

V

HOMENAJES

**HOMENAJE A JEAN-JACQUES ROUSSEAU
CON MOTIVO DE CUMPLIRSE EL TERCER
CENTENARIO DE SU NACIMIENTO**

*Seminario organizado
por el Centro de Estudios del Imaginario
de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires,
el 29 de agosto de 2012*

PARTICIPANTES

Coordinador:

Dr. HUGO F. BAUZÁ

Director del Centro de Estudios del Imaginario

Lic. MARCOS THISTED

Rousseau y la filosofía

Dra. INÉS DE CASSAGNE

Rousseau. Su cordial humanismo

Con motivo de cumplirse el tercer centenario del natalicio del filósofo Jean-Jacques Rousseau el Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires organizó el 29 de agosto del corriente año, una jornada para honrar la memoria del ilustre filósofo.

Con tal motivo usaron de la palabra el licenciado Marcos Thisted, quien investiga el campo de la filosofía moderna, y la doctora Inés de Cassagne, especialista en literatura francesa.

Dr. HUGO FRANCISCO BAUZÁ
Director
Centro de Estudios del Imaginario

ROUSSEAU FILÓSOFO: EL CONTRATO SOCIAL

Lic. MARCOS THISTED
Universidad de Buenos Aires

Abstract

This text-read in the Conference “Homage to Jean-Jacques Rousseau”, held in August 2012 at the Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, is intended to provide a cursory introduction to the figure of Rousseau as a philosopher. In the first part it provides an overview of the biographical-philosophical itinerary of the Genevan philosopher. The second part considers some problems and reading difficulties of the philosopher’s central work: *The Social Contract*. The overall purpose of this conference is to facilitate access to this central work of philosophical-political thinking to the reader interested in the philosophy of the Enlightenment.

1. Una celebración doble

El año 2012 puede, con justicia, denominarse el “año Rousseau”: no sólo se celebran los tres siglos del nacimiento del filósofo ginebrino, sino que se cumplen también 250 años de la publicación de aquellas dos obras que le valieron fama y renombre: el *Contrato social* y el *Emilio*. Ambas publicaciones sellaron, al mismo tiempo, su destino: la censura y la condena primero; la persecución y la cuasi locura después, acosaron a Rousseau hasta el fin de sus días.

Atendiendo entonces al carácter doble de esta celebración, me centraré en una de estas obras, el *Contrato social*, acaso la más relevante para el estudio del pensamiento filosófico de Rousseau, y una de las más características del siglo XVIII –el “siglo de la filosofía”, como quería D’Alembert–. Esta obra, sin embargo, es también una de las de más difícil lectura de la filosofía moderna. Más específicamente, entonces, me ocuparé de nuestra ardua experiencia como lectores del *Contrato social*, este pequeño tratado publicado en Holanda, en abril de 1762. Mi propósito aquí es ofrecer algunos elementos de aná-

lisis que permitan comprender las razones de su complejidad y, tal vez, brindar también algunas claves para superarlas.

Para ello, me detendré, en primer lugar, en diversos aspectos que hacen al itinerario biográfico-filosófico de su autor, necesarios para comprender el lugar sistemático que ocupa el *Contrato social* en la evolución de su reflexión filosófica. En segundo término, me referiré a tres de las dificultades más notables que encuentra el lector contemporáneo al enfrentarse a esta obra cumbre del pensamiento político moderno: la primera de ellas se refiere al carácter abstracto y austero que Rousseau ha elegido para expresar las ideas rectoras de su pensamiento político; la segunda dificultad concierne a las tensiones y contradicciones que atraviesan nuestro texto, que complejizan en grado sumo su interpretación; la tercera considera la función que desempeña el *Contrato social* como una obra clave en el pensamiento del filósofo ginebrino, y que desborda el marco de su filosofía política.

2. Breve itinerario biográfico-filosófico de J.-J. Rousseau

Cuando Jean-Jacques Rousseau publicó el *Contrato social* no era, en absoluto, un autor desconocido para el público. Próximo ya a cumplir sus 50 años, había cimentado su fama sobre la base de algunas obras musicales, de ciertos escritos filosóficos –premiados algunos, polémicos otros–, de numerosos artículos publicados en la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert e, inclusive, de una novela de gran difusión. De este modo, progresivamente, su círculo de lectores había ido ampliándose.

Nuestro filósofo había llegado casi dos décadas antes a París, dejando atrás una vida signada por los más diversos infortunios. Mencionemos tan sólo algunos. Primero, la muerte de la madre, que sobrevino apenas unos días después de su nacimiento. Al poco tiempo, la huida del padre, acosado por problemas judiciales derivados de una riña callejera, dejó al pequeño Jean-Jacques al cuidado de sus tíos. Adolescente aún, la intempestiva huida de la ciudad de Ginebra (ocasionada, acaso, por su propio orgullo). Ya lejos de su ciudad natal, el ambiguo amor de Madame de Warens: protectora, primero, del adolescente desamparado; amante apasionada, luego, del talentoso joven; y finalmente amada traicionera ya que desplazó a Rousseau por un nuevo –y más joven– amante.

No podemos, sin embargo, demorarnos en estos pormenores, pintados con maestría notable en sus *Confesiones*, y que hacen de la vida

de Rousseau un cuadro deslumbrante de los distintos mundos y submundos que componían la Francia del siglo de la Ilustración y que “*Jean-Jacques*” nos invita a recorrer, con morosa minuciosidad, tanto en sus aspectos más encumbrados, cuanto en los más escabrosos. Nuestro tema nos exige, por el contrario, que nos ocupemos de aquellas cuestiones que hacen a la formación del filósofo Rousseau.

En el escenario constantemente cambiante de su vida, la única educación que podía adquirir es la que tuvo: la de un autodidacta. Durante su estadía en *Les Charmettes*, la residencia que compartió con Madame de Warens en la Saboya francesa, frecuentó en soledad el futuro filósofo los grandes nombres del pensamiento moderno (Descartes y Malebranche sin duda, pero también Locke, Leibniz, Port-Royal, y todo aquello que publicaba Voltaire) y de la Escuela del Derecho Natural (desde Grocio y Pufendorf, hasta Burlamaqui y Barbeyrac, por citar sólo algunos de sus nombres).

El verdadero desarrollo intelectual de Rousseau, sin embargo, comenzó unos años más tarde, con su llegada a París en el año 1742. El ginebrino, que había entablado ya contacto en su previo paso por Lyon con el partido de “*les philosophes*” (aquellos intelectuales que abrazaron fervientemente la causa de la ilustración), fue contratado como secretario del conde de Montaigu, embajador francés en Venecia. El futuro filósofo partió hacia Italia, con el propósito de cumplir con su primer trabajo oficial.

