuelve un sujeto autónomo, un interlocutor, un «tú»; sólo puede ocupar un lugar subalterno, está limitada a no existir (para Rousseau) sino de manera dependiente y relativa: «Lo que había hecho para [ella], lo había hecho para mí» (*ibídem*, I, 419). Ella reúne la serie de las plantas y de los libros: «Yo encontraba en Teresa el suplemento que necesitaba» (*ibídem*, VII, I, 332). Sólo las plantas –Rousseau las defendía contra una visión demasiado instrumental– las reducía al único aspecto que le interesa al hombre; no tiene estos escrúpulos para con Teresa, que sólo está presente en las *Confesiones* y en la vida que menciona este libro como suplemento de Rousseau; en ningún momento el autor le cede la palabra. Qué más elocuente respecto de esto que la evocación de sus di-

versiones: «Son las de mi retiro, son mis paseos solitarios, son estos días rápidos pero deliciosos que pasé enteros conmigo mismo, con mi criada y simple ama de llaves, con mi perro muy amado, mi vieja gata, con los pájaros del campo y las ciervas del bosque, con toda la naturaleza y su inconcebible autor» (*Lettres à Malesherbes*, III, I, 1.139). Teresa, limitada, por lo demás, a su función: «mi ama de llaves», va delante de los animales domésticos, y no es más que un elemento de la naturaleza, que sirve de puente entre «conmigo mismo» y Dios.

El ejemplo de Teresa (pero no es el único) ilustra, pues, una variante significativa de la comunicación limitada, porque dice la verdad de las relaciones con las personas reales: consiste en transformarlas en no personas, objetos o instrumentos. Para vivir en la «soledad», Rousseau debe negarles a los demás una categoría semejante a la que se concede a sí mismo; dicho de otro modo, el precio de su «soledad» es la aceptación de la desigualdad entre los seres.

Estas restricciones aportadas en forma sucesiva a la comunicación describen en profundidad la actividad típica del solitario. Tomemos las dos primeras disposiciones: el que prefiere lo imaginario a lo real y la escritura al habla es, claramente, un escritor. ¿Pero en qué género escribe? No será una no-

vela. Es cierto que Rousseau escribió una; pero si los lectores de hoy buscan allí las ideas y las pasiones de Rousseau antes que las de sus personajes, no es una casualidad: la autonomía de la que éstos disponen es muy reducida. Ahora bien, la novela (lo real) descansa sobre el reconocimiento de varias subjetividades. Rousseau no ignora esta particularidad de *La nueva Eloísa*, y en la *Conversación sobre las novelas*, destinado a servirle de prefacio, reflexiona en estos términos: «Es necesario que los escritos hechos para los solitarios hablen la lengua de los solitarios» (II, 22), lo que quiere decir que hay que sustituir por la unicidad de un tono, de un estilo, de un mundo, la pluralidad fundadora de la novela: «Todo lo que se pone en contacto con él debe parecersele; todo ha de volverse Julia alrededor de ella; todos sus amigos sólo deben tener un tono» (*ibidem*, II, 28).

No son, pues, novelas que escribirá el solitario. Sus obras deben compartir ciertos rasgos con la novela: se tomarán como héroes a individuos particulares, no a la colectividad o ideas abstractas personificadas; se relatarán acontecimientos no para extraer de ellos una lección sino para saborearlos en su singularidad. Aquí nos ayudan las otras dos restricciones de la comunicación: será un género en que «los demás» sólo están presentes en la medida en que son necesarios para el sujeto que habla y

que relata; reemplazará su carencia con la descripción de la naturaleza. Y no nos podemos equivocar: se trata de la autobiografía, cuya forma moderna inventó Rousseau. Necesita esta desigualdad de tratamiento entre los demás y él; y escribe al comienzo de *Las confesiones*: «Siento mi corazón y conozco a los hombres» (I, I, 5): todos son objetos que hay que conocer; “yo” es el único tema. Necesita esta valorización del interior antes que del exterior; así describe su proyecto: «Escribo menos la historia de estos acontecimientos en sí mismos que la de mi estado de ánimo, a medida que fueron sucediendo» (*Ébauches des Confessions*, I, 1.150). Cuando la escritura de tratados políticos no era en absoluto una obligación para el ciudadano, la redacción de una autobiografía es la acción más natural, casi inevitable, del individuo solitario. La vida de Rousseau, durante sus últimos quince años, se confunde con el acto autobiográfico; observa él mismo: «Mi libro, si lo continúo, debe terminar naturalmente cuando me acerque al final de mi vida» (*Ébauches des Rêveries*, I, 1.165); pero este final mismo, ¿no es acaso sino el final de su libro?

Para el autobiógrafo, la sinceridad es una cualidad absoluta, cualquiera que sea el tenor de lo que va a decir; dicho de otro modo, la referencia a los valores trascendentes es eliminada por una subjetividad que no se sujeta con nada. «Si este sentimien-

to está en mí, ¿por qué lo he de ocultar? [...] No hay que corregir a los hombres por hablar sinceramente de sí mismos» (*Mon portrait*, I, 1.122). *Las confesiones* relatan con frecuencia ese gozo intrínseco que encuentra el autobiógrafo en el acto de decirse –y más aún, de escribirse–; por eso Rousseau se entregará a la actividad autobiográfica. «Me gusta demasiado hablar de mí» (*Lettres à Malesherbes*, III, I, 1.142). Es el acto autosuficiente por excelencia: «Diciéndome, he gozado; gozo todavía» (*Art de jouir*, I, 1.174). El otro no tuyo más suerte en el papel de lector que la que tenía como personaje: «Sé perfectamente que el lector no tiene necesidad de saber todo esto; pero yo necesito decirselo» (*Confessions*, I, I, 21).

Éste es al menos el programa oficial del género. Rousseau a menudo actúa como si la única regla de la autobiografía fuera aquella misma que imponen hoy en día los psicoanalistas a sus pacientes: decir todo. «Yo diría todo: lo bueno, lo malo; en fin, todo» (*Ébauches des Confessions*, I, 1.153). «Retrato de hombre, pintado exactamente del natural y con toda su naturalidad» (*Confessions*, preámbulo I, 3). «Mostrarme entero al público» (*ibídem*, II, I, 59). El lenguaje de la autobiografía sería transparente, puro mediador de la totalidad de la experiencia, que reemplazaría por sí misma las páginas del libro. Sin embargo, Rousseau sabe que decir todo es

imposible pues la vivencia es inagotable; también sabe que hay que elegir un lenguaje entre otros, pues las palabras no se imponen por sí mismas: no hay lenguaje natural. «Para lo que tengo que decir habría que inventar un lenguaje tan nuevo como mi proyecto: pero ¿qué tono, qué estilo tomar?» (*Ébauches des Confessions*, I, 1.153). Cuando se pone a trabajar, Rousseau identifica con perspicacia las características del género: «Entregándome a la vez al recuerdo de la impresión recibida y al sentimiento presente, pintaré doblemente mi estado de ánimo, a saber, en el momento en que me sucedió el acontecimiento y en el momento en que lo describí; mi estilo [...] mismo formará parte de mi historia» (*ibidem*, I, 1.154). Pero tales observaciones «profesionales» traicionan una preocupación del lector y una atención por la forma que no corresponden ya al simple proyecto de decir todo.

En el prefacio entregado a *Las confesiones*, Rousseau reprochaba a Montaigne que no se hubiera conformado a esta única regla: «Montaigne se pinta parecido pero de perfil» (*ibidem*, I, 1.150). Al reflexionar con la vuelta atrás a sus propias *Confesiones*, reconoce que en esta escritura había tanta imaginación como verdad, que embellecía tal momento y omitía tal otro, que obedecía a la verosimilitud y no a la verdad: «Yo decía las cosas que había olvidado como me parecía que habían debido

ser» (*Rêveries*, IV, I, 1.035). Admite con humildad que no forzosamente ha obrado mejor que Montaigne: «Algunas veces sin pensar, por un movimiento involuntario, oculté el lado deforme pintándome de perfil» (*ibidem*, I, 1.036). ¿No sería acaso que todo retrato, cualquiera que fuere, es siempre de perfil?

La autobiografía no obedece a la regla de decir todo y no podría hacerlo, como tampoco se preocupa sólo del yo del narrador: el acto autobiográfico es aún un acto de lenguaje, que siempre es llamamiento al prójimo. El individuo solitario no vive solo en realidad, pero puede tratar a los demás como si no existieran o no contaran. El autobiógrafo, última transformación de este individuo, no puede contentarse más con decirse: crea literatura y se dirige a los demás; pero puede pregonar este proyecto y enorgullecerse de hacerlo. Cierta mala fe es inherente al género mismo de la autobiografía moderna (tal como lo piensa Rousseau), y no sólo a algunas de sus realizaciones.

### La búsqueda del yo

Pero incluso la soledad no es suficiente: en la mejor hipótesis, sólo permite apartar a los demás, visibles fuera de nosotros. Ahora bien, el yo del individuo

posee, en su interior, muchos ingredientes que no le pertenecen de un modo propio. Si uno hizo de la soledad su ideal, hay que someter ese yo a un análisis que permita separar de él cualquier aporte externo y sólo dejar lo que es suyo: llamemos a esta parte el uno. Ésta es la experiencia referida en el último escrito de Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (*Reflexiones de un paseante solitario*).

Para comenzar, es necesario alejar a los demás, no ya de la propia vida sino del propio ser. Imaginarse que bastaba estar solo para liberarse del otro era, en efecto, olvidar que, pasando por el estado social, el hombre había visto el amor por sí, pasión autónoma, mudarse en amor propio, pasión relativa y fuente de todas las demás pasiones. El amor propio son los demás en nosotros; es también la raíz de todos nuestros males: ésta «no está en los seres que nos son desconocidos, está en nosotros mismos, y es ahí donde hay que trabajar para arrancarla por completo» (*Rêveries*, VIII, I, 1.078). A esta prueba hay que someterse; éste es el precio que hay que pagar si uno quiere que el «hombre natural», ideal del individuo solitario, se vuelva sinónimo del «hombre de la naturaleza», es decir, de antes de la sociedad.

Ahora bien, la nueva aspiración de Rousseau es esto: que «yo sea plenamente yo y mío sin desviación, sin obstáculos» (*ibídem*, II, I, 1.002). Multipli-

cará las fórmulas solipsistas: «Gozo de mí mismo» (*ibídem*, VIII, I, 1.084); «me había atado por mí mismo» (*ibídem*, V, I, 1.042), «me alimento, es cierto, con mi propia sustancia, pero no se agota y me basto a mí mismo» (*ibídem*, VIII, I, 1.075). Este mismo escrito no está destinado a disipar las malas interpretaciones, a disculpar a su autor, a restablecer su imagen; en resumen, no se dirige a los demás, como lo hacían las *Confesiones* y los *Diálogos* (*Rousseau juez de Juan Jacobo*); se trata, desde ahora, de «conversar con mi alma» (*ibídem*, I, I, 999), y la diferencia con Montaigne, allí perdida, resurge aquí: «Hago el mismo intento que Montaigne, pero con un fin muy contrario al suyo: pues él sólo escribía sus ensayos para los demás, y yo sólo escribo mis ensoñaciones para mí» (*ibídem*, I, 1.001).

Si primero se dejan de lado a las demás personas vivas, se obtiene la soledad. Si se eliminan en seguida a los demás interiorizados, el amor propio vuelve a ser amor por sí. Pero incluso esto no basta. Es necesario ahora liberarse de la influencia de los objetos que nos rodean; luego, de lo que nos sujeta a ellos: la sensación. Rousseau conoce el gozo por la contemplación, que lo lleva a identificarse con los objetos percibidos, a confundirse con el «sistema de los seres» (*ibídem*, VII, I, 1.066). Pero estos éxtasis aún nos hacen depender demasiado del mundo externo; hay que suprimir la contemplación y eliminar los

objetos: las impresiones aún leves deben borrarse para que uno entre en un estado nuevo, la ensoñación. «Yo olvidaba la botánica y las plantas [...] y me puse a soñar más a mi gusto» (*ibídem*, I, 1.071).

Para ponerse en condiciones de soñar es necesario un verdadero aprendizaje: sólo conduce a ello cierta técnica, que permite orientar el cuerpo y la mente hacia la dirección conveniente. Las condiciones ideales se hallan reunidas cuando uno se encuentra a igual distancia del reposo absoluto y del movimiento brusco: «un movimiento uniforme y moderado sin sacudidas ni intervalos» (*ibídem*, V, I, 1.047) es lo que más conviene; de este modo, una barca a la deriva, mecida por el flujo y el reflujo. Pero en un menor grado, el paseo conduce al mismo fin, y también la evocación de las ensoñaciones anteriores. «Al querer recordar tantas gratas ensoñaciones, en lugar de describirlas recaía en ellas. Es un estado al que su recuerdo hace volver» (*ibídem*, II, I, 1.003).

¿Pero qué se descubre, una vez alejados los demás tanto afuera como por dentro, una vez limitada la sensación de los objetos? ¿En qué consiste la parte del yo que le es más propia? En lo profundo del ser se encuentra el sentimiento de la existencia. Lo que nos permite apreciarla más de cerca es el *Quinto paseo*. Es un estado de reposo y quietud, un estado fuera del tiempo, que describe lo mejor posible la enu-

meración de lo que no es: ni duración ni sucesión, ni gozo ni pena, ni deseo ni temor, ni objetos ni sensaciones. Habiendo hecho el vacío, el sujeto se descubre pleno; su felicidad «no deja en el alma ningún vacío que sienta necesidad de llenar» (*ibídem*, V, I, 1.046). «¿De qué se goza en semejante situación? De nada externo a uno, de nada sino de sí mismo y de la propia existencia; mientras dura este estado uno se basta a sí mismo como Dios» (*ibídem*, I, 1.047).