La experiencia, desde el punto de vista laboral, fue un fracaso resonante: Rousseau fue despedido luego de una pelea con Montaigu. De nada sirvieron sus esfuerzos por reingresar al cuerpo diplomático: la reincorporación le fue denegada tajantemente.

Pero su malograda experiencia como funcionario tuvo una recompensa “filosófica”: en su estancia en Venecia concibió aquella “primera idea” que derivará, mucho más tarde, en la redacción del *Contrato social*. Así relata en las *Confesiones* este gran descubrimiento: “De las diversas obras que tenía bosquejadas, la que hacía más tiempo en que meditaba, y en la que más me agradaba ocuparme, en la cual quería trabajar toda mi vida, y que me parecía debía fijar mi reputación, eran mis *Instituciones Políticas*”¹.

En el texto citado Rousseau no menciona al *Contrato social* sino una obra denominada “*Instituciones Políticas*”. Ése era, en efecto, el título bajo el cual había sido concebido originariamente su tratado

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Las confesiones*, Océano, México, 1999, p. 370.

sobre política. Pero el carácter ambicioso de esa primera formulación conspiró contra la realización del trabajo. Las *Instituciones Políticas* nunca verían la luz. En cambio, de una parte del inconcluso bosquejo, la única que había conservado en forma completa, extrajo Rousseau el *Contrato social*.

A renglón seguido del pasaje que hemos leído, explica todavía con mayor precisión cuál había sido el motivo que animaba esta proyectada obra y cuál la forma que debía adoptar:

“Había visto que todo dependía radicalmente de la política, y que, de cualquier modo que se obrase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera la naturaleza de su gobierno; así, esta gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a lo siguiente: ¿cuál es la forma de gobierno propia para formar al pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor en fin, tomando esta palabra en el sentido más lato? Había creído ver que esta cuestión se relacionaba íntimamente con esta otra, si bien era diferente: ¿cuál es el gobierno que, por su naturaleza, está siempre más cerca de la ley?; y de aquí, ¿qué es la ley? Y una cadena de cuestiones de igual importancia. Veía que todo esto me conducía a grandes verdades, útiles a la felicidad del género humano, pero sobre todo a la de mi patria, donde, en el viaje que acababa de hacer, no había encontrado las nociones de la ley y de la libertad bastante rectas ni bastante claras a mi modo de ver...².

Encontramos aquí, en primer lugar, enunciada con toda claridad, la relevancia que alcanza en el pensamiento de Rousseau la cuestión política: no es ésta una materia más, sino que se trata del problema *central* que lo ocupa (el que, por otra parte, determina los restantes temas que aborda en su obra, desde la metafísica, pasando por la antropología e inclusive hasta la música misma).

Pero, además, en el texto citado se alude, en segundo término, al núcleo teórico mismo que desarrollará Rousseau en el *Contrato social*. En efecto, hemos subrayado el carácter central que tiene el problema político en la filosofía rousseauiana. Pues bien, vemos aquí cómo se anticipa el camino por el cual ha de hallarse una “solución” a esta cuestión: mediante la fundamentación de la *forma* legítima de gobierno.

En este breve pasaje anticipa Rousseau, también, cuáles serán dos de las nociones clave que servirán de fundamento a la búsqueda de esta forma legítima de gobierno: el concepto de *ley* y el concepto de *libertad*.

Si el recuerdo de Rousseau es fidedigno, encontramos casi veinte años antes de su publicación, una formulación precisa de la idea cen-

² *Ibid.*

tral del *Contrato social*, a saber, la búsqueda filosófica de la forma de gobierno que permita legitimar el tránsito del estado de naturaleza al estado civil-político. La orientación general de dicha búsqueda adoptará, según veremos más adelante, la forma típica del *iusnaturalismo*: un *contrato* entre individuos libres y autónomos. Pero no cualquier *contrato* porque, según Rousseau, las diferentes variantes del *contrato* presentadas hasta el momento son formas *ilegítimas* de este convenio fundamental. Lo que debe buscarse, por el contrario, es aquel contrato que tenga como fundamento la libertad esencial del hombre y la ley como su herramienta privilegiada.

No es aventurado señalar que éste es el núcleo primigenio del *Contrato social*. Pero para que éste se desarrollara adecuadamente y encontrara la articulación precisa de sus conceptos centrales debió atravesar un lento proceso de maduración, el cual no debe ser entendido como una paciente acumulación de material (es, por ejemplo, el caso de Montesquieu, con su *Del espíritu de las leyes*), o como una silenciosa y metódica elaboración (es el caso, un poco posterior al *Contrato social*, de la famosa “década silenciosa” de Kant que preludia la publicación de la *Crítica de la razón pura*). No: son casi dos décadas febriles, años de creatividad desbordante, primero en el área de la música –que soslayaremos–, luego en el ámbito de las ideas filosóficas –que presentaremos brevemente–, y también en el de la literatura.

En el marco de este breve repaso por los antecedentes biográfico-filosóficos del *Contrato social* aludiré, de modo sumario, a dos de las principales obras que anteceden al *Contrato social*: el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, más conocidos como “el primer discurso” y el “segundo discurso”, respectivamente.

a) *Realidad y apariencia: la denuncia del presente escindido en el Discurso sobre las ciencias y las artes*

Publicado en 1751, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* contiene la respuesta de Rousseau a la pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Dijon un año antes, como tema de concurso: “Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres”. Se trata de la primera obra filosófica de fuste de Rousseau.

Esta “memoria” resultó ganadora del certamen y le valió un reconocimiento inmediato en los círculos ilustrados, despertando tam-

bién diversas polémicas a su alrededor. Él mismo describe, en carta a Malesherbes, la profunda transformación personal que le significó el premio otorgado: "... cuando menos lo pensaba, me volví autor casi a pesar de mí mismo. Es sencillo concebir cómo el atractivo de un primer éxito y las críticas de las malas lenguas me pusieron de un golpe en carrera..."³.

Cargadas de una retórica desbordante, las páginas del *Primer discurso* desarrollan la intuición que había tenido al tomar noticia del tema propuesto para el certamen. Esta "iluminación" había tenido lugar mientras Rousseau reponía fuerzas a la sombra de un árbol, en medio de su peregrinación al Castillo de Vincennes, donde Diderot se encontraba cumpliendo prisión por motivos de censura. En su descanso, leía nuestro filósofo un ejemplar del *Mercure de France* donde figuraba la pregunta de la Academia de Dijon sobre las ciencias y las artes. Él mismo resume la impresión que ésta le produjo:

"Si hubiera podido escribir alguna vez apenas un cuarto de lo visto y sentido bajo aquel árbol, ¡con qué claridad hubiera hecho ver todas las contradicciones del sistema social!, y ¡con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones!, ¡con qué simplicidad habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que es sólo a través de sus instituciones que los hombres se vuelven malvados!"⁴.