La búsqueda llegó aquí a su fin. Después de eliminar todo, por medio de un notable trabajo de neutralización y de introspección, el hombre descubre su fondo. Pero este fondo, mejor dicho, no es nada, y el sujeto coincide pues con el predicado, en una perfecta tautología: el uno es precisamente la existencia misma de ese yo; ninguna otra cosa; de ahí ese desenlace en el reposo y la tranquilidad. Rousseau, que buscó con más intensidad que «ningún otro hombre» lo que constituye, dice, «la índole y el destino de mi ser» (*ibídem*, III, 1.012), acabó por descubrir que su índole consistía, con exactitud, en buscarse; el punto de llegada está en el movimiento de la carrera. Entonces, la búsqueda se vuelve intransitiva y se transforma en ensoñación; el hombre autosuficiente es semejante a Dios, pero su existencia equivale ahora a la inexistencia, al reposo radical; ya nada lo separa de la muerte.

## Un final desdichado

Tal es, pues, el segundo camino que se le presenta al hombre: para levantarse de la caída en la cual lo precipitó el estado social, el hombre debe abrazar la idea de la soledad. Pero al formular explícitamente esta tesis, la volvemos controvertible, desde el punto de vista que es el de Rousseau mismo. Podríamos preguntarnos (y los críticos de Rousseau no dejaron de hacerlo) si un «estado natural» en que el hombre fuera despojado de su característica constitutiva, la socialidad, sería una buena elaboración de la imaginación. Pero después de todo, sólo se trataba de una elaboración abstracta que permitía a Rousseau formular y organizar sus ideas. Sin embargo, las cosas cambian de manera radical cuando pasamos cerca del ideal, que hay que situar en un futuro cercano y no ya en un pasado mítico. Recordamos que, según el mismo Rousseau, todos los hombres pasaron al estado social y que las retrogresiones son imposibles. ¿Cómo se puede, pues, elevar a ideal la soledad, con su corolario, la supresión de la sociedad?

Rousseau sabe todo esto, pero no lo dice claramente. Hay que preguntarse a veces si él no sustenta la confusión al negarse a reconocer esta situación. De otra manera, ¿cómo explicarse que designe con la misma expresión, «el hombre natural», a dos en-

tidades tan distintas como el hombre pasado y el hombre futuro (aun cuando una se puede calcar sobre la otra)? La preocupación por lograr la adhesión prevalece aquí sobre la de la claridad. Un ambigüedad comparable afecta a la palabra «sociedad» y sus derivados. Esta palabra participa de dos oposiciones autónomas: naturaleza-sociedad y soledad-sociedad; ahora bien, Rousseau obra como si siempre se tratara de la misma acepción de la palabra y puede culpar a la sociedad-contraria-a-la-soledad de todos los males que caracterizan a la sociedad-contraria-a-la-naturaleza. No obstante, es evidente que en la perspectiva misma de Rousseau la soledad y su contrario, la sociedad, son *ambos* posteriores a la caída en el estado social y ajenos al estado natural; por consiguiente, es injusto atribuir a la sociedad con lo que asimismo sufre su contrario, la soledad.

La «naturaleza» misma no siempre permanece idéntica a sí misma; y en cuanto a lo que nos concierne, parece haberse establecido una comunicación entre el significado «origen» de la palabra *naturaleza* y su significado «bosque». Cuando en *Las confesiones* evoca la concepción del *Discurso sobre la desigualdad...*, Rousseau nos muestra la unión que se está realizando: «El resto del día, internado en el bosque, buscaba y encontraba allí la imagen de los primeros tiempos, cuya historia trazaba con dignidad» (VIII, I, 388). El estado natural



se describía según la experiencia del bosque, y el hombre de los bosques, bien llamado, podía participar de ambos. La naturaleza-bosque, en un primer momento, prestó *algunos* de sus rasgos a la naturaleza-origen; en un segundo momento se podrá encontrar el origen soñado, con tanta más facilidad, en el bosque real e identificar al imaginario «hombre de la naturaleza» con el solitario paseante silvestre, aficionado a la herboristería.

Rousseau es un pensador tan intenso y tan riguroso que no se lo puede suponer engañado por estas homonimias y estas ambigüedades. Para que las transmitiera en sus escritos, fue necesario que un motivo poderoso hubiese desviado, durante un tiempo, la vigilancia de su pensamiento. Ahora bien, ese motivo existe, y precisamente está encaminado a enceguecer de forma provisional al que sufre su acción: ocurre que, durante el período autobiográfico de su vida, Rousseau determinó que el individuo solitario, ese ideal opuesto al ciudadano, era él mismo. Se explayó sobre esto detenidamente en los *Diálogos*: se designa como «el hombre de la naturaleza» (II, I, 851 y III, I, 939) y establece una equivalencia entre sí mismo y «la naturaleza primitiva del hombre» (II, I, 850). «En una palabra, así como encontré en sus libros al hombre de la naturaleza, encontré en él al hombre de sus libros» (*ibídem*, I, 866). ¿De dónde el pintor y el apologista de la na-

turaleza, hoy tan desfigurada y tan calumniada, puede haber sacado su modelo, si no es de su propio corazón? La describió como él mismo se sentía» (*ibídem*, III, I, 936).

He aquí lo que permite establecer la continuidad entre los escritos doctrinales de Rousseau y sus escritos íntimos; he aquí lo que permite volverse —más aún: obliga— hacia sus obras autobiográficas cuando se quiere conocer mejor uno de los caminos del hombre que él ha trazado, el del individuo solitario. Es una continuidad reivindicada por Rousseau mismo: «Su sistema puede ser falso; pero al desarrollarlo, él mismo se describió, en realidad, de una manera tan característica y tan segura que es imposible que me equivoque» (*ibídem*, I, 934).

Habiendo determinado que el hombre de la naturaleza debía parecerse, Rousseau se reconoció a la vez juez y parte; por esto, no siempre supo permanecer imparcial; el que juega con los dos significados de «naturaleza», de «sociedad», o de «hombre natural» está demasiado interesado en el resultado del debate. Rousseau peca por un fallo simétrico e inverso respecto del que diagnostica, entre sus amigos-enemigos, a los «filósofos»: éstos defienden doctrinas que no se preocupan de ningún modo por ilustrar con su propia vida; es la irresponsabilidad del intelectual moderno. Rousseau, por su parte, quisiera que hubiera continui-

dad entre decir y hacer, entre ideal y realidad, en lo cual tiene razón; pero va más lejos: hace coincidir lo uno con lo otro y describe lo ideal según lo real, puesto que su vida misma y su ser, tal como son al día, le sirven de modelo. Sin embargo, sabe muy bien que tal reducción es inadmisibile: «Hay que conocer lo que debe ser para juzgar bien lo que es» (*Émile*, V, IV, 836-837). Hay que condenar la hipocresía (o el cinismo, o la inconciencia) de los «filósofos»; por eso no es necesario abrazar el partido adverso y eliminar cualquier distancia entre ideal y realidad: continuidad no quiere decir coincidencia; el ideal puede orientar la vida sin que por eso se confunda con ella.

Sea lo que fuere, la soledad radical no podría constituir un ideal para el hombre, por la sencilla razón de que es imposible. Lo que nos presenta Rousseau con el nombre de soledad son dos experiencias complementarias, la de la comunicación limitada y la de la búsqueda de uno mismo.

La comunicación limitada, lo vimos, no es la soledad. ¿Y cómo un escritor, un hombre que pasa su vida manejando las palabras que le llegan de los demás, para desembocar en nuevas elaboraciones también destinadas a los demás, podría ser una encarnación del solitario? Está en constante comunicación con los demás, comunicación mediatizada, por cierto, pero no obstante intensa. Ahora bien,

¿qué es Rousseau sino un escritor, qué otra cosa hace en el transcurso de su vida? No sólo llena miles de páginas sino que sabe que de ese modo se establece una comunicación especialmente sólida, que ni la muerte podrá interrumpir; de ahí la preocupación que tiene por su reputación, por la opinión de sus futuros lectores, a lo largo de todo su período autobiográfico, e incluso en los peores momentos de su misantropía. «Consentiría sin dificultad en no existir en la memoria de los hombres, pero no puedo consentir, reconozco, en quedar difamado en ella [...]. No puedo considerar, como una cosa indiferente a los hombres, el restablecimiento de mi memoria» (*Dialogues*, III, I, 953). ¿Es acaso un verdadero solitario quien confía sus manuscritos a personas seguras, les da instrucciones precisas sobre la marcha que tendrán que seguir y multiplica las copias y las precauciones?

Como todos nosotros, Rousseau quisiera que lo quisieran. Quisiera vivir con los demás, pero el destino no le fue favorable. Dos factores se unieron contra él (en una proporción cuyo establecimiento no ofrece un gran interés en el presente contexto: la hostilidad que provoca una personalidad tan extraordinaria y su propio carácter desconfiado. Entonces se repliega en «suplementos»: la escritura, la evasión en lo imaginario, la naturaleza vegetal, las personas limitadas al papel de instrumento o de

objeto. Pero en todo momento, ahora lo sabemos, sabe que el sustituto no vale el original.

Ahora bien, lo que Rousseau se ve llevado a elevar a ideal, después de su decisión de describir al hombre natural según él mismo, es ese sustituto. Y aquí su proposición ya no es defendible. Lo que proporcionaba un modelo legítimo para la investigación autobiográfica no podría transformarse, sin otra forma de juicio, en un camino para el hombre, un ideal común: éste debe responder a criterios distintos de la casualidad, que hace que uno sea así antes que de otro modo y que uno tenga valor para decirlo. Enfocados desde este punto de vista, los «suplementos» que practica Rousseau tienen un valor desigual: si la preferencia por la soledad, por la evasión en lo imaginario, por el recogimiento en medio de las plantas, por la escritura, son conductas moralmente neutras y dependen de la libertad (de derecho) del individuo, no podríamos decir lo mismo de la despersonalización de los seres; ahora bien, ella define las relaciones de Rousseau con los individuos que lo rodean. Reducir a los demás a ser sólo dependencias de uno, negarles la categoría de sujeto de pleno derecho, es renunciar a la igualdad entre los hombres. El egoísmo es quizás el destino del individuo; no podría ser su ideal.

En cuanto a la búsqueda de uno, es difícil presentar la deriva del barco sobre la superficie del lago

como uno de los caminos del hombre. Pero esta búsqueda se acompaña con una jerarquización de los valores, que se pueden controvertir. El individuo solitario, al abandonar toda referencia a los demás, renuncia de ese modo incluso a toda virtud, ya sea «cívica» o «humanitaria». Rousseau no ve inconveniente en ello, por el contrario: «El instinto de la naturaleza es [...] ciertamente más seguro que la ley de la virtud» (*ibidem*, II, I, 864). Basta dejar hablar en nosotros a la bondad natural para que los resultados sean los mismos, hasta superiores a los que se hubieran obtenido merced a la virtud. Pero la bondad misma, ¿es suficientemente interior al hombre? Después de escudriñarse con atención, Rousseau debe renunciar a las aspiraciones a la bondad y contentarse con la felicidad que le procura la simple satisfacción de sus deseos. «En la situación en que me hallo, no tengo más regla de conducta que seguir en todo mi inclinación sin apremios. [...] La prudencia misma quiere que en lo que queda a mi alcance yo haga todo lo que me deleita [...] sin más regla que mi fantasía» (*Rêveries*, VII, I, 1.060).

Rousseau quisiera ver en esta actitud «gran prudencia e incluso gran virtud» (*ibidem*, I, 1.061). Pero nada llega en apoyo de esta pretensión. El individuo puede ser feliz al entregarse sin apremios a sus inclinaciones; no podría reivindicar para sí estos otros calificativos, sin haber modificado previamente el

significado de las palabras. Rousseau cambió mucho desde esas páginas de *Las confesiones*, en las que condenaba esta misma doctrina, atribuida (tal vez con exactitud) a Diderot: «A saber, que el único deber del hombre es seguir en todo las inclinaciones de su corazón» (XI, I, 468). El preceptor de Emilio ya nos había puesto en guardia contra cualquier intento para fundar el comportamiento sólo en la intensidad del gozo «El que sólo es bueno no sigue siendo tal sino tanto como tenga gusto en serlo; la bondad se quiebra y perece en el choque de las pasiones humanas; el hombre que sólo es bueno, sólo es bueno para sí» (*Émile*, V, IV, 818). «Enséñame en qué crimen se detiene el que no tiene más leyes que los deseos de su corazón y no sabe resistir a nada de lo que desea» (*ibídem*, IV, 817). Con su clarividencia habitual, Rousseau examina en esas frases un camino que nos resulta muy familiar hoy, aquel al que está destinado el hombre-máquina deseante, e indica al punto sus peligros. Sin embargo es el camino en el que se interna el solitario de las *Reflexiones...*, un camino que conduce más allá del bien y del mal, en un culto de la intensidad de la experiencia.

Habría cierta necesidad al reprocharle a Rousseau su falta de moralidad. Sería olvidar, además, que las *Reflexiones...*, precisamente, no se dirigen a los demás y no describen un ideal; en cuanto a Rousseau mismo, se explayó de forma suficiente sobre las cir-

cunstancias excepcionales que lo han llevado a esas alternativas. Podríamos partir de ahí para preguntarnos sobre la jerarquía de todo lo que nos enseña sobre el camino del individuo solitario. Dejemos de lado la asimilación del ideal a la vida del autor mismo. Por una parte, entonces, queda la descripción de un estilo de vida que, después de todo, es sólo un remedio para salir del paso; por otra parte, el ejemplo de un hombre que no ha encontrado la felicidad. Rousseau exploró detalladamente la lógica de los comportamientos que encarnan este camino; de ello ha hecho un ideal sólo en un movimiento de apología personal. Contra su propia voluntad, tal vez, pero por cierto sin saberlo él, muestra que el camino del individuo solitario no conduce a la felicidad, y se abstiene de ponderárnoslo.