Es cierto que, como sostienen agudos comentaristas de esta obra, aquí en el *Primer discurso* todavía el problema de la escisión (bondad del hombre natural / maldad del hombre social) no se aborda ni en su faz histórico-genética (como se hará más adelante en el *Segundo discurso*), ni tampoco normativo-política (como ocurrirá en el *Contrato social*), sino que Rousseau parece ocuparse de un paso previo, que antecede a esos dos movimientos posteriores de su obra, a saber, la denuncia de la profunda escisión en que vive el hombre moderno, que se manifiesta como una violenta oposición entre el *ser* y el *parecer*.

En efecto, en su respuesta Rousseau fundamenta su rechazo al progreso que pudieran proveer las ciencias y las artes señalando que en ellas se descubren las herramientas del "parecer". La cultura, y en general "las luces", no son sino un adorno que esconde la dura realidad de la esclavitud en la que vive el hombre:

³ "Carta a Malesherbes, del 4 de enero de 1762", en: J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, pp. 81-84. Cito la versión en castellano de V. Waksman, en: Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. y estudio preliminar de V. Waksman, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

⁴ *Ibid.*

“Mientras el gobierno y las leyes subvierten a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizás –declama el ginebrino–, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están cargados [los hombres], ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denomina pueblos civilizados”⁵.

En su primera obra filosófica de relevancia, Rousseau se presenta como un crítico del presente, al cual denuncia como un tiempo escindido, y que se traduce en diversas figuras de oposición: la ruptura entre el bien y el mal (entre los buenos y los malos), por un lado; también entre la naturaleza y la sociedad; o entre el hombre y sus dioses e, inclusive, entre el hombre y él mismo. En general, como señaló Starobinski, según esta primera obra de Rousseau, de modo programático puede dividirse la historia entera en un *antes* y un *después*, según el cual “antes había patrias y ciudadanos, ahora no”⁶.

b) *La génesis histórica del mal en la sociedad en el Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*

Cuatro años después del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, otra pregunta de la Academia de Dijon brindó a Rousseau nueva ocasión de presentar públicamente sus principios. Esta vez la cuestión propuesta era: “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si esta [la desigualdad] se encuentra autorizada por la ley natural?”.

Si dejamos de lado, por un momento, los distintos aspectos que intervienen en esta extensa y decisiva obra de Rousseau, su respuesta es lapidaria: el origen de la desigualdad (podemos decir de aquí en más: *del mal*) no es ni divino ni meramente humano, sino que debe buscarse en la sociedad o, mejor aún, en el efectivo proceso de socialización del hombre. Con la mirada penetrante que lo caracteriza es Cassirer quien descubre en este razonamiento de Rousseau la forma de una teodicea que exculpa, al mismo tiempo a Dios y al hombre por la introducción del mal en el mundo, acusando a la sociedad por el mal que la aqueja, y que fundamenta el presente escindido denunciado previamente en el *Primer discurso*.

⁵ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza, 1980, p. 149.

⁶ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, 1983 (París, 1971), Madrid, 1983, p. 12.

En su génesis histórico-ficcional del origen de la desigualdad Rousseau toma como base de su narración el esquema tripartito “estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil” propio del *iusnaturalismo*. Pero cada uno de estos conceptos fundamentales aparece bajo la impronta de una violenta transformación.

El estado de naturaleza rousseauiano se presenta en este *Segundo discurso* como las antípodas del estado de naturaleza hobbesiano. Como sabemos, en el *Leviatán* Hobbes había caracterizado al hombre de este estadio primario como violento y gregario. En clara oposición a este punto de partida de la antropología hobbesiana el hombre rousseauiano, al inicio del estado de la naturaleza, es pacífico y solitario. Sus pasiones son suaves: el amor de sí y la piedad.

No obstante, debido a la irrupción en cierto modo inexplicable del proceso de socialización, hay en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* una suerte de mutación interior al estado de naturaleza –o bien, una suerte de segundo momento del estado de naturaleza–, en el que su rostro benéfico muta en una guerra de todos contra todos.

Luego del estado de naturaleza *historizado* en estos dos momentos (el primero, pacífico; el segundo, violento) sobreviene el *pacto*. Pero en el *Segundo discurso* estamos muy lejos de habérnoslas con aquel pacto que viene a restañar los *males* del estado de naturaleza, invirtiéndolos en el estado político. El pacto que presenta aquí Rousseau es, más bien, una trampa, el fruto de un engaño que el rico infringe al pobre, con el objetivo de dar un marco legal a su dominio, asegurándolo.

No es aventurado señalar que la sociedad resultante de este pacto sea aquella que había sido denunciada primeramente en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

Concluiremos aquí esta sumaria biografía filosófica de Rousseau en la cual hemos recorrido algunos de los principales temas que anteceden al *Contrato social*. Para evitar demasiadas digresiones, hemos omitido referirnos aquí tanto al denominado *Tercer Discurso* de Rousseau (el *Discurso sobre economía política*), cuanto al denominado *Manuscrito de Ginebra*, apenas un año posterior.

El primero, publicado antes como parte de la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert en 1755, trae la primera versión del concepto de *voluntad general* y también un enjundioso elogio de la ley que anticipa la función central que tendrá este concepto en el segundo libro del *Contrato*.

El segundo, redactado aproximadamente en 1756, nos ofrece un conocimiento de primera mano de la forma que tenía una de sus primeras versiones, y mediante él podemos descubrir cuáles son los elementos que Rousseau prefirió silenciar en la redacción definitiva.

Antes de abordar el siguiente tema, nuestro tópico central, el *Contrato social*, podemos dar un breve repaso de nuestro recorrido hasta este punto.

Hemos visto cuál es el propósito que Rousseau perseguía, cuál es el núcleo que se encuentra en la génesis misma de la obra. En tal sentido hemos advertido que Rousseau parte de la centralidad que adquiere en su pensamiento el problema ético-político y que la solución de este problema se alcanza mediante la búsqueda de la forma legítima de gobierno, es decir, la búsqueda de aquella convención que pueda legítimamente responder al problema del poder político.