## **El individuo moral**

### El tercer camino

Volvamos al punto de partida. En la oposición inicial que establece Rousseau, la que hay entre estado natural y estado social, el primer término está valorizado pero sólo tiene una experiencia ideal; aun cuando hubiese existido, sería inconcebible volver a él. El segundo término, por su parte, es real pero está desvalorizado: es la vida tal como existe a nuestro alrededor. Por eso es necesario tratar de salir de allí. El ciudadano se interna en un segundo camino: toma conciencia enteramente de la realidad del segundo término (el hombre es irreversiblemente social). Al renunciar al ideal inicial, considerado como inaccesible, se creó otro, puramente social esta vez; es menester, entonces, borrar cualquier indicio de las aspiraciones originales; hay que desnaturalizar al hombre de un modo íntegro. El resultado de esta actitud voluntarista, lo hemos visto, es decepcio-

nante. El individuo solitario elige un segundo camino: conserva por entero el ideal del hombre natural; pero a causa de esto se ve obligado a poner entre paréntesis la socialidad humana, imaginando que basta vivir solo para recobrar el estado natural; tal ceguera, a su vez, no podía conducir a una felicidad duradera. Ambas comprenden riesgos que uno puede vacilar en afrontar; y Rousseau, con discreción, nos pone en guardia contra la primera, exactamente lo mismo que como ilustra, a veces a pesar suyo, las aporías de la segunda.

El problema es el siguiente: ¿cómo hacer para reconciliar la realidad del hombre (su socialidad) con su ideal (su «naturalidad»), ya que la eliminación de uno de los dos términos conduce cada vez al callejón sin salida? «Si tal vez el doble objeto que uno se propone se pudiera reunir en uno solo, suprimiendo las contradicciones del hombre se suprimiría un gran obstáculo a su felicidad» (*Émile*, I, IV, 251). Esta reconciliación de los dos contrarios, esta integración del ideal natural en la realidad social, Rousseau va a intentarla en el *Emilio*, libro que él mismo considera como la cúspide de su obra. Y, exactamente lo mismo que el tratado sistemático se revelaba como la forma adecuada para describir el camino del ciudadano, y la autobiografía, la del individuo solitario, un género literario peculiar conviene para la evocación del individuo moral: el

*Emilio* es un trabajo mixto, a la vez personal e impersonal, de ficción y de reflexión. Es un tratado de formación del hombre ideal (luego, «natural», según la terminología de Rousseau) dentro de la sociedad. «Si se quiere formar al hombre de la naturaleza, no por eso hay que hacer de él un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques» (*ibídem*, IV, IV, 550). «Hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en estado natural y el hombre natural que vive en estado social. Emilio no es un salvaje para relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para vivir en las ciudades» (*ibídem*, III, IV, 483-484). Aquí los dos significados de la expresión «hombre natural», que el individuo solitario tendía a confundir, se hallan bien distinguidos.

El primer camino del hombre lo conducía a un «todo social» (así como se habla del «todo eléctrico»); es el camino de «socialismo», podríamos decir, entendiendo la palabra en el sentido literal. El segundo trataba de encerrarlo en el «todo individual»; era el del «individualismo». El tercer camino no tiene un nombre especial en Rousseau; en homenaje a Montesquieu, de quien Rousseau está curiosamente próximo, se lo podría llamar «camino de la moderación»: Montesquieu llamaba así a un tipo de «gobierno» caracterizado por cierta mezcla en la repartición de los poderes. Rousseau, que sueña con la unidad, sin embargo sabe verse tal co-

mo es: «Yo soy mixto», dice en la *Carta a Franquières* (IV, 1.139); y su personaje, Emilio, es el resultado de esta misma mezcla en el aspecto del individuo. Ya no se tratará de «desnaturalizar» al hombre sino de adaptar su naturaleza a la sociedad existente y de acercar esta existencia al ideal.

Rousseau, pues, considerará aquí de una manera muy distinta el hecho social y su relación con el individuo. En primer lugar, es fundamental comprender que el hombre, en realidad, no tiene donde escoger. «Al salir del estado natural forzamos a nuestros semejantes a salir de él también; nadie puede permanecer en él a pesar de los demás (*Émile*, III, IV, 467). Si uno se obstina en querer vivir en sociedad como si ésta no existiera; dicho de otro modo, si uno elige la soledad, se condena al fracaso. «Un hombre que quisiera mirarse como un ser aislado, al no depender de nada y bastarse a sí mismo, sólo podría ser miserable» (*ibidem*). Vemos de ese modo que Rousseau no confunde en absoluto, cuando resuelve no hacerlo, dos soledades radicalmente distintas: la propia del estado natural y la que se puede sentir en sociedad.

En sociedad (luego: en todas partes), el ser autosuficiente es miserable. Sólo Dios es un ser autosuficiente feliz, y el hombre no es un dios. «Sólo Dios goza de una felicidad absoluta; ¿pero quién de nosotros tiene idea de ello? Si algún ser imperfecto

podiera bastarse a sí mismo, ¿de qué gozaría según nosotros? Estaría solo, sería miserable» (*ibidem*, IV, IV, 503). Y Rousseau, que colocándose en el punto de vista del individuo solitario sólo veía los aspectos negativos de las ciudades, cuando piensa en su hombre moderado comprende a la perfección en qué puede consistir su atractivo: «Si cada uno se bastara a sí mismo, no le importaría conocer sino el país que pudiera alimentarlo». Así hace el salvaje. «Pero para nosotros, para quienes la vida civil es necesaria, y que ya no podemos abstenernos de comer hombres, el interés de cada uno de nosotros consiste en frecuentar los países en los que hay más. Por eso todo afluye a Roma, a París, a Londres» (*ibidem*, V, IV, 831).

Un pasaje de los *Diálogos* confirma bastante bien esta otra visión de la socialidad. Es tanto más expresivo cuanto que sigue una descripción de la afición personal de Rousseau por la soledad. Pero cuando no quiere hacerlo, Rousseau es perfectamente capaz de distinguir las particularidades de su vida y su ideal para el hombre. Escribe: «Una soledad absoluta es un estado triste y contrario a la naturaleza: los sentimientos afectuosos nutren el alma, la comunicación de las ideas aviva el espíritu. Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está por completo en nosotros. Por último, ésta es la constitución del hom-



bre en esta vida, que uno nunca llega a gozar bastante bien de sí sin el concurso ajeno» (II, I, 813).

La soledad es contraria no al estado natural sino a la naturaleza del hombre tal como existe realmente, es decir, en sociedad: «No hay que confundir lo que es natural en el estado salvaje con lo que es natural en el estado civil» (*Émile*, V, IV, 764). Las *Reflexiones...* recordaban, de un modo melancólico, que los demás siempre están en el yo; aquí, de una manera más bien eufórica, Rousseau afirma que una parte del yo se encuentra en los demás. Nuestra felicidad es, pues, la de un hombre social; e incluso desde un punto de vista egoísta, el otro nos es indispensable. La sociedad no es un remedio para salir del paso, un «suplemento»; es generadora de cualidades que no existen sin ella, y la comunicación es, en sí misma, virtud.