Para alcanzar una solución a tal problema Rousseau describe un largo periplo. Su primer hito es la crítica dual y antitética a la sociedad contemporánea, en la que se denuncia el carácter ornamental de las ciencias y las artes y, en general, el carácter escindido del hombre moderno. Pero es el segundo discurso, que estudia la génesis histórica mediante la cual se fundamenta tal crítica al presente. Allí, Rousseau expone detenidamente cómo lo que debía haber sido la marcha del perfeccionamiento del hombre ha devenido en rigor en una progresiva decrepitud. La causa de esta degeneración, insistamos, no es para Rousseau ni divina ni humana, sino social. O, con más precisión, la causa sería el hombre mal gobernado.

2. El *Contrato social*

Llegamos así a nuestro tema central: el *Contrato social*, la obra que modificó radicalmente no sólo la marcha del pensamiento político y de la filosofía en general sino que trastocó también la faz del mundo político moderno, brindándole herramientas conceptuales hasta ese momento desconocidas.

Pero no debemos engañarnos por la enorme repercusión que tuvo el *Contrato social*. Nuestra obra tardó varios años en encontrar un público más vasto. Según sabemos, fue en vida de Rousseau su libro menos leído. Este “fracaso” inicial no se debió solamente a la censura que padeció, sino también a las dificultades que planteaba, ya entonces, su lectura.

Cabe preguntarse, entonces, ¿en qué radica la dificultad del *Contrato social*? ¿Cuáles son las razones por las cuales esta obra sigue resultando sumamente ardua para el lector que se enfrenta a ella?

Como he señalado al comienzo de mi exposición, podemos identificar en el origen de esta dificultad al menos tres motivos.

En primer lugar, los *silencios* del *Contrato social*, es decir, aquello que el texto sistemática y deliberadamente calla: su deuda, pero también su enfrentamiento con la filosofía política moderna inmediatamente anterior. En segundo término, las tensiones y contradicciones que conmueven la estructura misma de la obra. Y, por último, el hecho de que el *Contrato social* sólo puede desplegar plenamente su sentido filosófico si se considera como parte de la red argumental que conforma junto con los restantes trabajos políticos del autor, es decir, si se lo considera como parte de una filosofía dotada de una notable *unidad*, aun cuando ésta no sea una unidad *sistemática*.

Pasaré a continuación, a considerar con mayor detalle cada una de estas dificultades que se nos presentan en la lectura del *Contrato social*. En primer término, aquello que el *Contrato social* calla.

En uno de los más conocidos estudios sobre esta obra, su autor, Robert Derathé⁷, sostuvo que la doctrina política de Rousseau es el resultado de una reflexión profundamente crítica sobre las teorías sostenidas por los pensadores de la *Escuela del derecho natural y de gentes*, tanto de sus principales filósofos —entre los que debe colocarse fundamentalmente a Hobbes y a Locke— como de los denominados “jurisconsultos”, es decir, aquellos profesores de filosofía que se encargaron de sistematizar las nuevas ideas respecto del “derecho racional” moderno. Entre ellos destacan Grocio, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac y Althusius.

Son, pues, éstas las fuentes que detenidamente se discuten en el *Contrato social*, particularmente en sus páginas inaugurales (los cinco primeros capítulos del primer libro que anticipan la formulación del contrato social). Pero el lector desprevenido bien puede pasar por alto este contrapunto con las tesis fundamentales del *iusnaturalismo*, porque Rousseau casi no hace alusión a sus contendientes —a lo sumo se refiere a Grocio—. Ello se debe, fundamentalmente, al modo abstracto que decidió adoptar Rousseau en el *Contrato social*, concebido como un *tratado sobre los fundamentos del derecho político*. Se trataba de una decisión estilística adoptada ya al inicio mismo de la

⁷ *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Gallimard, 1950.

empresa. En efecto, en una nota al pie de sus *Confesiones* señala que en la elaboración de sus finalmente abandonadas *Instituciones Políticas* se había propuesto “emplear toda la fuerza del raciocinio sin el menor vestigio de humorismo ni parcialidad”. Inmediatamente después acota: “Del tono que había tomado para esta obra puede juzgarse por el del *Contrato social* que está sacado de ella”⁸.

Pero, naturalmente, para el lector contemporáneo, que no necesariamente conoce de primera mano las obras del *iusnaturalismo* moderno, la ausencia de estas referencias resulta muchas veces desconcertante.

Para dar cuenta de esta dificultad, es preciso señalar que la posición que Rousseau adopta en el *Contrato social* respecto de su tradición inmediata es tanto de aceptación como de rechazo.

Aceptación, porque Rousseau se manifiesta explícitamente de acuerdo con el punto de vista desde el cual los modernos, a partir de Hobbes, han abordado la problemática *iuspolítica*: a saber, que el problema político central no es ya –como había sido antes para los pensadores clásicos, antiguos y medievales–, la distinción entre el buen y mal gobierno, sino la legitimidad de la forma misma que fundamenta el poder político.

Aceptación, además, porque Rousseau no sólo comparte esta orientación general del pensamiento moderno respecto del camino para la solución del problema político, sino también porque nuestro filósofo concuerda con sus antecesores inmediatos en que tal forma legítima que fundamenta los lazos de la autoridad política no debe buscarse ni en la naturaleza, ni en la historia, ni tampoco en el poder divino, sino en las convenciones humanas. De allí el título de la obra: el “contrato social”, es decir, la convención que surge del acuerdo entre individuos libres e iguales como ficción filosófico-política esencial, única fuente de donde puede provenir la legitimidad del vínculo de poder entre quienes mandan y quienes obedecen. Sólo una convención humana puede otorgar legitimidad al poder. Sólo hay, pues, estado legítimo, cuando se fundamenta en un contrato social.

Pero también *rechazo*: pues para nuestro autor no cualquier convención fundamenta un orden político legítimo.

La crítica a la propia tradición sólo puede entenderse rectamente a partir del acuerdo fundamental con ella. Pero, de este acuerdo primario, surge también una crítica radical, ya que las soluciones ofrecidas por las distintas variantes de la teoría contractualista se

⁸ *Op. cit.*, p. 371.

presentan, según Rousseau, como soluciones insuficientes. Y la enorme ventaja que se ha ganado con el método de legitimación contractualista, se desperdicia si las condiciones contractuales son ilegítimas y moralmente inaceptables.

La segunda enseñanza del *Contrato social* es, pues, que es preciso distinguir entre condiciones aceptables e inaceptables en aquella ficción política esencial del contractualismo. Rousseau considera absolutamente insuficiente el modelo de sus antecesores. Su crítica es válida particularmente con respecto al absolutismo contractualista, tanto para el modo en que ésta se desarrolla en la teoría del doble contrato de Grocio y Pufendorf, como para su formulación en la filosofía del estado de T. Hobbes.