### La educación doméstica

Para terminar con la ruptura entre naturaleza y sociedad, Rousseau propone un método de reconciliación que llama educación doméstica y que es muy distinto de la educación cívica: ésta apuntaba al bien de la sociedad y se dirigía al grupo; aquélla quiere mejorar al individuo y le está destinada. Pero como el hombre vive en sociedad, esta mejora con-

siste, precisamente, en prepararlo para ella: «El arte más necesario para el hombre y el ciudadano», luego, independientemente de sus opciones ulteriores, «es el de saber vivir con sus semejantes» (*Émile*, IV, IV, 655). Por desgracia, no es ésta la educación que se practica comúnmente «Pretenden formarnos para la sociedad, y nos instruyen como si cada uno de nosotros debiera pasar su vida pensando sólo en su celda» (*ibídem*, IV, 543). *Emilio o La educación*, libro que es al mismo tiempo una reflexión sobre los principios antes que un manual destinado a los educadores, debe terminar con esta carencia.

El medio que halló Rousseau para superar la tensión entre estado natural y estado social es, finalmente, muy sencillo: imagina dos grandes fases de la educación; en el transcurso de cada una de ellas se pondrá el acento en uno o en otro de los dos términos antitéticos. La primera fase, que Rousseau llama «educación negativa» —pero que deberíamos designar como «educación individual»—, va desde el nacimiento hasta «la edad del juicio», o sea, alrededor de los quince años. La segunda fase, la de la educación social, comienza en ese momento, para terminar con nuestra muerte. El objetivo de la primera es favorecer el desarrollo del «hombre natural» en nosotros; el de la segunda, adaptarnos a la vida con los demás seres humanos. Durante la primera fase, Emilio aprenderá «todo lo

que se relaciona consigo mismo»; durante la segunda, conocerá las «relaciones» e irá adquiriendo las «virtudes sociales» (*ibídem*, III, IV, 488). El hombre natural sólo conocía las relaciones con las cosas y el ideal del ciudadano era hacer volver a él, asimismo, las relaciones con los hombres. Éste será también el principio de la primera fase de la educación, pero no de la segunda. «Mientras sólo conozca por medio de su ser físico, debe estudiarse por medio de sus relaciones con las cosas: es el trabajo de su infancia; cuando comienza a experimentar su ser moral, debe estudiarse por medio de sus relaciones con los hombres: es el trabajo de toda su vida» (*ibídem*, IV, IV, 493). «El niño observa las cosas, esperando que pueda observar a los hombres. El hombre debe comenzar por observar a sus semejantes y después observar las cosas si tiene tiempo» (*ibídem*, V, IV, 432).

La educación individual se referirá, antes que nada, al ser físico: contribuirá a ejercitar los sentidos, a perfeccionar los órganos. Tratará de volver autónomo al niño en el aspecto material (es lo contrario de la «infantilización»): para hacer su voluntad no es menester que necesite «poner los brazos de otro al final de los suyos» (*ibídem*, II, IV, 309). Esta autonomía no equivale, claro está, a la autosuficiencia, ideal del individuo solitario: ésta es el objetivo de la vida adulta y atañe a lo moral antes que a lo físico.

Como el niño es el receptáculo de muchas otras instrucciones que las que prodiga su educador, habrá que reservar también una parte importante de este trabajo individual para impedir que se instalen otros conocimientos, otras exigencias; por eso Rousseau llama a esta educación «negativa». Huelga ocuparse de las relaciones sociales o de las cualidades morales o de las operaciones abstractas de la inteligencia (existimos antes de «la edad del juicio»); huelga proponerle al niño libros (con la única excepción, reveladora, de *Robinson Crusoe*: el héroe de esta novela vive, en su isla, como «hombre natural»).

Si se favorece así el desarrollo autónomo y se retrasa la presión social, se contribuirá a formar a una persona cuya primera cualidad será la autenticidad, es decir, cierta coherencia consigo misma. Es necesario que Emilio «vea con sus propios ojos, que sienta con su corazón, que ninguna autoridad lo gobierne fuera de la de su propia razón» (*ibídem*, IV, IV, 551). No habrá aprendido a evitar la sociedad sino la sumisión servil a las opiniones corrientes, la necesidad de comportarse de acuerdo con las normas del mismo día si cambian sin cesar, la preocupación por el juicio que emitirá la gente sobre él (el «qué dirán»). Como tampoco toda socialidad ha de volverse vanidad, toda soledad no es egoísmo. Una persona educada con esta disposición obrará «sin preocuparse

por las apreciaciones arbitrarias que sólo tienen por ley la moda o los prejuicios» (*ibídem*, IV, 670). En una palabra, ella preferirá siempre a la autoridad—sea de origen político, social o familiar, sea abiertamente practicada o solapada— el llamamiento a la razón, al juicio que ésta es capaz de formular. Por medio de este ejercicio, aunque puramente individual, de la razón, el ser humano se comunica con toda la especie.

### La prudencia

Pero con esta formación del individuo, la educación doméstica apenas llegó a mitad de camino. «Emilio no está hecho para estar siempre solo; miembro de la sociedad, debe cumplir con sus deberes. Hecho para vivir con los hombres, debe conocerlos» (*ibídem*, IV, IV, 654). Incluso esta segunda etapa, la educación social, que con mucho es la más importante. «Hasta aquí nuestros esmeros sólo han sido juegos de niños; sólo ahora adquieren verdadera importancia. Esta época en que finalizan las educaciones ordinarias es, con propiedad, aquella en que debe comenzar la nuestra» (*ibídem*, IV, 490).

Si se necesitan dos tipos de educación es porque los actos de los hombres deben someterse a una doble prueba y juzgarse respecto de dos escalas de

valores diferentes. La primera prueba, aquella para la que prepara la educación individual, atañe a la autenticidad de nuestros comportamientos; la mejor acción es la perfectamente coherente con todo nuestro ser y que, a partir de ahí, alcanza el grado de intensidad más elevado. El criterio de juicio es aquí inmanente a cada ser, y es el único que conocía el individuo solitario. Esa cualidad es necesaria pero no suficiente: un ser de malos instintos puede ser perfectamente coherente consigo mismo («seguir en todo sus inclinaciones») y ser, pues, auténtico; puede poner gran intensidad en el cumplimiento del mal, y no por eso habrá menos mal. Es entonces cuando interviene la segunda prueba, para la que prepara la educación social. La acción debe cumplir ahora con criterios trascendentes, comunes a todos los seres; es el aprendizaje del bien y del mal, luego, de la moral, que sólo se puede realizar en el contexto de las relaciones interpersonales.

Si hay un punto doctrinal que Rousseau nunca ha variado es, por cierto, ése: en el estado natural, a falta de comunicación entre los hombres, no se podría distinguir entre virtud y vicio; el sentimiento de justicia es allí desconocido, y la moral está ausente. Por eso, el hombre no es aún totalmente hombre. «Limitado sólo al instinto físico, es una nulidad, es tonto» (*Lettre à Beaumont*, IV, 936). Sólo el trato mutuo desarrolla la razón, y el sentido

social que se apoya en ella. «Sólo volviéndose sociable se vuelve un ser moral» (*Fragments politiques*, II, III, 477). No hay que dudar en cuanto al juicio que hay que emitir sobre eso; ese pasaje es «el instante feliz [...] que, de un animal estúpido y obtuso, hace un ser inteligente y un hombre» (*Contrat social*, I, 8, III, 364).