En el centro de su crítica al modo en que ha sido abordado el problema de la convención legítima que debe colocarse en la base de las sociedades humanas se encuentra una comprensión de la libertad, según la cual ésta es una determinación esencial del hombre, elevándola al rango de un criterio de legitimación teórico absoluto. Así, sólo puede valer como legítimo, lo que se deja legitimar mediante el concepto de libertad. De este modo, la libertad se transforma en fuente, medida y fin del derecho y del orden político: los contratos que no tienen la libertad como contenido, o que no aseguran la libertad, son considerados ilegítimos.

Naturalmente, el derecho a la libertad de los hombres supone no sólo la libertad respecto del libre arbitrio, sino que comprende también una pretensión inalienable e indelegable de autodeterminación material del derecho de la libertad.

Pero no es éste el único escollo que encuentra el lector del *Contrato social*. Nuestra obra se encuentra, además, atravesada por tensiones conceptuales de relevancia, perspectivas divergentes que se entrecruzan impidiendo que obtengamos un cuadro uniforme y coherente de su trama conceptual.

Por un lado, una fuerte tensión entre las tendencias marcadas entre el liberalismo de base (punto de cercanía entre el pensamiento de Rousseau y el de Locke) y la orientación ética de la república del Contrato, moldeada en el recuerdo del llorado evo clásico, en el que la escisión entre el hombre público y el privado todavía no se había manifestado.

Y, en segundo término, nos enfrentamos a una cuasi contradicción entre la fundamentación de la república sobre la base de la soberanía popular, que se explicita fundamentalmente en el primer libro del *Contrato social*, y las perspectivas de realización de la repú-

blica sobre la base de la figura del legislador y la religión civil, que ocupan los restantes libros de nuestro texto.

En la historia de la recepción del *Contrato social* estas contradicciones han desafiado a muchos estudiosos. Muchos han enfrentado, en general infructuosamente, la ardua tarea de resolver el “rompecabezas” planteado por tesis tan evidentemente antagónicas.

Cabe suponer, sin embargo, que estas tensiones no son el producto de la desatención del autor, y menos aún de cierta candidez propia del planteo rousseauiano, sino que forman parte del propósito mismo de la obra. Sobre este aspecto en particular sostenemos, junto con Wolfgang Kersting⁹, que el objetivo de la filosofía política de Rousseau no es la construcción, sino la crítica, y que el propósito del filósofo ginebrino –al menos en el *Contrato social*– al presentar de modo flagrante la inviabilidad del proyecto político de una república basada en la libertad republicana es la crítica absoluta del presente. Rousseau, cabe sospechar, sabía que el republicanismo no tenía futuro y habría estado siempre seguro respecto de la atemporalidad de su filosofía política. Sabía que la dinámica del desarrollo social, cultural y político no permitiría la realización de la república proyectada según su fundamento legítimo. Permanece en él sólo la esperanza de poder retrasar un poco esa dinámica de desarrollo, de poder lentificar la velocidad de la degradación de las instituciones públicas mediante la seguridad de la tradición republicana.

Si asumimos el carácter voluntario de las tensiones y contradicciones del *Contrato social*, sólo posible gracias a la privilegiada pluma de Rousseau, y aceptamos la interpretación de Kersting, encontramos una nueva clave de lectura para nuestra obra: el lector no debe preocuparse por solucionar el rompecabezas de las tesis divergentes, sino, antes bien, debe proponerse captar su sentido profundo, es decir, la invención primera de un modelo de crítica absoluta respecto de la legitimidad de todo régimen político existente. Es la denuncia de un presente hostil a la forma política legítima y no la indicación del modo efectivo de realización del gobierno legítimo.

De acuerdo con estas dos primeras cuestiones que hemos tratado hasta aquí, y que se refieren a las dificultades que ofrece la lectura del *Contrato social*, hemos visto que esta obra sólo puede ser comprendida en su propósito filosófico-político, primero, si se consideran cuáles son los interlocutores que silenciosamente pueblan las austeras páginas del *Contrato*; y, segundo, si se acepta que las contradic-

⁹ W. Kersting, *Jean-Jacques Rousseaus “Gesellschaftsvertrag”*, Darmstadt, 2002.

ciones y tensiones que la caracterizan (entre liberalismo y republica- nismo; entre la fundamentación y la realización del proyecto políti- co) no son ni descuidos ni ingenuidades del autor, sino que forman parte de su propósito: alcanzar el concepto de una crítica absoluta de las sociedades políticas existentes.

Nos queda por abordar la tercera dificultad que hemos identifi- cado en la obra, a saber, aquella que se refiere al sentido *filosófico* del *Contrato social*. Para ello, el lector debe tener presente, al menos, los otros dos escritos que hemos presentado previamente. Según hemos visto, en el *Primer Discurso* sobre las ciencias y las artes, Rousseau no se refiere todavía al problema político, sino que se limita a la de- nuncia de la realidad escindida de la sociedad que le es contemporá- nea: las ciencias y las artes sólo proveen un adorno para las cadenas que sojuzgan a los hombres.

El *Segundo Discurso* da cuenta de la génesis histórica que expli- ca los motivos que azarosamente han conducido hacia esa realidad escindida, decurso que, cabe suponer, siguieron los hombres merced a una razón obscurecida e inclusive tramposa, que les propuso un falso convenio, el cual reforzó su esclavitud, sentenciando a la huma- nidad entera a un estado de alienación generalizada (puesto que el *amo* tampoco es verdaderamente libre).

Desde esta perspectiva, el *Contrato social* no es tan sólo la res- puesta al problema político, sino inclusive la solución que la razón humana puede dar al mal que la acosa: la desigualdad. Así resume Rousseau las bondades de esta transición, cuando es orientada por una razón esclarecida:

“Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instin- to por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que antes les fal- taba. Es sólo entonces cuando, sustituyendo el impulso físico por el deber y el apetito por el derecho, el hombre, que hasta allí sólo se había teni- do en cuenta a sí mismo, se ve obligado a actuar bajo otros principios y a consultar su razón antes que prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de varias ventajas que posee por naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se expanden, sus sentimientos se ennoblecen y su alma entera se eleva a tal punto que si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella inicial de la que salió, debería bendecir sin cesar el instante feliz que lo arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”¹⁰.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Contrato social*, Libro I, Capítulo VIII, trad. Gabriela Domecq.

Y, a continuación, presenta este mismo tránsito, del estado de naturaleza al estado civil-político guiado por una razón transparente, como si se tratara de un *balance*, de un fácil cálculo de pérdidas y beneficios, cuyo elemento constante es la *libertad*:

“Reducamos todo este balance en términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde por el contacto social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que lo tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene como límite más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que sólo puede fundarse sobre un título positivo”¹¹.

Desde ese punto de vista, si el *Primer discurso* trae la constatación primera y palmaria de la caída del hombre en la escisión característica de la modernidad, en el *Segundo discurso* se alcanza la identificación de la génesis del mal (la desigualdad) que da lugar a esa caída: el pacto ilegítimo producto de una razón enturbiada por los intereses particulares.

Pero si el planteo de Rousseau acabara allí, sería tan sólo una constatación histórico-pesimista del esquema del *iusnaturalismo*: el pasaje del estado de naturaleza al estado político sería la constatación del carácter necesario de los males del hombre. Pero el *Contrato social* es la parte complementaria, normativa, *optimista*, del tránsito del estado de naturaleza al estado civil-político. La legitimidad del tránsito de uno a otro depende del hecho de que la debacle del género humano no es necesaria, de que le es posible al hombre –por el contrario– gracias a la misma libertad que lo llevó a desbarrancarse hasta prácticamente causar su propia extinción como especie, y guiado también por la misma razón que hasta ahora lo ha engañado, restañar su condición, y transformarse en un hombre distinto a aquel en que ha devenido.

Conclusión

En la presente contribución al homenaje a Rousseau como filósofo me he referido exclusivamente a algunas de las principales di-

¹¹ *Ibid.*

ficultades que plantea, para nosotros, lectores del siglo XXI, el *Contrato social*. En cuanto al encomio de la obra, prefiero ceder la palabra a su primer editor rioplatense, quien señala en su prólogo:

“El estudio de esta obra debe producir ventajosos resultados en toda clase de lectores: en ella se descubre *la más viva y fecunda imaginación; un espíritu flexible para tomar todas formas, intrépido en todas sus ideas; un corazón endurecido en la libertad republicana, y excesivamente sensible* [...]. Los que desean ilustrarse encontrarán modelos para encender su imaginación, y rectificar su juicio [...]; el ciudadano conocerá lo que debe al magistrado, quien aprenderá igualmente lo que puede exigirse de él: todas las clases, todas las edades, todas las condiciones participarán del gran beneficio, que trajo a la tierra este libro inmortal, que ha debido producir a su autor el justo título de legislador de las naciones. Las que lo consulten y estudien, no serán despojadas fácilmente de sus derechos; y el aprecio, que nosotros le tributemos, será la mejor medida para conocer si nos hallamos en estado de recibir la libertad, que tanto nos lisonjea”¹².

Estas palabras de Mariano Moreno no han perdido en absoluto su vigencia.

¹² Cito según la edición de 1810 realizada por Mariano Moreno, reeditada por la Editorial Universidad Nacional de Córdoba: Juan Jacobo Rousseau, *Del contrato social ó Principios del derecho político*, EUNC, 1998, prol. de Diego Tatián, p. 7.

ROUSSEAU SU CORDIAL HUMANISMO

Dra. INÉS DE CASSAGNE

Así como el siglo XVII tuvo a Pascal frente a los libertinos eruditos y los racionalistas, así el siglo XVIII tuvo a Rousseau frente a los materialistas y los autollamados *philosophes*. En ambos casos, el corazón se rebela contra modos de pensar mezquinos, secos, rígidos. Y aunque muy distintos en sus visiones y concepciones del mundo, los dos reclaman y afirman esa instancia interior en que el conocimiento se asegura y ensancha en la unión con el sentimiento.

Ciñéndonos al autor homenajeado: las especulaciones de Jean-Jacques tenían un origen afectivo, y la resonancia de sus escritos se debe menos al rigor lógico que a la pasión que las anima. En sus últimas obras autobiográficas –las *Confesiones*, *Diálogos* y *Ensoñaciones*– descubrimos las experiencias, sueños e incluso resentimientos y dolores, de las que habían partido sus doctrinas. Esto no significa no tenerlo por filósofo. Muy por el contrario, la coherencia del conjunto doctrinal sobre el hombre y la sociedad, la religión, la moral y el derecho, proveniente de esa reflexión y meditación ahincada en la intimidad, denotan un pensador y justifican su lema *Vitam impendere vero*¹.

Por otra parte, le habían sido concedidas excepcionales dotes de escritor, por lo que ocupa un lugar descollante en las letras francesas. Y así, habiendo sido perseguido tanto en Francia donde vivió más tiempo, como en Ginebra donde nació y a la que quiso volver, teniendo que refugiarse en lugares campestres, fue finalmente París la que lo reivindicó tras su muerte acordándole un puesto de honor a sus cenizas en el Panteón y a su nombre más aún en la literatura.

La obra de Rousseau debe estimarse asimismo por su intención de reforma y educación, concebida y desarrollada no sólo en propues-

¹ *Carta a D'Alembert*.

tas tales como el *Emilio* y el *Contrato Social*, sino también ratificada en sus “retiros” por su propio esfuerzo personal, su *conversión* de acuerdo con sus principios, según cuenta en los *paseos*².

Conviene repasar rápidamente las etapas de esta vida azarosa que se extiende entre 1712 y 1778.

Su infancia fue la de un niño huérfano cuya madre falleció a la semana de haberlo dado a luz, y cuyo padre, imposibilitado de educarlo, lo confió a un tío y luego a un pastor calvinista. A los 16 años, casi sin estudios, pasa a la aventura, de Ginebra a Annecy, lugar cercano en la Saboya francesa. Errante, es acogido por Madame de Warens, apenas doce años mayor que él quien, paradójicamente, lo protege como una madre y a la vez le dispensa sus favores de mujer, y de paso lo convierte al catolicismo. Él aprovechó esa protección y tranquilidad para estudiar y cultivarse como autodidacta, incursionando en historia, latín, astronomía y otras disciplinas, mientras copiaba y enseñaba música, componía cantatas, escribía una comedia. Por ello no ha de olvidar a Madame de Warens cuando la deje, y dirá que su relación fue decisiva para su vida: un período en que –dice– “fui plenamente yo mismo”³.