Ahora bien, las dos fases de la educación corresponden a los dos «estados» de la humanidad. En el transcurso de la primera, se ha puesto de relieve al ser aislado y sus capacidades físicas; había que desear cualquier llamamiento a la razón y a la moral. Durante la segunda, aprendiendo las relaciones sociales, adquiriendo la razón, el hombre puede descubrir «las ideas del bien y del mal, que lo hacen verdaderamente hombre y parte integrante de su especie» (*Émile*, IV, IV, 501).

Pero como tampoco el ideal de la primera fase de la educación era el individuo solitario, la educación social no tiene por finalidad producir un ciudadano, en el sentido que da Rousseau a la palabra: el tercer camino no se consigue por la adición mecánica de elementos provenientes de los dos primeros. La sociedad humana se toma en su máxima extensión: ya no se trata de un país sino de toda la especie. Recordemos el paralelo entre Sócrates y Catón: Sócrates, habitante de todo el mundo, era la encarnación de la virtud moral o prudencia; Catón,

patriota, encarnaba la grandeza o virtud cívica. La finalidad de Emilio será también acceder a «la edad de la prudencia» (*Émile*, primera versión, *Préambule*, IV, 60).

No sólo virtud y moral existen en sociedad sino que no son sino una consideración de la existencia de los demás; se definen por la posibilidad de extender la misma postura a todo el género humano; es moral lo que es universalizable. «Cuanto menos depende de nosotros mismos el objeto de nuestras atenciones, menos hay que temer la ilusión por el interés especial; cuanto más se generaliza este interés, más equitativo se vuelve, y el amor del género humano no es otra cosa en nosotros que el amor por la justicia» (*Émile*, IV, IV, 547). El olvido de sí, antes que su búsqueda, es fuente de prudencia para el hombre. «Cuanto más se dediquen sus esmeros a la felicidad ajena, más ilustrados y sensatos serán y menos se equivocarán en cuanto a lo que está bien o mal» (*ibídem*, IV, 547-548). De esta manera, el Vicario saboyano identifica al bueno y al malo con el altruista y el egoísta. «El bueno se ordena respecto del todo y [...] el malo ordena el todo respecto de sí. Éste se convierte en el centro de todas las cosas; el otro mide su radio y permanece en la circunferencia» (*ibídem*, IV, 602). Y cuando el ciudadano debía evitar la promiscuidad con los extranjeros (y el individuo solitario, con cualquier hombre), el

individuo moral viajará fuera de su patria: «Es una excelente precaución contra el imperio de los prejuicios nacionales» (*ibídem*, V, IV, 855).

En el ánimo de Rousseau, esta actitud universalista está ligada con la religión cristiana; recordemos que Jesús aparecía en lugar de Sócrates. «Las sanas ideas del derecho natural y de la fraternidad común de todos los hombres se expandieron bastante tarde y han hecho adelantos tan lentos en el mundo que sólo el cristianismo las ha generalizado suficientemente» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, III, 287). El teísmo de Rousseau, religión universal, aspira a una «moral hecha para la humanidad» (*Lettre à Beaumont*, IV, 969), «a principios generales y comunes a todos los hombres» (*ibídem*, IV, 971).

El individuo moral no es el ciudadano. ¿Cómo va a situarse, entonces, respecto del ideal cívico? En un primer momento, Rousseau le recomienda la prudencia y la paciencia. Antes de conocer bien todos los elementos de una situación, sometámonos a las leyes del país en que vivimos, sin tratar de modificarlas: cualquier cambio es malo en sí mismo; sólo hay que recurrir a él en el último extremo. La primera reacción es la del conservador. Pero poco a poco se irá tomando un conocimiento más profundo del régimen político bajo el cual se vive. Para esto hay que disponer de un patrón absoluto (el deber

ser precederá al ser); lo podemos encontrar en *El contrato social* del mismo Rousseau, libro que se halla resumido dentro del *Emilio*. Comprendemos aquí la función de esta reflexión sobre la ciudad ideal: no es un programa de acción sino un instrumento de análisis. «Entre nosotros, en primer lugar, había que establecer los verdaderos principios del derecho político. Ahora que se han sentado los cimientos, venid a examinar lo que los hombres han construido encima» (*ibídem*, V, IV, 849).

Los regímenes reales nunca estarán ajustados al esquema de *El contrato social*. Pero hay grados en la distancia, y ellos determinarán la actitud del individuo moral con respecto a las instituciones. «Que el contrato social no se haya observado, ¿qué importa si el interés particular lo ha protegido como hubiera hecho la voluntad general, si la violencia pública lo ha garantizado sobre las violencias particulares, si el mal que vio hacer le ha hecho amar lo que estaba bien, y si nuestras instituciones mismas le han hecho conocer y odiar sus propias iniquidades?» (*ibídem*, IV, 858). A diferencia del individuo solitario, el individuo moral no es indiferente a las instituciones del país en el que vive, pero tampoco les pide que sean perfectas: no busca lo ideal en lugar de lo real. No espera que lo hagan libre; a él mismo le toca conquistar su libertad. Sin embargo, exige de ellas un mínimo: que lo protejan

y lo resguarden contra las violencias particulares, que pueda estar «tranquilo». Una sociedad peculiar es aceptable (sin que por eso sea ideal) si permite el desarrollo del espíritu crítico de sus miembros; en otras palabras, si les permite distinguir entre ideal y realidad antes que obligarlos a profesar que es el Paraíso terrenal. Uno no se instala en el bien sino por ilusión; pero uno puede hacer de ello la medida de sus actos. Vemos aquí cuán alejadas están las ideas de Rousseau del programa totalitario, del que a veces se ha tratado de hacerlo responsable. Sólo si estas libertades mínimas no están aseguradas, el individuo debe rechazar a su sociedad, por medio de la rebelión o del exilio.

El individuo moral vivirá, pues, en sociedad pero no se enajenará por completo a *una* sociedad. Respetará a su Estado pero se consagrará a la humanidad: no, hemos visto, a los pueblos sufrientes que él desconoce, en el otro extremo del mundo, sino a sus allegados. En sus relaciones con otros individuos ejercitará su espíritu universal y, por tanto, su virtud. Emilio no será un estadista: se casará y querrá a sus íntimos. Pero el ideal de la pareja ya no es, como lo había sido para el individuo solitario, la fusión completa y la desaparición del otro: «Que cada uno de ambos, siempre dueño de su persona y de sus caricias, tenga derecho a dispensarlas al otro sólo a su gusto» (*ibídem*, IV, 863). Ca-

da uno conserva libre su voluntad; el otro sigue siendo un sujeto de pleno derecho: afirmación tanto más relevante cuanto que Rousseau, por otro lado, está en contra de la igualdad de los sexos.

Éstas son algunas de las características del tercer camino que se le presenta al hombre: el del individuo moral. El mismo Rousseau no siempre lo siguió y, sin embargo, es el único que recomienda sin reserva. No conduce automáticamente a la felicidad; y cuando lo hace, esa felicidad no tiene nada de certeza absoluta, de descanso definitivo. Consiste en practicar una buena socialidad: no es mucho, pero tal vez sea todo lo que es accesible a los seres humanos; de ahí, como lo dice Rousseau, sacan su remedio de la misma índole de su mal, de manera que con eso se acomodan más de cerca a la condición humana. «Lo que hace sociable al hombre es su debilidad: quienes llevan nuestros corazones a la humanidad son nuestras miserias comunes», escribe en el *Emilio* (IV, IV, 503), y agrega: «Así, de nuestra imperfección misma nace nuestra frágil felicidad».