En cambio, al ir a París en 1742, Jean-Jacques se saldrá de su cauce solitario para buscar la fama, acercándose, por de pronto, a los “filósofos”, empezando por Diderot y colaborando en la *Enciclopedia*. Por desgracia, se veía obligado a luchar contra la miseria, al lado de una pobre mujer de la que hizo su compañera permanente, alternando tareas de copista de música y preceptor. Medrando en medio de la vida mundana, a la sombra de grandes damas, una de ellas le procuró un puesto de secretario del embajador en Venecia, y allí tuvo la oportunidad de descubrir la música italiana. Al regresar a París, compuso un ballet y una comedia, y finalmente triunfó en el género de moda, la ópera, con *Le devin du village* (*El adivino de la aldea*), representada en 1752 ante la corte, Mme. de Pompadour y el rey, con tal éxito que Luis XV quiso saludarlo⁴.

Pero esto no fue sino el colmo de su celebridad, que en realidad ya había logrado en 1750 al presentar al concurso de la Academia de Dijon su *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

² *Les Rêveries du promeneur solitaire*, con introducción de Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1972.

³ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Dizième promenade.

⁴ Rousseau no se decidió a acudir.

Esta obra brotó de una “iluminación”, según él mismo relata: yendo hacia Vincennes, de pronto se dio cuenta de que la civilización había progresado en detrimento del hombre, desviándolo de su camino propio, llevándolo hacia la búsqueda de bienes exteriores, en lugar de ayudarlo a seguir la vía de la interioridad profunda que le indica su naturaleza. La parte medular y más lograda del discurso es la famosa *Prosopopeya de Fabricius*, en que toma a este cónsul del siglo III como el prototipo de la antigua virtud romana (tal como ya lo hicieran Plutarco y Juvenal), y a su virtud de alma enraizada en la naturaleza le contraponen las actuales costumbres lujosas e inmorales, resultado de la retórica fatua de los sofistas que deslumbran engañando. Se remite a Sócrates: “*Sócrates había comenzado en Atenas... a lanzarse contra esos griegos artificiosos y sutiles que seducían...*”. Hace notar que esto lo “*continuó Catón en Roma*”, pero que esta ciudad no lo escuchó y se dejó arrastrar por “*la elocuencia frívola*”. Con encendidos apóstrofes le echa en cara (con acentos que recuerdan a Virgilio y al Agustín de la *Ciudad de Dios*): “*el único talento digno de Roma era conquistar el mundo y hacer reinar en él la virtud*”... pero ahora “*son los retóricos que os gobiernan, hombres elocuentes pero fútiles...*!”.

Sin duda, Rousseau había tocado un punto crítico y suscitó refutaciones, entre ellas las de Grimm y D’Alembert. ¡Y Voltaire se burlaba abiertamente de él! Pero les contestó: “*las artes y las letras, después de haber provocado los vicios, son necesarias para impedir que éstos se conviertan en crímenes*” (Prefacio a *Narciso*): esto es, lejos de él la idea de destruir la sociedad civilizada y predicar un retorno a un supuesto estado de naturaleza primitiva. No obstante, se vio llevado a conjeturar ese estado para basar la tesis de su segundo célebre discurso, de 1753: el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. En efecto, aquí va a dar como un hecho lo que ya aseguraban algunos viajeros de entonces: la vida feliz del “buen salvaje”. Ya estaba expandida la idea, y Jean-Jacques la exalta con su imaginación, pintando un cuadro idílico, que luego retomarán muchos románticos. De allí deduce que la naturaleza no destinaba al hombre a la sociabilidad y que es la vida social la que lo altera en su estado de bondad al organizarse y crear desigualdades de propiedad, poder, clases...

Es que J-J, a este punto, más bien abomina del gran mundo, del que se ha escandalizado, y se apresta a apartarse y meditar. Atraído por la naturaleza, el estudio y la botánica, en 1756 acepta el asilo campestre que le ofrece Madame d’Epinay en el “Ermitage”. Vivirá allí un drama sentimental con otra dama, Madame de Houdetot, que

luego ha de trasladar a su novela *La nueva Heloísa* —así llamada por su referencia a la Heloísa de Abelardo, del siglo XII (1761)—. Sucede una ruptura con aquella dama que lo había albergado, pero no sólo con ella sino también con los filósofos enciclopedistas a ella vinculados. A partir de entonces Rousseau se verá perseguido a causa de sus obras: la *Carta a D'Alembert* sobre los espectáculos (1758), en que exagera presentando al teatro —y al teatro de Molière!— como un factor de corrupción de la civilización. Luego, en el *Contrato social* (aparecido en Ámsterdam, 1762) y en el *Emilio* (París, 1762) hay críticas a las costumbres y a la inmoralidad desvergonzada de la sociedad de buen tono que ha frecuentado y en la que se ha sentido tan incómodo. Además, *La profesión de fe del Vicario Saboyano*, inserta en el *Emilio*, en la que expresa sus ideas religiosas naturalistas y antidogmáticas, desató contra él a la Iglesia, y el Parlamento de París decretó su captura. Proscrito, huye a Ginebra, pero encuentra más diatribas por parte de los pastores protestantes. Hasta sufrió la hostilidad de los pobladores, que trataron de lapidarlo. Pasó a Inglaterra, invitado por Hume, y acabó enemistándose con éste. Finalmente, autorizado a volver a Francia en 1770, fue en París donde halló una amistad valiosa: la de Bernardin de Saint-Pierre. La afinidad entre ambos en lo referente al gusto por la naturaleza se advierte en la novela de este último, *Paul et Virginie*.

En estos postreros años, Rousseau gustaba “pasear” y “herborizar” y mientras tanto volcaba sus meditaciones. Se defiende y se justifica en sus *Diálogos*, redactados de 1772 a 1775, reunidos bajo el título *Rousseau juzga a Jean-Jacques*. Y tras esta apología que trató de depositar en el altar mayor de Notre-Dame, ya no hizo más que escribir para sí mismo sus *Ensoñaciones*, hasta su muerte acaecida en Ermenonville el 2 de julio de 1778.

La resonancia de la obra de Rousseau ha sido inmensa y ha superado infinitamente sus intenciones y expectativas. Por ser precisamente la expresión de una personalidad fuera de lo común, ha seducido o, inversamente, irritado, a los contemporáneos y a la posteridad. Es por esta cualidad tan viviente, unida a la conciencia que él tenía de obrar para rehabilitar la naturaleza humana.

En efecto, como reza la frase inicial del *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*: “De todos los conocimientos humanos, el que me parece más útil y menos adelantado es el del hombre”. La cuestión planteada “cuál es el origen de la desigualdad”, si la desigualdad es algo conforme o no a la naturaleza humana, da pie a elucidar la noción de “naturaleza humana”. Y es esta investigación

general acerca del hombre, que llevará a una concepción del hombre, la que servirá de base a las demás cuestiones de historia, educación, derecho, política.