**Lista cronológica de  
las obras citadas  
de Rousseau\*  
(1712-1778)**

- 1749 *Discours sur les sciences et les arts (Premier discours)*  
1751 *Observations (Premier discours)*  
1752 *Dernière réponse (Premier discours)*  
1754 *Discours sur l'origine de l'inégalité (Deuxième discours)*  
1755 *Lettre à Philopolis (Deuxième discours)*  
1755 *Économie politique*  
1755 *Essai sur l'origine des langues*  
1756-1757 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*  
1754-1760 *Fragments politiques*  
1758 *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*  
1759 *Émile, première version*

\* La traducción de todas las citas de Rousseau se ha hecho sobre el texto francés, tal como se incluye en esta obra, y la referencia es a la obra en francés. Para hacer más accesible la lectura al estudioso en nuestra lengua, se mencionan al final de esta edición las obras traducidas al castellano.

- 1760 *Du contrat social, première version*
- 1761 *Du contrat social*
- 1761 *Émile*
- 1756-1762 *Mon portrait*
- 1756-1778 *Art de jouir*
- 1762 *Lettres à Malesherbes*
- 1762 *Lettre à Beaumont*
- 1764 *Lettres écrites de la montagne*
- 1765 *Projet de constitution pour la Corse*
- 1769 *Lettre a Franquières*
- 1770 *Confessions*
- 1772 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*
- 1772-1776 *Dialogues (Rousseau juge de Jean-Jacques)*
- 1776-1778 *Les Rêveries du promeneur solitaire*

## Referencias

Salvo el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (*Essai sur l'origine des langues*), citado según la edición de Bordeaux de 1968, todos los demás libros se citan según la edición de las *Oeuvres complètes*, de la «Bibliothèque de La Pléiade», Gallimard (4 volúmenes publicados). En primer lugar, indico, si es conveniente, la parte y el capítulo; después, el tomo y la página. «*Contrat social*, I, 8; III, 364» significa, pues: libro I, capítulo 8; tomo III, página 364.



## Principales libros consultados

- Bloom, A.: «Introduction», en J. J. Rousseau, *Politics and the Arts (Lettre à d'Alembert)*, The Free Press, 1960.
- Bloom, A.: «Introduction», en J. J. Rousseau, *Émile*, Basic Books, 1979.
- Burgelin, P.: «L'unité dans l'oeuvre de J. J. Rousseau», *Revue de métaphysique et morale*, 1960, 2.
- Derathé, R.: *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1970.
- Derathé, R.: «Montesquieu et J. J. Rousseau», *Revue internationale de philosophie*, 9, 1955.
- Derathé, R.: «L'unité de la pensée de J. J. Rousseau», en S. Baudbovy *et al.* (comps.), *J. J. Rousseau*, La Baconnière, 1962.
- Derrida, J.: *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967. [Trad. cast.: *De la grammatología*, México, Siglo XXI, 1986.]
- Goldschmidt, V.: *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974.

- Goldschmidt, V.: *Ecrits*, t. II, 1984.
- Gouhier, H.: *Les méditations métaphysiques de J. J. Rousseau*, Vrin, 1970.
- Groethuysen, B.: *J. J. Rousseau*, París, Gallimard, 1949.
- Jouvenel, B. de: «Essai sur la politique de Rousseau», en J. J. Rousseau, *Du contrat social*, París, Le livre de poche, 1978 (acompañado con otros dos ensayos de Jouvenel sobre Rousseau).
- Lejeune, P.: *Le pacte autobiographique*, París, Le Seuil, 1975.
- Masters, R. D.: *The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968.
- May, G.: *Rousseau par lui-même*, París, Le Seuil, 1961.
- Munteano: *Solitude et contradictions de J. J. Rousseau*, Nizet, 1975.
- *Pensée de Rousseau*, París, Le Seuil, 1984 (contiene textos de E. Weil, E. Cassirer, L. Strauss, C. Eisenmann, R. Derathé, P. Bénichou y V. Goldschmidt).
- Philonenko, A.: *J. J. Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984, 3 vols.
- Polin, R.: *La politique de la solitude*, Sirey, 1971.
- Rang, M.: «L'éducation publique et la formation des citoyens chez J. J. Rousseau», en *Etudes sur le Contrat social*, Les Belles Lettres, 1964.

- Ricatte, R.: *Réflexions sur les «Rêveries»*, José Corti, 1960.
- Staronski, J.: *La transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971.
- Strauss, L.: *Droit naturel et histoire*, París, Plon, 1964.

Los escritos de V. Goldschmidt sobre Rousseau me han resultado especialmente útiles.

## Ediciones en castellano de las obras de Rousseau citadas en este trabajo

- *Del contrato social: Discurso sobre las ciencias y las artes; y Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Ediciones Akal, 1980.
- *Julia o La nueva Eloísa*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- *Contrato social*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.
- *Las confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- *Cartas morales de Rousseau y otra correspondencia filosófica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006.
- *Escritos políticos*, Madrid, Trotta, 2006.
- *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos contemporáneos*, Madrid, Trotta, 2006.

- *Cartas desde la montaña*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989.
- *Proyecto de constitución para Córcega: consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1989.

**CLA•DE•MA**  
**Filosofía**

- MICHEL ONFRAY** *La comunidad filosófica*  
Manifiesto por una Universidad popular
- GIACOMO MARRAMAIO** *Kairós*  
Apología del tiempo oportuno
- ERNST TUGENDHAT** *Un judío en Alemania*  
Conferencias y tomas de posición (1978-1991)
- ERNST TUGENDHAT** *Antropología en vez de metafísica*
- ERNST TUGENDHAT** *Egocentrismo y mística*
- ERNST TUGENDHAT** *Problemas*
- ERNST TUGENDHAT** *Ser-verdad-acción*  
Ensayos filosóficos
- ERNST TUGENDHAT** *Lecciones de ética*
- ERNST TUGENDHAT** *Diálogos en Leticia*
- MARC AUGÉ** *El oficio de antropólogo*
- SAMUEL WALLERSTEIN** *Las incertidumbres del tiempo*
- SEYLA BENHABIB** *Los derechos de los otros*  
Extranjeros, residentes y ciudadanos
- SEYLA BENHABIB** *El ser y el otro en la ética contemporánea*  
Feminismo, comunitarismo y posmodernismo
- J. M. ESQUIROL** *El respeto o la mirada atenta*  
Una ética para la era de la ciencia y la tecnología
- CORNELIUS CASTORIADIS** *Los dominios del hombre*  
Las encrucijadas del laberinto
- MARIO BUNGE** *Crisis y reconstrucción de la filosofía*
- MARIO BUNGE** *A la caza de la realidad*
- HANNAH ARENDT** *Tiempos presentes*
- FINA BIRULÉS (COMP.)** *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*
- RICHARD RORTY** *Filosofía y futuro*