¿Un humanista?

No tanto por basarse en los clásicos, más bien situándose espontáneamente en la línea socrática, agustiniana, al modo de Montaigne, citando poco, solamente a los maestros de virtud, como Solón, o Plutarco... No cabe duda al menos de que su foco de interés fue “el hombre” en cuanto a su esencia y cabal realización, encarando asimismo sus dificultades y carencias (aunque prescinde del dato bíblico del “pecado originante” que está en la raíz de todos esos males y que no podría superar el hombre con los solos recursos de su naturaleza).

En las *Ensoñaciones del paseante solitario*, su obra final, más directa y sincera, declara haber buscado siempre “*la naturaleza y el destino de su ser, comentando que en general había visto hacer esto a pocos*”. Dice: “*He visto a muchos que filosofaban mucho más doctamente que yo, pero cuya filosofía les era, por decirlo así, externa ya que estudiaban el universo para saber cómo estaba ordenado, como si hubiesen estudiado alguna máquina... por pura curiosidad. Estudiaban la naturaleza humana para poder hablar sabiamente de ella, y no para conocerse; trabajaban para instruir a otros, pero no para aclararse en su interior*”⁵.

Así pues, el paseante solitario sale a los prados y montañas, no sólo para herborizar y no para evadirse de la vida, sino para “*admirar y contemplar, hacer su oración que no consistía —apunta— en un vano balbuceo de los labios, sino en una sincera elevación del corazón hacia el autor de esa amable naturaleza que me ofrecía sus belleza*”. Este paseante solitario, comprometido con la verdad (*vita impendere vero*), se ve compelido “*a lanzarse incesantemente hacia el autor de las cosas, y a buscar con una dulce inquietud el fin de todo cuanto se ve y la causa de todo cuanto se siente*”⁶.

Cabe notar esta tirada digna de un Agustín, en la cual ha indicado las metas a las que apuntaba: las causas, el fin, Dios. Y esto, según dice, desde la temprana juventud, cuando (notable expresión) se había “*hecho católico pero sin dejar de ser cristiano*” y luego, cuando comenzó a experimentar el engaño de la vanagloria y la prospe-

⁵ *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Tercer paseo, p. 60, Gallimard, Paris, 1972.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

ridad, buscando “*esa felicidad de la que estaba ávido mi corazón sin saber desentrañar su objeto*”. Había experimentado incluso la dualidad en su interior según lo atestigua: “*lleno de vicios habitualmente y sin ninguna mala inclinación en el corazón...*” por lo cual, para aclararse y optar, a los cuarenta años había decidido apartarse y “*fi- jar de una buena vez mis opiniones y mis principios*”.

Y aquí declara también su enfrentamiento con respecto a sus contemporáneos: “*Vivía yo entonces con filósofos modernos que no se parecían en nada a los antiguos. En lugar de extirpar mis dudas... habían sacudido todas mis certidumbres esos hombres tan intolerantes*”, “*ardientes misioneros de ateísmo y muy imperiosos dogmáticos*”⁷. “*No me habían persuadido, pero me habían inquietado*”.

La incompatibilidad extrema de las posiciones explica el dramatismo con el que las vivió Rousseau, y tanto más que para él se trataba de cuestiones de vida o muerte, y que comprometen incluso “*la suerte eterna de su alma*”⁸. Se comprende así el empeño, y asimismo el riesgo que toma, al fiarse solamente de su sentimiento íntimo para orientarse en estas cuestiones, que no admiten ser tratadas –dice– en “*tono dogmático*”. Reitera en este punto la decisión que lo llevó a redactar la *Profesión de fe del vicario saboyano*: importa atenerse al sentimiento íntimo, escogerlo y hacer de él la regla de conducta inquebrantable. Sólo es válida la certeza íntima en que confluyen la “razón”, el “corazón” y el “*asentimiento interior*”⁹.

Es de notar que, si bien se trata de una vivencia personal, Rousseau la universaliza, pues está convencido de que corresponde a la “*naturaleza humana*”, y por tanto a todos. Se trata –dice– de “*verdades eternas admitidas en todos los tiempos, por todos los sabios, reconocidas por todas las naciones y grabadas en el corazón humano en caracteres imborrables*”¹⁰.

Sin tomar partido, hay que admitir al menos que estas “*verdades*” han convencido y siguen convenciendo. Mucho más que las lucubraciones lógicas vale el lema *cor ad cor loquitur*. Y Jean-Jacques ha hablado de corazón a corazón. Todo corazón paternal, maternal o docente aprecia los consejos pedagógicos del *Emilio*: en cuanto a acercarse al niño sin prejuicios ni anteojeras, sin reglas ni programas preconcebidos; ante todo prestándole atención, estimándolo, valorán-

⁷ *Id.*, p. 62.

⁸ *Id.*, p. 64.

⁹ *Id.*, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

dolo; igualmente ante el adolescente, apreciar y aprovechar sus cualidades y sus cambios al crecer; distinguir lo femenino de lo masculino, ver las posibilidades en cada uno y en su complementario, estimulando sin forzar su pleno cumplimiento.

Y tales cualidades, encarnadas en los personajes de la *Nouvelle Heloïse*, ¿no han conmovido acaso, no sólo a su época, sino más allá, influyendo luego en el romanticismo hasta el gran Balzac, y todavía hoy? El atractivo de esta novela no reside en los sucesos. La intriga es mínima, y lo que resalta son los sentimientos y las ideas a ellas adheridas en el imaginario. La relación de los enamorados, la riqueza de matices en sus sentimientos, desde la dulzura hasta las explosiones pasionales; la discreta tensión entre la pasión y la virtud: el combate desatado que en su interior libran la protagonista y su amante, y aun su marido, para modelar el ímpetu pasional y, admitiéndolo, comprendiéndolo, llegar a domarlo y convertirlo en virtud. También advertimos la correspondencia entre paisaje y sentimiento, tal como lo ha vivido el autor, y lo ha de pregonar luego, en sus *Paseos*.

Cito el final: “*La paciencia, la dulzura, la resignación, la integridad, la justicia, son bienes que se poseen adentro, con los que puede uno enriquecerse sin cesar, sin temer siquiera que la muerte nos los deprecie. Feliz (seré) si por mis progresos sobre mí mismo, aprendo a partir de la vida... más virtuoso de lo que he entrado en ella*”¹¹.

Todo ello justificaría para Rousseau el calificativo de humanista. Humanista del corazón. Cordial humanismo.

¹¹ *Rêveries du promeneur solitaire*, Troisième promenade, p. 72.